

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

IDEOLOGIILE REFORMATOARE

**INSTITUTUL DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE
AL ACADEMIEI ROMÂNE**

Imagine copertă:
CLAUDIU ȘERBAN

Tehnoredactare computerizată:
SANDA STROESCU

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Filosofie politică contemporană

IDEOLOGIILE REFORMATOARE

Prefață
de
ANA BAZAC

EDITURA
INSTITUTULUI DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE

București, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ȘERBAN, HENRIETA ANIȘOARA

Ideologiile reformatoare / Henrieta Anișoara Șerban ; pref. de prof.
univ. Ana Bazac. - București : Editura Institutului de Științe
Politice și Relații Internaționale, 2010
ISBN 978-973-7745-49-1

I. Bazac, Ana (pref.)

32

© INSTITUTUL DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE

București – 6, B-dul Iuliu Maniu, nr. 1-3, România
Telefon: 021 316 9661/62

ISBN 978-973-7745-49-1

CUPRINS

<i>Prefață de Ana Bazac</i>	9
Capitolul 1	
<i>Ideologie și discurs ideologic</i>	19
1.1. Accepțiuni contemporane definiții ale ideologiei politice. Metoda, sursele, limitele cercetării	19
1.2. Dimensiunea reformatoare a ideologiei politice	33
Capitolul 2	
<i>Ideologiile reformatoare ale contemporaneității — un peisaj divers.....</i>	38
2.1. Teoria discursivă.....	38
2.2. Utopia liberală	50
2.3. Feminism/e	77
2.4. Ecologismul și <i>deep ecology</i>	102
2.5. Neoumanismul	121
2.6. Neoanarhismul ca neoindividualism	141
Capitolul 3	
<i>Concluzii. Caracterul paradigmatic al ideologiilor reformatoare</i>	151
Abstract	
<i>Reforming Ideologies. The Paradigmatic Nature of the Reforming Ideologies</i>	157
<i>Bibliografie</i>	173



NOTA AUTOAREI

Filosofia politică se revarsă în permanență în ideologiile personale și politice, în cele științifice și epistemologice, într-un discurs despre noi identități personale și de grup, despre „noi și societate“, dar și despre „noi în societate“ într-o măsură mai mult sau mai puțin similară.

Antifundaționalismul filosofiei (politice) contemporane potențează dimensiunea reformatoare a ideologiei, în tandem cu dimensiunea etică. Ideologiile reformatoare sunt noi surse de identitate politică. Acestea suscită noi jocuri de limbaj, noi identități.

Identitatea politică astăzi este o miză etică, mai mult decât un mesaj, iar discursul este imaginea, „arma“, sursa și totodată suportul identitar al sinelui. Ideologiile reformatoare sunt un fenomen contemporan care se poate și dezvolta în proiect. Interesul pentru aceste ideologii reformatoare se datorește acestui potențial de adâncire și înnoire democratică, ceea ce explică și volumul de față.

Acum, neapărat, să vă „plictisesc“ cu mulțumiri. Autorarea mulțumește ca întotdeauna familiei, profesorilor și prietenilor, toate, trei categorii care se revarsă unele în altele, dovedind binecuvântările de care ea se bucură, și nu numai un antifundaționalism personalizat. Voi „vitregi“ întrucâtva familia „cu acte“ — care, cel puțin cea lărgită, încă o binecuvântare, este chiar mare — și voi menționa totuși câteva nume de reformatoare și reformatori, poete puternice și poeți puternici (nu că în familia mea

nu ar fi unele, unii), față de care, într-o ordine a amintirii, sunt datoare spiritual: Angela Botez, Ana Bazac, Carmen Diaconescu, Cornelia-Maria Bârliba, Lutgard Lams, Viorella Manolache, Dumitru Borțun, Eric Gilder, Ion Bulei, Stelian Neagoe, Nico Carpentier și Radu Florian-Henri. Și dacă a fost cineva uitat, să fie uitat de rele. Sunt sigură că voi realiza până la cartea viitoare, când mă voi revanșa, fără ezitare.

București, 29 iulie 2009
Henrieta Anișoara Șerban

PREFAȚĂ

Câteva notații despre raportul dintre ideologia (reformatoare) și practica politică

Ideologia explică situația politică plecând de la supoziții teoretice, de la articularea teoretică a conceptelor, pentru care istoria reală este o ilustrare. Supozițiile sunt, totdeauna, „ideologice“, adică reflectă, conștient sau nu, poziții sociale, și indiferent dacă acestea corespund, sau nu, cu acelea ale cercetătorilor. Pe de altă parte, conjuncturile politice sunt cele care duc la articulări teoretice: schimbările în practica socială generează întrebări și lupte în legătură cu aceste întrebări ca atare și, desigur, cu răspunsurile. În măsura în care aceste răspunsuri ignoră complexitatea practicii — complexitate niciodată de cuprins în întregime, desigur, dar în principiu posibil de a fi prezentă — ideologiile politice pot fi reprezentări mitice ale politicii¹. Ele sunt astfel și pentru că se bazează pe prezumția că adevărurile lor ar merge pentru orice fel de subiect și în orice fel de spațiu². Or — și, în fond, tocmai acesta este obiectivul filosofiei politice, examinarea problemelor teoretice în raport cu problemele practice, și nu doar examinarea articulațiilor teoretice — adevărurile ideologiilor politice nu corespund diferitelor prezumții explicative care ar izola ideologiile între ele, făcându-le necomunicabile reciproc, ci și diferitelor spații istorice și modurilor mai înguste sau mai largi în care sunt luați subiecții: adică examinarea întreprinderii de acte umane, a practicii, o examinare luată și aceasta în sens mai larg sau mai îngust. Doar în această optică, starea pasivă de expe-

¹ Sau metaforice. Dar a rămâne la un imaginar metaforic — „ca și cum“ — înseamnă a te situa oarecum în antecamera științei politice: a nu forța tocmai relația dintre practica și teoria politică.

² Cum a arătat Althusser. Dar vezi și „capcana structurii“ — credința că știm exact ceea ce avem de realizat —, la Ken White, „The dead hand of modern democracy: Lessons for emergent post-modern democrats“, în *Extreme Democracy*, eds. Jon Lebkowsky and Mitch Ratcliffe, Lulu.com, 2005, p. 103.

riențe umane se transformă în experimentări, unde actorii politici învață și discern aceste experiențe în ceea ce au nou³.

1. Este foarte important că apare în spațiul teoretic românesc o analiză a ideologiilor reformatoare contemporane despre care nu se știe mai nimic. Adică în acești 20 de ani de la revoluția din decembrie 1989 s-au conturat aproape exclusiv cunoștințe despre ideologiile legitimize ale capitalismului: nu doar că, înainte, acestea din urmă nu au fost cunoscute, sau au fost redată în cea mai mare parte din punctul de vedere al dogmatismului stalinist, ci și deoarece informațiile din câmpul științelor sociale și umane se constituie, mereu, și într-o armă ideologică a raportului de forțe existent. Nu spunea Marx că ideologia dominantă este aceea a clasei dominante?

Dar înainte și ideologiile reformatoare au fost tratate în aceeași manieră dogmatică stalinistă: deoarece ele nu ajung, cel puțin nu explicit, la ideea revoluției, reprezentarea lor era marcată în bună măsură de o pecete caricaturală asupra „lipsurilor” lor; în comparație, doctrina marxistă era considerată a da „Adevărul”. Dar mesajul transmis a fost, firesc, cel al slăbiciunii acestui „Adevăr”: căci, în loc ca, din critica realului de către procese reale, teoria să discernă concepte deschise, ea oferea adevăruri date o dată pentru totdeauna (ideologia marxistă — în varianta sa dogmatică, desigur, adică, de fapt, în varianta sa antimarxistă — era socotită a fi rezolvat deja explicarea istoriei, iar socialismul existent cel birocratic și „într-o țară”, ca să folosim expresia lui Troțki, (repudiat și trecut sub tăcere, desigur) — ar fi fost deja victorios în mod irefutabil).

Iată de ce cercetarea ideologiilor în general, a celor reformatoare în special, trebuie efectuată cu hărnicie și — deși nicio discuție despre ideologii nu este neutră, ea este mereu *ideologică* — detașându-se conștient de orice fel de perspectivă dogmatică: a *gândirii unice* de dinainte, a celei dominante astăzi.

2. Volumul de față — dând informații foarte specializate, dar contrapunând întreaga construcție a problematicii ideologiilor reformatoare contemporane celei, subînțelese, a ideologiilor legitimize⁴ — evidențiază nu doar caracterul critic al ideologiilor față de prezumțiile contrare, ci și cel paradigmatic al lor. Ideologiile au apărut a fi moduri de rescriere a articulațiilor sociale în urma criticii teoretice efectuate

³ Louis Althusser, „Marx dans ses limites” (1978), în Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994, p. 499.

⁴ Generând, astfel, interogații fertile despre acest criteriu de diferențiere și despre structurile ideologiilor în cadrul dat de acest criteriu și în afara acestui cadru.

asupra unor moduri concurente și, astfel, *Weltanschauung*-uri explicative ale așezărilor sociale. Însă prin faptul că funcția ideologiilor este politică, de mobilizare a conștiințelor în opera lor concretă de evaluare și alegere, ideologiile ar fi și altceva decât *Weltanschauung*-uri, spune Henrieta Anișoara Șerban. În ce mă privește, nu sunt neapărat partizana disocierii absolute între funcția teoretică și cea politică a ideologiilor. Oricum, o dată mai mult apare importanța lor, și anume, aici, a celor reformatoare: aspectele puterii, și ale legitimărilor ideologice ale raporturilor de putere, sunt dezvăluite, astfel încât apar mai clare mistificările realizate de instituții și jocuri doctrinale. În acest sens, cum o carte bună este aceea care sugerează mai mult decât transmite efectiv, ideologiile reformatoare cercetate în volum deschid calea spre mai multe întrebări despre semnificațiile, dar și despre limitele ideologiilor reformatoare — acoperite într-o măsură mai mică sau mai mare în lucrarea de față —, despre relațiile lor epistemice și ideologice cu ideologiile legitimize, despre poziția lor în viața politică reală.

Întârzierea de 20 de ani, dacă nu de peste 40 de ani, cu care este analizată problema ideologiilor reformatoare (altele decât cea social-democrată) a fost determinată de condițiile politice și de situația ideologică de dinainte și de după decembrie 1989. Pe de o parte, se poate spune că această întârziere este integrată în rămânerea în urmă care a caracterizat ansamblul numit România: chiar pașoptiștii români au fost, în general, contemporanii revoluției burgheze din 1789, iar ideologii reformiști români moderni au cântat apoi exclusiv adevăarea liberalismului la forma politică a statului și invers; susținătorii teoriei forme fără fond fiind, în majoritatea lor, opuși reformelor, iar corporatismul lui Manoiilescu fiind opus teoriei democratice și celei a *welfare state*, prima, dominantă în regimurile democratice contemporane cu radicalismul de dreapta (deci cu extrema-dreaptă ilustrată de corporatism), iar a doua, manifestându-se deja.

Din acest punct de vedere, se poate deja preciza specificul teoriilor politice reformatoare: cel de a fi democratice și a îndrepta spre ameliorarea democrației prin *focalizarea asupra drepturilor și a legitimității acestora*.

Pe de altă parte, întârzierea reflectă un aspect esențial în realizarea teoriei ca atare. După cum a precizat autoarea, cartea abordează ideologiile politice din punct de vedere filosofic, și nu din acela al științei politice tehnice; după cum și perspectiva cărții și obiectul ei de cercetare sunt postmoderne⁵, vizează criterii, teorii și autori reprezentativi pen-

⁵ Punerea sub semnul întrebării a criteriilor tradiționale ale funcționalismului și relevarea unei noi raționalități.

tru etapa postmodernă a istoriei culturale contemporane. Dar indiferent de tipul de tratare, este vorba de teorie: care se realizează prin îndepărtări și discerneri succesive de viața politică și de viața socială, ca și prin atitudini succesive de rezervă abstractă față de situațiile politice concrete, de concentrare tocmai pe aceste situații, de suprapunere a acestor două demersuri. Realizarea tuturor acestor atitudini ia timp și are loc în timp: în România ultimilor 20 de ani, cercetarea din domeniul teoriei politice a cuprins tehnicile politice și jocul acestora, filosofii politice rupte de contradicțiile reale excluse cu totul din logica lor, ca și rupte cu totul de alte filosofii politice. Mai mult, ideologiile dominante, legitimizeatoare, au fost cu totul opace la ideologiile reformatoare, ceea ce le-a slăbit reciproc și a slăbit mesajele lor comune. Se poate, în acest sens, vorbi fără frică de idiosincrazia *mainstream*-ului românesc față de ideologiile reformatoare non-neoliberales.

3. Atragerea atenției asupra teoriilor reformatoare evidențiază, însă, că există o *continuitate* și, în același timp *discontinuitate* între acestea și ideologiile legitimizeatoare⁶. Și unele și altele operează în cadrul coniecturii moderne: capitalismul ca sistem social superior celor anterioare ca și oricăror alternative ce vizează schimbarea sa actuală; schimbările eficiente și benefice nu sunt decât acelea înscrise în *pattern*-ul sistemului, indiferent dacă aceste schimbări sunt acumulări organice sau inițiative reformatoare. (Această continuitate este și mai evidentă atunci când suntem puși în fața confiscării ideii de reformism de către ideologii legitimizeatoare. Neoliberalismul refundat în mod agresiv pe măsura expansiunii fazei transnaționale a capitalismului și-a asumat pecetea de a fi reformator nu atât datorită sensului filosofic al conceptului de reformă, cât datorită faptului că înscrierea sa sub steagul reformismului este o armă ideologică ce caută să zdruncine caracterul reformismului de a fi purtător de discontinuitate istorică. Strict teoretic, acest neoliberalism este o utopie de tip conservator în aceea că se bazează pe o decupare îngustă din realitatea socială și pe o absolutizare a prezumțiilor legate exclusiv de spațiul neoliberal decupat. Din punct de vedere politic, el este manifestarea conservatorismului.) Dar chiar lăsând la o parte acest reformism simulat, ideologiile reformatoare au o atitudine circumspectă față de interogațiile legate de alternative: iar prin faptul că această atitudine este „legitimată” de „socialismul real”,

⁶ Este o problemă evidențiată deja în *Manifestul Partidului Comunist* (1848): să ne amintim tipurile de literatură reformatoare a momentului: socialism reacționar (feudal, mic-burghez, „adevăratul socialism”), socialism conservator sau burghez, socialismul și comunismul critico-utopic.

aceste ideologii ar putea fi acuzate că împrumută și ele un anumit parfum de utopie. Totuși, este vorba de o ambivalență a poziției lor față de coniecturile legitimize: și o asumare a acestora dar și, fiind o deconstrucție nemiloasă a discursurilor legitimize, o pregătire, o deschidere nu doar spre reforme, ci și spre alternative de organizare socială.

Pe de altă parte, ideologiile reformatoare sunt acelea care consideră viabilitatea sistemului tocmai dependentă de reformele de ameliorare: oricât de „excentrice” ar părea acestea, legitimitatea instituțiilor și credibilitatea conducătorilor se realizează tocmai prin integrarea unor achiziții teoretice cum ar fi critica discursului politic (a comunicării politice), critica unilateralității demonstrațiilor liberalo-conservatoare privind subiectul și privind strategia politică, ca și raportul dintre subiect și instituții, *versus* raportul dintre subiect și ordinea socială. În acest sens, la modul explicit sau nu, mesajele rezultate din ideologiile reformatoare sunt — de exemplu în maniera relativ indirectă, mai degrabă neîncheiată a postmodernismului — contestatare. Elementul important adus de aceste ideologii este, astfel, cel de discontinuitate față de axioma celor legitimize: cu alte cuvinte, capitalismul nu se dovedește a fi cel mai bun dintre sistemele posibile decât cu condiția integrării unei anumite perspective critice reformiste.

Aprofundarea raționamentelor interne ale filosofiilor politice feministe și ecologiste, de exemplu, permite, sub două aspecte, un nivel superior al filosofiei politice în principiu: o dată, prin faptul că se integrează în câmpul filosofiei politice probleme și corelații ce provoacă teoria la un efort mai mare de înțelegere și la rezultate mai fiabile; apoi, prin faptul că această integrare face ca filosofia politică să depășească momentul (abstract) al „înălțării sale deasupra legii determinate și a oricărui conținut”⁷. Mai clar, înțelegerea argumentației filosofiilor politice focalizate în primul rând asupra comunicării (sau asupra limbajului ce poate dubla, mistifica sau accentua mesaje și sensuri, și prin aceste funcții limbajul poate crea), în al doilea rând asupra consecințelor prezumțiilor istorice ale teoriilor fondatoare moderne, ca și, în al treilea rând, asupra conceptelor și a unui spațiu politic mai larg decât cel tradițional în paradigma legitimize — reprezintă, de fapt, un mod nou de a trata teoria politică: cel în care logica internă a filosofiei politice este luminată de caracterul concret al problemelor politice concrete.

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (1807), Traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 369.

În sfârșit, aici, perspectiva postmodernă în care este scrisă cartea este menită să familiarizeze cititorii nu numai cu maniera desacralizată a secularismului cultural postmodern ci și, din nou concret, cu formele noi ale criticii sociale, directe și indirecte, ce caracterizează postmodernismul din filosofie.

4. Din acest punct de vedere, caracterul reformator al ideologiilor cercetate este o dată mai mult accentuat de sensul filosofic al conceptului de reformă (plecând, desigur, de la cel etimologic): acela de a fi o refacere a formei politice corespunzător „materiei” practice, a situațiilor sociale din practică, acela de a fi o adecvare a formei politice a relațiilor de conviețuire socială la conținutul real al acestora într-un anumit moment istoric. Sensul filosofic al conceptului atrage atenția, astfel, asupra întâietății practicii, a „materiei”, față de acțiunile de conducere politică (și de reflecție teoretică asupra acestor acțiuni, ca și asupra adecvării lor la realitate).

Reforma este o măsură politică ce are trei caracteristici fundamentale: este inițiată de sus — deci de către categoriile conducătoare⁸ —, are drept obiectiv îndulcirea relațiilor sociale, cu scopul de a opri sau preîntâmpina inițiativele de jos de schimbare a ordinii sociale. De aceea, reformele au fost, de-a lungul timpului, procese de acordare de drepturi: politice, economice, ideologice (culturale) categoriilor frustrate până atunci de aceste drepturi și care au presat mecanismul social în favoarea obținerii acestora. Deși reformele au promovat, de cele mai multe ori, înnoiri ale raporturilor de forțe prin drepturile sociale acordate, deci au reprezentat ceea ce s-a numit mereu a fi „acte progresiste”⁹, aceste reforme au fost politici rezultate din conservatorismul structural al categoriilor ce dețin puterea: ele au fost integrate în guvernarea ierarhizată social și în care are loc controlul celor aflați pe alte trepte decât cele ale conducătorilor. Totuși, deși scopul reformelor a fost acela de a prezerva *statu quo*-ul — moto-ul lor fiind, poate, cel mai bine reprezentat de fraza contelui de Molina din *Ghepardul* lui Lam-pedusa: „Dacă vrem ca lucrurile să rămână așa cum sunt, ele trebuie să se schimbe” — rezultatul lor, în timp, a fost transformarea socială¹⁰.

⁸ Căci revoltele care duc la revoluții în conducerea societății sunt întotdeauna inițiate de popor, vezi și Machiavelli, *Principele* (1513), București, Minerva, 1994, p. 2-3, 87, 88, 89-90, 93, 94, 96, 98, 102, 103-104; p. 104: „Astăzi e nevoie ca toți principii... să-și mulțumească mai mult poporul decât trupele, deoarece poporul este mai puternic decât armata”.

⁹ Ele fiind inițiate și de curente politice noi, cum a fost liberalismul, și de cele vechi, sau de toate acestea împreună. Vezi, în Anglia, reformele care au destrămat mișcarea chartistă, sau, mai târziu, reformele lui Disraeli.

¹⁰ Vezi doar eliberarea sclavilor sau, mai târziu, eliberarea iobagilor.

Această contradicție dintre intenția inițială, pe de o parte, și, pe de altă parte, rezultatul acestei intenții a fost valorificată în filosofie în forma a două idei, incongruente între ele: aceea a „vicleniei rațiunii“ (Hegel), adică a consecințelor neașteptate ale fenomenelor sociale (Marx, Merton, Boudon) și aceea a schimbărilor organice prin modificări și derulări pas cu pas ale proceselor sociale. Prima idee implică cercetarea evenimentelor sociale din punctul de vedere al intențiilor actelor participante la aceste evenimente, ca și din punctul de vedere al consecințelor lor în orizonturi de timp diferite: ca urmare, se poate deduce nu numai că există evenimente reformatoare și altele conservatoare, ci și că există *efecte perverse* ale tuturor acestora; de aceea, actorii politici, cei care își asumă inițiativa conducerii, ar trebui să le ia în seamă și să judece (dar criteriile de judecare înseși sunt ideologice, adică reflectă pozițiile sociale ale actorilor) consecințele comportamentelor politice și ale evenimentelor și proceselor politice. A doua idee are în subtext amânarea schimbărilor de substanță, deci și a *reformelor sociale*¹¹. Minimizarea suferințelor sociale ale celui mai mare număr (Mill, Marx) este mai degrabă o urmare a primei idei decât a celeilalte.

5. Dacă ideologiile politice constituie moduri de a fi ale teoriei — cum este folosită, adică, o teorie — dar și adevăriri ale unor anumite funcționări teoretice, atunci, și pe baza faptului că ideologiile politice înseși au un anumit potențial reformat¹² (indiferent aici dacă în sens conservator sau evolutiv), apare mai clar caracterul contradictoriu al ideologiilor reformatoare: pe de o parte, ele sunt subordonate obiectivului de a fundamenta puncte de vedere reformatoare/reformiste; pe de altă parte, motivația lor launtrică nu este străină de dorința de a opri procesele de asumare a inițiativei politice, teoretice și practice, de către categorii care nu au participat la guvernare¹³. Ca urmare, ideologiile reformatoare nu substituie conflictul social, dar îl temporizează prin legitimarea reformelor ca fiind generatoare de cea mai bună ordine posibilă.

¹¹ Această perspectivă de amânare — adică de asumare a neoliberalismului — la soții Friedman și la Brittan, cf. și Chapter ten în *Capitalist Democracy on Trial. The Transatlantic Debate from Tocqueville to Present*, ed. Dennis Smith, London, New York, Rotledge, 1990, p. 169.

¹² Prin proiectul, țelul, scopul — rezultate ale criticii și, în același timp, premise ale recomandărilor implicite către reformismul politic tehnic ce articulează la nivel practic logica argumentativă a teoriei — pe care această dimensiune primară a ideologiilor le conține față de dimensiunea lor practic-eficientă.

¹³ Ele au în subtext întrebarea lui La Boétie — nu de ce se revoltă poporul, ci de ce nu o face, de ce tace — ce îi este memento.

Pe de altă parte, și, încă o dată, ideologiile politice având un potențial reformator, cele explicit reformatoare, mai ales, au o raportare specială la utopii. Ele nu vor, a arătat autoarea, să schimbe neapărat puterea politică: ca urmare, înainte de toate, se feresc să fie asociate utopiilor; în același timp, tocmai deoarece accentuează mijloacele (noi) de abordare a relațiilor de putere — mijloace care nu aparțineau, până în acel moment, celor care stăpâneau aceste relații —, integrarea acestor elemente noi în practica politică, integrare deocamdată ideală, deschide un câmp al utopiei posibile. Ideologiile reformatoare destramă astfel caracterul utopic al construcțiilor alternative de soluții politice, trimițând reflecția din domeniul realității¹⁴ în acela al posibilității¹⁵. Iar la început doar înfruntată, posibilitatea întemeiată deja nu numai pe raționamente teoretice ci și pe practici politice se deschide spre a deveni ea însăși realitate (și necesitate).

6. Discuția de filosofie politică despre ideologii — aici, cele reformatoare — atrage atenția, încă o dată, asupra raportului dintre realitatea politică și ideologia politică¹⁶. Machiavelli observa distincția dintre „adevărul concret al faptelor” și „simpla lor închipuire”¹⁷. Cu alte cuvinte, ideologiile politice sunt reprezentări imaginare ale „adevărului efectiv” care pot fi departe de acesta sau, dimpotrivă, în diferite moduri intermediare, chiar suprapuse acestuia. Toate aceste raporturi s-au transpus în diferite feluri de cercetări, ideologice desigur, ale politicii: unele — de filosofie politică — sunt cele care continuă tradiția ideologiilor de a se studia pe ele însele înainte de a studia practica politică, sau chiar în locul acestui studiu al practicii. Dar această focalizare pe ideologii nu exclude importanța acestora: ele sugerează locuri noi și probleme politice noi, de aceea soluțiile lor teoretice fiind foarte importante.

În același timp, caracterul reformator al ideologiilor pare a da o importanță suplimentară ideologiilor politice: ele forțează în direcția nou-

¹⁴ Cele conservatoare se desfășoară în acest domeniu, ceea ce nu exclude caracterul lor utopic chiar din punctul de vedere al considerării realității: aceasta este echivalentă cu necesitatea, ea însăși redusă doar la unele tendințe, cele ale mecanismelor de preservare a ordinii sociale.

¹⁵ Vezi și ideologiile — necercetate, desigur, în carte — dezvoltate în legătură cu intrarea capitalismului în faza sa monopolistă de stat, în perioada interbelică. Teoriile *welfare state*, în variantele lui Lenin, Gunnar Myrdal, Keynes, John Dewey, F. D. Roosevelt, dar și ale frontului popular în Europa anilor 1935-1937, au configurat nu numai reforme economice, ci și un nou tip de stat, cel social.

¹⁶ Adică ansamblul ideologiilor politice dintr-un anumit moment istoric. Notația de mai sus se referă la caracteristica de principiu a ideologiei politice.

¹⁷ Machiavelli, *Principele*, ediția citată, p. 79.

tății gândirea, și anume mai ales în direcția unei concepări nonconformiste, contra curentului, a realității politice. Este o „cultură-revoltă“, necesară¹⁸ chiar dacă „de abia reformatoare“, chiar dacă „încă nu și-a găsit cuvintele“¹⁹, discursurile sale clătinându-se, nefiind duse până la capăt, fiind fragmentare, marcate de o istorie conflictuală asupra conflictului. Dar ele pun în lumină experiențele revoltei. În acest sens, ideologiile reformatoare — cum a apărut clar până acum, cele diferite de utopia neoliberală — fac parte din cultura revoluționară. În locul textului, ele pun pe primul plan experiența practică²⁰. De asemenea, dialectica multiplicității acestora: nu există doar o singură cultură (un singur tipar, cel *mainstream*²¹, al reacțiilor culturale, inerent ideologice), ba mai mult, această singură cultură nu este totdeauna posibilă. Deși caracterizată de informația consensului, această cultură dominantă, dacă amenință contraculturile fiind dominantă, este, la rândul ei, presată de contraculturi²². Aspectul ideologic al acestora este cel care se întreabă asupra a cine se poate revolta, în mod real, și asupra a ce/contra a ce. Și când.

7. Ideologiile reformatoare — desigur, încă o dată, altele decât utopia neoliberală — sunt cele care insistă asupra specificului *sine qua non* al dăinuirii capitalismului (și al dăinuirii ordinii umane ca atare): democrația. Or, democrația actuală este caracterizată de absența proiectului, de dezordine²³. Ceea ce apare în ideologiile reformatoare este nu atât configurarea proiectului drept creator de nouă ordine ideală, paradigmatică, ci incongruența dintre realitatea politică — inclusiv discursurile legitimatorie — și nevoia de proiect. De asemenea, dacă teoria democratică este bazată pe cultul individului, democrația actuală cunoaște creșterea caracterului privat al consumului și al consumului cultural și al politicii, dar minimizarea individului în fața structurilor politice²⁴.

¹⁸ Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse*, I, Paris, Fayard, 1996, p. 15.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ În care persoana nu este de drept, nu este subiect, ci persoană-patrimoniu, *ibidem*.

²² Vezi și Pierre Delannoy, „Woodstock marque le début de la récupération de l'idéologie hippie“, *Le Monde*, 14 août 2009.

²³ Julia Kristeva, *ibidem*, p. 10.

²⁴ Vezi și Krishan Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World* (1995), Oxford, Blackwell Publ., 2005.

Poate una dintre problemele cele mai arzătoare și, în același timp, cele mai provocatoare pentru reflecția filosofică actuală este aceea a *impunității* ce rezultă din relațiile bine structurate de putere de astăzi, în care mediatizarea lor le apropie și, de asemenea, le evidențiază îndepărtarea de cetățeni, dar și în care forța structurantă a legii a devenit invizibilă. Or, dacă nu există lege, nu există nici reforme. Ideologiile reformatoare au fost cele care și-au asumat preocuparea pentru toate aceste probleme. Dar, desigur, răspunsurile nu sunt definitive sau exhaustive, ci deschise.

Ana BAZAC

Capitolul 1

IDEOLOGIE ȘI DISCURS IDEOLOGIC

1.1. *Accepțiuni contemporane definitorii ale ideologiei politice. Metoda, sursele, limitele cercetării*

O colecție de idei, o teorie a ideilor (Destutt de Tracy), un sistem de idei și gândire care domină mintea și destinul unui om sau al unui grup (Marx), o bază de reprezentări sociale împărtășite de membrii unui grup (Van Dijk), mijloc de stabilire și menținere a unor relații de putere inechitabile (Wodak), o construcție a realității, care contribuie la producerea, reproducerea și transformarea relațiilor de dominare, înrădăcinată în practicile discursive și eficientizată atunci când este naturalizată și capătă statutul bunului simț (N. Fairclough), ideologia continuă să fie o noțiune deopotrivă fascinantă și utilă pe firmamentul modernității și postmodernității filosofiei politice. Slavoj Žižek definește ideologia ca pe o „matrice generativă ce reglementează relațiile dintre vizibil și invizibil, imaginabil și inimaginabil, ca și schimbările din aceste relații”.²⁵ Ideologia este un tip special de meditație matricială, limitatoare, selectivă și maniheistă asupra lumii și vieții. Într-un discurs puternic orientat filosofic și politic putem înțelege prin ideologie acea filosofie asupra lumii și vieții care are utilitate cotidiană, o filosofie sau un *Weltanschauung* de zăbovire în negativ. Voi explica ce înțeleg prin această formulă (dincolo de trimiterea fâțișă la abordarea žizekiană a ideologiei) în rândurile de mai jos.

Maniera de înțelegere a conceptului de ideologie politică a variat semnificativ în modernitate și postmodernitate, iar aceste modulații înregistrate sunt importante pentru contextualizarea discuției despre ideologiile reformatoare. În principal, liberalismul ironist al lui Richard Rorty, sau utopia liberală cum o denumeste Ernesto Laclau, feminis-

²⁵ Slavoj Žižek, „Introduction“, în *Mapping Ideology*, Slavoj Žižek (ed.), Verso, 1995, p. 1.

mul, ecologismul, teoria discursivă la Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, neumanismul, pe care îl dezvolt în jurul postsubiectivității, în conformitate cu ideile argumentate de Calvin O. Schrag, precum și neoanarhismul așa cum apare la Simon Critchley sunt ideologii reformatoare cu un statut aparte față de ceea ce desemnează literatura drept ideologii tradiționale, deoarece — după cum le-am și numit — sunt „hrănite” îndeaproape de o filosofie politică contemporană care comentează despre reformarea societăților democratice și liberale contemporane și nu au între scopuri în primul rând cucerirea puterii politice ca ideologiile tradiționale.

În mare, se poate porni în discuția despre accepțiunile contemporane asupra ideologiei de la perspectiva ideologiei politice văzută ca un set coerent și unitar de aspirații și idei, care trebuie apreciat în calitate sa de viziune cuprinzătoare și unitară asupra lumii și vieții, propusă (și impusă) de către clasa conducătoare tuturor membrilor societății. La rândul lor, aceștia nu se constituie neapărat într-un public pasiv care reacționează disciplinat la discursul ideologic sau îl oglindesc cu fidelitate, ci răspund prin intermediul culturii de masă, acest „diapazon” ideologic al mulțimii. În acest sens, voi prezenta nu o definiție a ideologiei, ci o sumă de perspective rezultate din prezentarea surselor selectate pentru tratarea acestei tematici.

Într-o astfel de lectură în cheie contemporană (și postmodernă), ideologia este și nu este un *Weltanschauung*. Ideologia oferă o privire explicativă, coerentă, comprehensivă asupra lumii ceea ce o apropie de *Weltanschauung*. Dar finalitatea ideologiei este dramatic diferită de cea filosofică a *Weltanschauung*-ului, aceasta putând fi ori conformismul și meșinerea puterii politice, ori oferta de schimbare și restructurare a societății și de cucerire a puterii politice. Prin ideologia politică se impune pe de o parte o gândire abstractă în legătură cu problemele publice, iar pe de altă parte o normatizare a societății, instituind stabilitatea și ordinea acesteia, de aici și importanța centrală a ideologiei pentru societate și politică. Dar, deoarece această „privire înspre lume”, cu o natură particulară, care este descrisă și propusă sau impusă și susținută printr-o ideologie nu este exclusiv animată de dorința de comprehensiune și explicitare a lumii și vieții, sau de un demers strict filosofic și epistemologic, ci de dorința de putere, ideologia nu este *Weltanschauung*. Ideologia este putere asupra cunoștințelor, orientând în mod coerent atât evaluările, cât și acțiunile subiectului (Willard A. Mullins). Acest *Weltanschauung*, în măsura în care se susține, este antifundaționalism postmodern. Nu întâmplător, sursele principale ale cercetării sunt Chantal Mouffe și Ernesto Laclau, Richard Rorty, diverse autoare și

autori reprezentativi pentru feminismul celui de-al doilea și al treilea val, Slavoj Žižek, Arne Naess și Simon Chritchley pe fundalul literaturii clasice despre ideologiile politice, din perspectiva filosofiei politice.

Ideologia este un tip special de „deconstrucție“. Derrida poate fi extrem de util pentru a înțelege *dimensiunea deschisă a ideologiei*. Ideologia poate fi deconstrucție pentru că poate fi un fundament pentru disjungere, deplasare, înlocuire și, la extrem, răsturnare. Elementele enumerate, se poate observa, sunt exact elementele definitorii pentru un demers deconstructiv, un demers critic, pentru orice subordonează ceva în raport cu altceva: adevăr, frumos, bine, utilizare... Dar și opuse acestora... Și iată în acest punct o apropiere maniheistă de ideologie. Deconstrucția este în mare un proces de „rescriere“ în toată bogăția metaforică a termenului, adică o rescriere a altceva sau o reitereare, cu „umbra“ sa conservatoare. Văzută ca deconstrucție, ideologia poate fi înțeleasă în potențialul său reformativ, dar nu neapărat revoluționar, în potențialul său teleologic și etic, dar nu neapărat garantat.

Ideologia trebuie considerată și în relație cu vulnerabilitatea contextului, ceea ce asigură centralitatea deconstrucției pentru teoria politicii: „Fiecare semn, lingvistic sau nonlingvistic, vorbit sau scris (în sensul curent al acestei opoziții), într-o măsură mai mică sau mai mare, poate fi *citat*, pus între ghilimele; procedând astfel poate rupe orice context dat, întrupând o înfinitate de noi contexte într-o manieră care este absolut de nelimitat. Aceasta nu implică faptul că semnul este valid în afara unui context, ci dimpotrivă, că sunt numai contexte, fără vreun centru pentru un ancoraj (*anchorage*) absolut. Această citaționalitate, această duplicare sau duplicitate, această iterabilitate a semnului nu este nici un accident și nici nu este o anomalie, ci este acel (raport normal/anormal) fără de care un semn nici măcar nu ar putea avea o funcționare considerată «normală». Ce ar fi un semn dacă nu ar putea fi citat? Sau unul ale cărui origini nu s-ar pierde pe drum?“²⁶.

Cu aceste prime indicii fertile, într-o tentativă de ordonare a complexității surselor cercetării, trebuie precizat faptul că modernitatea conceptului de ideologie este marcată de viziunea lui Marx, György Lukács și Antonio Gramsci, precum și de cele ale lui Adorno și Althusser. Foarte pe scurt, pentru Marx, suprastructura include ideologia societății, sistemul politic și legislativ și religiile. Clasa guvernantă controlează mijloacele de producție și suprastructura societății, inclusiv

²⁶ Jacques Derrida, „Signature Event Context“, în *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 12.

ideologia, deci toate acestea se vor dezvolta și manifesta în acord cu interesele clasei conducătoare. Ca urmare, ideologia capătă în contextul filosofiei marxiste un rol important prin aceea că menține structura de clase a societății, menținând avantajul claselor conducătoare și alienarea grupurilor conduse, care ajung să aibă o „falsă conștiință”. Deși incursiunea în istoria gândirii despre ideologie nu este scopul acestui studiu, reiterarea pe scurt a ideilor lui Marx, Gramsci, Adorno și Althusser apare utilă deoarece acestea sunt fundalul în raport cu care se discută ideologiile reformatoare în postmodernitatea lor. Astfel, ideologia societății de consum induce iluzia că interesele clasei conducătoare sunt interesele tuturor și, în acest context, susține un „fetişism al mărfii”. Ideea transfigurării intereselor clasei conducătoare ca interese ale tuturor este valorificată la György Lukács, care o dezvoltă arătând că are loc o proiectare a intereselor clasei conducătoare asupra întregii societăți, astfel încât acestea apar ca aparținând tuturor. O altă variantă de valorificare a ideii o regăsim la Antonio Gramsci în teoria hegemoniei culturale. Această teorie arată modalitățile de depășire a „falsei conștiințe” prin demersul liderilor comuniști, care, printr-o activitate socio-culturală susținută pot ridica gradul de conștiință al claselor conduse în vederea pregătirii unei revoluții anticapitaliste.

Ideea ideologiei ca mijloc de reproducție socială în capitalism a fost dezvoltată în continuare, în contextul unei sociologii a cunoașterii, spre exemplu, de către Karl Mannheim și Jürgen Habermas, între alții. Pierre Bourdieu este adesea citat în comentariile contemporane și postmarxiste despre ideologie în virtutea faptului că folosește în mod creativ un vocabular marxist și evidențiază un aspect extrem de important pentru analiza ideologică prin aspectele legate de fenomenul de naturalizare care se petrece în cadrul mecanismelor de ideologizare. „Ideologia gustului pentru natural își datoresază plauzibilitatea și eficiența faptului că, la fel ca toate strategiile ideologice generate de lupta de clasă cotidiană, *naturalizează* diferențele reale, convertind diferențele în modul de achiziționare a culturii în diferențe de natură; aceasta recunoaște ca legitimă numai relația cu cultura (sau pe aceea cu limba) care poartă marca vizibilă a genezei sale, care nu are nimic «academic», «scolastic», «cărtoresc», «afectat» sau «studiat», ci se manifestă prin ușurința și naturalețea sa relația prin care adevărata cultură este natură — un nou mister al concepției imaculate”²⁷. Pretinsa „neutralitate” a ideologiilor își are fundamentul în acest mecanism de naturalizare.

²⁷ Pierre Bourdieu, *Distinction: a Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. Richard Nice, Harvard, Harvard University Press, 1984, p. 68.

În ceea ce urmează voi juxtapune concepțiile lui Althusser și Adorno suficient de adecvate, dar și suficient de complexe pentru a oferi deschiderea conceptuală necesară pentru a preciza și comenta asupra dimensiunii postmoderne politice, dar și asupra celei reformatoare a ideologiilor, pe care îmi propun să o evidențiez în studiul de față. În *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie* Althusser consideră că ideologia este marcată de o existență cvasimaterială, întruchipată în societate prin „aparaturile ideologice de stat”: biserici, școli și sindicate; ideologia nu este doar o reprezentare iluzorie a realității, ci și mijlocul prin care omul își trăiește relația cu realitatea; orice ideologie are funcția de a constitui indivizi concreți ca subiecți. Ideologia ar fi expresia relației imaginare, în sens de ideatică, a individului cu realitatea propriei sale existențe. Concepția sa materialistă despre ideologie — Ideile sunt materiale, spune Althusser — este interesantă și prin observația potrivit căreia ideologia folosește un tip special de discurs și anume, discursul lacunar. Ceea ce se sugerează devine ideologic mai important chiar decât ceea ce se spune. Pe de o parte, ideologia ca mecanism nu are istorie, de unde și apropierea de mit observată la Cassirer, spre exemplu. Pe de altă parte ideologiile concrete au istorie împletindu-se cu interesele de clasă, cu structura de clasă a societății și cu lupta de clasă.

Theodor W. Adorno este interesant pentru ideologiile reformatoare prin studiile sale despre cultura de masă în care se dovedește și un luptător pentru emanciparea individului. Un bun exemplu în acest sens sunt aforismele din *Minima moralia*, unde accentul pe cultură ca izvor pentru lecțiile de viață și dorința de emancipare individuală se împletesc cu critica la adresa societății contemporane și interesul pentru potențialul democratic ca în *Negative Dialektik*.

Într-un palier postmodern, perspectiva lui Slavoj Žižek²⁸ este de asemenea ilustrativă pentru sursele acestui studiu al ideologiilor refor-

²⁸ Slavoj Žižek, autorul lucrării *Zăbovind în negativ: Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, București, Editura ALL EDUCATIONAL, 2001, poate fi caracterizat ca un filosof psihanalist. Devenirea sa intelectuală este punctată de două licențe, în filosofie și sociologie, precum și de două doctorate, în filosofie (1981) și psihanaliză (1986), la Paris. Încă din 1979 este cercetător la Institutul de Sociologie și Filosofie din Liubliana, fiind invitat al celor mai mari universități ale lumii, ca lector, din 1982. La primele alegeri democratice din Slovenia (1990), autorul candidează la președinție, eșuează și surprinde în calitate de (probabil singurul) intelectual de stânga care sprijină pozițiile de centru-dreapta. Pe acest plan, recunoașterea sa politică este subliniată și prin titlul de Ambasador al Științelor al Republicii Slovenia, titlu acordat de guvern în 1991. Numele său devine sonor în calitate de prestigios analist

matoare. În *Zăbovind în negativ* autorul analizează ideologiile, dar mai ales naționalismul contemporan, pornind de la studiul coerenței sistemului filosofic, a modernității și a sinelui în „goana” sa, politică și ideologică, de a se umple cu semnificație. Demersul este precis, complex și fluent: abordări de tip cultură comparată (cu exemple eclectice, de la cinematografie și desene animate la Mozart și Wagner), antropologie comportamentală și, totodată, psihanaliză politică se împletesc convingător. Filosofia și psihanaliza sunt aici instrumente pentru construirea unui context conceptual, care să permită o perspectivă analitică mai fertilă pentru studiul naționalismului actual (în special a celui est-european, din fosta Iugoslavie). În *The Sublime Object of Ideology/Obiectul sublim al ideologiei* (1989), Zizek critică filosofia marxistă cu instrumentele psihanalizei freudiene: descoperirea semnificației „latente” a mărții, ca valoare, apoi analiza formei fenomenului manifest prin care munca devine marfă, ceea ce subminează primul demers. În același timp, aici se dezvoltă și o critică a filosofiei ca ideologie.²⁹

Lucrările lui Zizek oferă o perspectivă explicativă a puterii ideologiei asupra subiectului prin investigarea elementelor: „fantezia socială” și *jouissance*. Reinterpretând textele filosofiei clasice autorul abordează o noțiune deconstrucționistă despre Subiect, considerat dincolo de categoriile fixe, clasice, de reflecție. Pe de altă parte, fiind un lacanian, autorul este și un structuralist, deci un scriitor modern. Din textul său (și din interviurile acordate) nu transpare acordul cu poziția poststructuralistă apărută de Roland Barthes (ori Foucault), după care autorul nu ar exista, în sensul că cititorii decid până la urmă asupra semnificației determinante a unui text, indiferent de intențiile autorului, nici cu metoda deconstrucționistă propusă de Jacques Derrida. Totuși Derrida (și metoda deconstrucționistă care constă în identificarea diferențelor și favorizarea reflexiei asupra a ceea ce este altfel — *différance*) este adesea refuzat în virtutea unui renume de „gânditor

al contemporaneității, odată cu publicarea unei antologii de texte cu titlu provocator — *Tout ce que vous avez voulu savoir sur Lacan, sans oser demander à Hitchcock / Tot ce ați fi vrut să știți despre Lacan dar n-ați îndrăznit să-l întrebați pe Hitchcock* (1988) — unde semnează alături de alți cercetători francezi, sloveni, americani...

²⁹ Alte lucrări importante, *Ils ne savent pas ce qu'ils font/Fiindcă nu știu ce fac* (1990), *Looking Awry/Privind chiorăș* (1991), *Enjoy Your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and Out/Savurează-ți simptomul!* (1992), *Die Grimassen des Realen/Grimasele Realului* (1993), *Mapping Ideology/Cartografiind ideologia* (editor, 1997), *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology/Subiectul sensibil la atingere: centrul absent al ontologiei politice* (1998), exprimă interesul deosebit manifestat de autor pentru filosofie politică și ideologie.

impresionist“, imprecis, speculativ până la extrem. Demersul lui Derrida este orientat împotriva aroganței totalitare a Rațiunii, indiferentă la tot ceea ce nu se potrivește în tipare, în raport cu celălalt. Sensurile însele nu depind atât de semne și de lucrurile (fenomenele, persoanele etc.) la care se referă, cât de relația dintre acestea și de includerea și implicarea observatorului, a celui care dă acele înțelesuri.

Ca urmare, pe de o parte poziția raționalistă după care există o detașare științifică a observării și în desemnarea de înțelesuri este după Derrida de nesusținut, iar pe de altă parte „deconstructivismul“ presupune identificarea critică a unor „straturi“ succesive de sensuri „construite“. „Ruptura“ postmodernă, după Jean-François Lyotard, constă tocmai într-un „scepticism la adresa metanarațiunilor“. Metanarațiunile sunt enunțuri despre adevăruri ultime, absolute, universale, care stau la baza legitimării unor proiecte variate, politice au științifice. Spre exemplu, acestea ar putea fi: emanciparea umanității prin cea a muncitorilor (după Marx), crearea bogăției (ca la Adam Smith), evoluția vieții (conform lui Darwin), dominarea minții de către inconștient (argumentată de către Freud) etc. Alte nume marcante pe traseul acestei „rupturi“ postmoderne sunt Michel Foucault, Jean Baudrillard, Julia Kristeva, Luce Irigaray. Mulți dintre acești autori, ca și Zizek, consideră importantă regândirea metanarațiunilor, ca și a marilor filosofi. Foucault, spre exemplu, considera că este important să regândim Iluminismul și pe Kant.

Meditând asupra istoriei politice recente, primul aspect interpretat este fascinația reciprocă dintre partea occidentală a lumii și Europa de Est. Prima vede în cea de-a doua un sine idealizat, iar ultima o promisiune de viitor. Aceste idealizări reciproce sunt însă distorsionate de populism și naționalism. Psihanaliza devine instrumentul principal pentru explicarea acestor fenomene politice. Astfel, membrii comunității nu sunt legați atât prin atașamentul față de setul național de valori, ci mai concret, prin fantezii despre materialitatea și amenințarea la adresa *Națiunii ca Lucru*, care întrupează juisarea (termen lacanian referitor la satisfacerea unei dorințe, ce poate fi și o dorință inconștientă și sursă de suferință). Viața comunității este deplină și dinamică mai ales datorită acestui *Lucru-Națiune* accesibil numai *nouă* și amenințat de *ei*, fără nicio dovadă, alta decât *credința mea în credința celorlalți*, „bucurându-mă“ de o juisare materializată „în practici sociale, transmise prin mituri care structurează aceste practici“.³⁰

³⁰ *Ibidem*, p. 197.

Substanța naționalismului nu este în principal discursivă, ci este bazată pe ritualizarea posesiei Lucrului Național. Efectul discursiv este consistent în principal datorită acestui „sâmbure de Real“, care nu poate fi transpus în plan discursiv și care alimentează consistența ontologică a Lucrului național. Amenințarea la adresa *noastră* este o amenințare a *juisării noastre* care i se impută Celuilalt (care nu stă doar pentru putere politică, ci și pentru puterea de a *ne* priva de juisare printr-o traumatică, potențială castrare). „Furtul juisării“ este un instrument util în analizele ideologice. Autorul folosește ca studiu de caz fosta Iugoslavie, în care „sudicii“, adică sârbii, bosniacii... sunt balcanici și leneși și deci exponenți ai unei juisări „zgomotoase“, concretizată prin solicitări nesfârșite de susținere economică, furând slovenilor, odată cu acumulările lor de bogăție, șansa de a ajunge în vest, amenințând să-i „înece“. Sârbii consideră că sunt „separatiști“, nerecunoscându-se ca „un tip de sârbi“, rigizi, calculați, speculanți care vând scump ceea ce-au cumpărat ieftin în Serbia. Žizek explică utilitatea acestui instrument. Juisarea Celuilalt este fie excesivă, fie ciudată, diferită de cea a noastră și de aceea este amenințătoare. Dar mai există un aspect: relația cu juisarea celuilalt este ambivalentă și are un rol important în reglarea, structurarea propriei juisări. „Lucrul național funcționează astfel ca un fel de „*Absolut particular*“*ce rezistă universalizării*, plasând „tonalitatea“ sa specială asupra fiecărei națiuni neutre, universale. Din acest motiv erupțiile Lucrului național în toată violența lui au luat întotdeauna prin surprindere pe cei devotați solidarității internaționale.“³¹

Aplicat realităților din România, acest instrument îi relevă autorului argumente pentru a contrazice ideea că înflorirea naționalismului este o consecință a trădării comuniste față de adevărata identitate națională, rămasă intactă după sfârșirea texturii societății. Pornind de la ideea că naționalismul este un grăunte de Real, iar Realul „se întoarce mereu la locul său“, după cum arată Lacan, ceea ce rămâne neschimbat în identitatea simbolică a societății este rezultatul cultivat tocmai de puterea comunistă, rămas în mod special deoarece atașamentul a fost inculcat de către o putere „totalitară“. Žizek consideră că aceeași este situația cu mișcarea Khmerilor Roșii din Cambodgia, în Coreea de Nord și în Albania, fiindcă mereu cauza etnică, pe care s-a brodat țesătura ideologică a comunismului, se menține. „În România, de exemplu, obsesia naționalistă, visul României Mari, asimilarea forțată a ungarilor și a celorlalte naționalități creaseră o tensiune constantă ce legitima păstra-

³¹ *Ibidem*, p. 201.

rea puterii de către Ceaușescu; în Iugoslavia, tensiunile dintre sârbi și albanezi, croați și sârbi, sloveni și sârbi etc. păreau o probă evidentă a modului în care birocrațiile locale își pot menține puterea, prezentându-se ca singurii apărători ai intereselor naționale. Cu toate acestea (...) de îndată ce conducerea birocrațiilor comuniste a fost abolită, tensiunile etnice au izbucnit cu și mai mare intensitate.³² Pentru cei care au trăit realitățile complexe din România acelor ani aceste rânduri apar stridente, stereotipuri ce funcționează ca un slogan simplificator. Istoria ultimilor ani scoate în evidență și mai mult exagerata comparare a situațiilor din România comunistă și fosta Iugoslavie (într-o aceeași frază!), date fiind și dezvoltările ulterioare eminamente diferite în cele două țări. Pe scurt, dacă în România postcomunistă tulburările etnice au constituit excepția, în Iugoslavia postcomunistă dezbinarea etnică și separatismul au fost regula.

Cu ironie, autorul apreciază că liberalismul este un „reflector orb” la suportul fantasmatic al realității curente. Ideologiile liberale, „social conștiente”, conțin mai degrabă autofelicități și sunt ineficiente în ceea ce privește structurarea spațiului dorinței, față de care se dovedesc oarbe. „Lecția generală ce trebuie învățată de aici privitor la modul de funcționare al ideologiei se referă la ideologia *qua* formațiune discursivă de suportul ei fantastic: un edificiu ideologic este, de bună seamă, supus unor restructurări retroactive neîncetate, valoarea simbolic-diferențială a evenimentelor lui fiind mereu modificată. Fantezia însă desemnează nucleul dur ce rezistă „elaborării” simbolice, adică ancorează practic o ideologie într-un punct „substanțial” și oferă astfel un cadru constant pentru jocul simbolic.”³³ Exemplificarea pe care autorul o aduce este *political correctness*, PC, care înlocuiește discriminarea prin condescendență, fără a aduce o reală compensare. Žizek nu sporește numărul celor care nu doresc existența acestui demers, ci îi reproșează aparenta severitate (dând exemplul ideii că nu este PC să spui că președintele „fumează pipa păcii”, pentru că implică o ironie față de amerindieni, într-adevăr una dintre cele mai stupide interdicții PC). Autorul consideră că aici ar fi o situație de *compulsivitate nevrotică*, atitudinea PC nefiind destul de severă fiindcă reclamă doar din partea poziției bărbat-alb-heterosexual să rămână golită, sacrificându-și juisarea.

Observația este grăbită și se trece cu vederea orice aspect politico-istoric ce indică cu precădere spre acest „uod” simbolic (bărbat-alb-

³² *Ibidem*, p. 204.

³³ *Ibidem*, p. 208.

heterosexual) în privința celor mai multe aspecte legate de violență și dominație rasială și/sau sexuală. Aspectele „spațiale” ale rețelei simbolice neplăne sunt trecute cu vederea, când, de fapt, fiecare poziție impune sacrificii ale juisării care pornesc de la conștientizarea și meditația proprie asupra poziției în rețea. Astfel, dacă se încearcă o coerență cu considerațiile anterioare ale autorului privind (lacanian) femeile ca simptom al masculinității, putem considera că „datoria” PC a femeilor în raport cu poziția bărbat-alb-heterosexual este să-și refuze juisarea ca simptom al acestora de pe urmă, iar în raport cu celelalte poziții din rețeaua simbolică (lesbiene-albe, bărbați-afroamericani etc.) lucrurile se complică, în nici un caz nepresupunând inexistența unor „sacrificii” specifice care li s-ar putea solicita. Problema cu PC este faptul că listele cu ceea ce se poate și ceea ce nu se poate face sunt aberante și exact persoanele cu orizonturi înguste se grăbesc să le întocmească, să le impună și să le reclame încălcarea.

Astfel, liberal-democrația, universală în intenție, depinde de scindarea care separă „interiorul” de „exterior”, identitatea sa definindu-se în raport cu lipsa liberalismului democratic. Naționalismul, presupus artificiu al birocrațiilor comuniste, proliferază în absența lor. Personalitatea autoritară, teoria personalității autoritare este pusă sub semnul întrebării la Žizek. Astfel, ea este tocmai presupuziția (ascunsă) a personalității liberale, tolerante și „deschise”. PC este doar o distorsiune a unei discriminări de nedepășit. Discursul puterii este eficient pentru că își dezmințe propriul gest performativ de substrat. „De aceea, uneori singurul lucru subversiv pe care-l poți face atunci când te confrunți cu un discurs al puterii este pur și simplu *să-l iei literal*.”³⁴ Poate de aceea comuniștii naivi, care luau directivele și documentele în serios, erau considerați dificili, erau izolați și ținuți sub observație de către activiști ca niște disidenți. Desigur, lucrurile erau mai complicate existând cel puțin două tipuri de naivitate, reală și mascată, nu întotdeauna identificate corect de către poliția politică și pe de altă parte naivitățile acestea erau uneori recuperate în folosul regimului.

Dezintegrarea comunismului pune în evidență urmele trecutului și maschează tocmai aspectele caracteristice procesului de trecere la noua ordine, când această nouă ordine încearcă o narațiune proprie. Schimbările majore sunt percepute ca niște rebeliuni minore, lipsite de orice importanță (autorul aduce exemplul stupefacției penibil paterne a lui Ceaușescu în balcon, exemplul celor care l-au sprijinit pe șah în Iran, sau pe Marcos în Filipine, exact din convingerea că ceea ce e întâmplă nu reprezintă semne ale schimbării).

³⁴ *Ibidem*, p. 232.

Ca și la Claude Lefort, democrația implică distincția dintre locul gol reprezentat de putere și cei ce o exercită în mod temporar. La Zizek însă, se cere mai mult; crizele aduse de antagonismele inerente capitalismului (crizele ecologice, spre exemplu) sunt interpretate ca un imperativ de a ne autosubmina credința inconștientă pe care o manifestăm în „marele Celălalt“ al puterii. Deși interesul pentru confruntarea dintre modelul clasic al democrației și noile mișcări, de tip ecologist și feminist, este doar contingent, lecția propusă de autor, să facem o experiență zilnică din „prăbușirea marelui Celălalt“, este valoroasă. Zizek identifică miza însăși a supraviețuirii noastre fizice în acest tip de zăbavă în negativ. Totuși, în situarea demersului autorului consider mai sugestive și nume necitate de către Zizek, mai degrabă decât cele citate, care ajung să îmbrățișeze o perspectivă similară în problema identităților multiple, ideologice, ideologizante și conflictuale contemporane și pe tema modernității târzii, pe căi metodologice diferite: Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, Benedict Anderson, M. Foucault, J. Derrida, J.-F. Lyotard, Jean Baudrillard, Z. Baumann, A. Giddens.

În raport cu acest fundal teoretic vor fi valorificate mai pe larg în capitole independente liberalismul ironist al lui Richard Rorty, feminismul, ecologismul, teoria discursivă la Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, neumanismul lui Calvin O. Schrag, precum și neoanarhismul așa cum apare la Simon Critchley.

Metoda acestui studiu reprezintă o valorificare și o dezvoltare a ideii de transversalitate de la Calvin O. Schrag. Autorul explică: „Folosirea conceptului/metaforei de transversalitate în toate aceste abordări [în particularitățile practicilor disciplinare — n. ns.] arată că sensurile sunt corelate, existente de-a lungul, extinse asupra, intersectând, întâlnind și convergând fără a ajunge la coincidențe. Prin folosirea complexă a împrumuturilor și conjugării, a jocului metaforic și a reconfigurării, diverse discipline ajung să coreleze sensurile transversalității pentru a înțelege și explica spațiul geometric, evenimente ale naturii, structuri anatomice, procese fiziologice, comportamente umane, configurații istorice și culturale. Astfel că transversalitatea general concepută deschide o fereastră largă spre lumea gândirii și acțiunii”.³⁵ Astfel transversalitatea se dovedește o conceptualizare metodologic fertilă pentru corelarea metaforică a noțiunilor și perspectivelor descrise între sursele cercetării. Schrag observă că prin această fereastră vedem —

³⁵ Calvin O. Schrag, *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere de Angela Botez și Argentina Firuță, București, Editura Științifică, 1999, p. 229.

„doar“ — perspectiva unei scene în mișcare, ceea ce consider cu deosebire adecvat în cazul studiului de față. Totuși, într-adevăr, „rezistență“ în fața impulsului raționalist de a substitui numeroasele utilizări din discipline variate într-un concept care să totalizeze diferite facultăți ale cunoașterii într-o unitate văzută de sus, precum și cea în fața demersului pozitivist, care identifică un concept ca fiind paradigmatic pentru întregul ansamblu reușind să „unifice științele“, într-o perspectivă de jos, sunt utile. Totodată „imperialismul“ oricărui concept totalizator (sau simplificator) nu este de îmbrățișat, fie acela și un „imperialism“ al metaforei transversalității.

Metodologic, transversalitatea sugerează o tratare a ideologiei reformatoare din perspectiva demersului de descentralizare a subiectului și a rațiunii, care păstrează subiectul care vorbește sau acționează. „Subiectul găsește un nou spațiu ca emergență în cadrul dinamicii practicilor discursive și instituționale (...) Sensul transversalității în concepția noastră este acela de transversalitate social și istoric contextualizată“.³⁶

Se impune precizarea limitelor cercetării pornind de la dimensiunea filosofică postmodernă a acestuia. Ca urmare, în contextul selectării unei vaste literaturi contemporane de specialitate cu o astfel de orientare, problematica filosofiei politice capătă prioritate asupra celei de științe politice în sens tehnic. Astfel, în context filosofic postmodern, discuția despre ideologiile reformatoare se cantonează în perimetrul delimitărilor de *Welanschauung*, utopie și mit, precum și într-o relaționare de „raționalitate transversală“, cu noțiunile de hegemonie și discurs. În același timp, lucrarea este clădită pe fructele unui deceniu de studiu. Sunt valorificate aici din perspectiva dimensiunii reformatoare a ideologiei, idei din articole despre ironism, feminism și ecologism care și-au găsit expresia într-o anumită formă publicabilă, iar acum sunt revăzute, îmbogățite, reinterpretate și corelate în modalități novatoare.

Specificitatea ideologiei se poate preciza și prin raportare la mit. Mitul și ideologia interesează deopotrivă filosofia și antropologia ca forme de cultură și gândire. Deopotrivă ideologia și mitul sunt forme de cunoaștere. Există însă și clare elemente distinctive, ce pot fi discernute. Mitul și filosofia sunt întretesute, fiind unul altuia domenii-izvor. Ideologia și filosofia într-o mult mai mică măsură și în mod predominant pe palierul politic al relaționării. Dacă gândirea mitică a fost adesea considerată primitivă, inactuală și inadecvată³⁷, odată cu lucra-

³⁶ *Ibidem*, p. 231, 233.

³⁷ Chiar Cassirer o consideră astfel în critica adusă lui Lucien Lévy-Bruhl.

rea lui Ernst Cassirer, *Mitul statului*, miturile sunt analizate în modernitatea lor politică.³⁸ Astfel, în nazism, mitul este utilizat, în mod spectaculos, la nivel de ideologie. Deși în lucrările sale axate pe problematica mitului Cassirer respinge primordialitatea dimensiunii iraționale a mitului, în acest context de investigare autorul valorifică tocmai acest element, într-un demers prin care corelează mitul cu dimensiunea magică a existenței umane. Autorul arată că în momentele critice ale vieții sociale a omului, forțele raționale care rezistă vechilor concepții mitice nu mai sunt sigure de ele însele și, în acele momente, ora mitului „bate” din nou.³⁹

Analiza mitului modern oferă ocazia unui paralelism între societățile primitive și cele moderne, cu referire la studiile lui Bronislaw Malinowski. El spune: „Această descriere a rolului magiei și mitului în societatea primitivă se aplică la fel de bine și la stadiile deosebit de avansate ale vieții politice a omului. În situații disperate omul va recurge întotdeauna la mijloace disperate.”⁴⁰

Dar ceea ce este deosebit de interesant la Cassirer este accentul pus pe modernitatea mitului, pe analiza funcționării mitului în contexte sociale și politice, deși tot ca revigorare a primitivismului magic. Mitul este considerat primitiv și magic, într-o mult mai mare măsură decât cvasifilosofic. Rolul filosofic se regăsește repliat în acțiunea de provocare critică a miturilor politice. În acest sens, părerea lui Cassirer potrivit căreia distrugerea miturilor politice este peste puterile filosofiei⁴¹ este bizară prin pesimismul său. Doar dacă nu avem de-a face cu o argumentație extrem de realist-sofisticată, ce propune înțelegerea critică în locul distrugerii miturilor politice. Cassirer evidențiază faptul că mitul este întrucâtva invulnerabil, fiind imun la argumente și imposibil de respins prin silogisme. Iar ce poate face filosofia este să ne ajute să ne înțelegem adversarul. Atunci când am auzit prima oară de mituri politice, spune Cassirer, le-am găsit absurde și inconsecvente, atât de fantastice și de ridicole, încât cu greu s-ar putea cineva hotărî să le ia în serios. Dar acum devine clar pentru toată lumea că ar fi fost o mare greșeală. Concluzia lui Cassirer atenționează că trebuie studiate cu meticulozitate originea, structura, metodele și tehnica miturilor politice,

³⁸ Robert A. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 39.

³⁹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 280.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 279.

⁴¹ *Ibidem*, p. 296.

deoarece trebuie să stăm cu adversarul față în față pentru a-l putea combate.⁴²

Ideologia poate reprezenta sedimentul variat de idei îndatorate universului de procese geopolitice și istorice. Volumul lui Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Iași, Polirom, 2001 cuprinde cercetări referitoare la gândirea politică surprinsă în desfășurarea sa caracteristică din secolele al XIX-lea și XX într-o regiune geopolitică relevantă și pentru România — în regiunile fostului Imperiu Habsburgic, care au devenit state-națiuni după Pacea de la Versailles. Texte fundamentale, concepte, ideologii, relații culturale care au fundamentat opțiunile politice naționale din această zonă se îmbină într-o arhitectonică grăitoare. Astfel, Neumann ajunge la izvoarele romantice ale ideologiei analizând herderianismul ca pe o prefigurare a teoriei etno-naționaliste, căci acesta poate fi o importantă fibră în pânza pe care se profilează specificul unei ideologii etno-naționale românești cuprinzătoare, relevantă pentru fiecare dintre componentele peisajului ideologic românesc contemporan. Și acum, dimensiunea romantică a ideologiei este actuală. Alte „fibre“ sunt țesute prin analiza conceptului de *Mitteleuropa* marcată de cosmopolitismul austriac, dar și de *Volkgeist*-ul prusian, prin investigarea monarhiei austro-ungare și a ambiguității opțiunilor politice maghiare, precum și prin studierea raportului dintre federalism și naționalism în perspectiva evoluțiilor istorice concrete din regiune. Pentru autor, obsesia inteligenței române din perioada interbelică, conferită de specificitatea etno-națională, reprezintă dominantă peisajului ideologic românesc, care s-a perpetuat în conturarea conceptului românesc de stat-națiune și mai apoi, în ideea comunistă, revelând rolul extrem de important al diversității moștenirilor istorico-politice pentru contemporaneitatea ideologică românească. În această perspectivă, se pot înțelege fenomene diverse, cum ar fi, spre exemplu, orientarea naționalistă a dictaturii comuniste din România și cultura civică a Timișoarei din anii dictaturii național-comuniste, precum și schimbările politice din România anului 1989. Peisajul ideologic românesc este marcat de aspirații contradictorii, de înțeles în raport cu inconstanțele interferenței valorilor centrale, sud-est și est-europene, precum și, în viziunea mea, de necesitatea unei mai mari expunerii la valențele reformatoare ale ideologiilor mai noi, de tip ironist, feminist, ecologist etc.

⁴² *Ibidem*.

1.2. Dimensiunea reformatoare a ideologiei politice

„Povestea“ ideologiei nu începe și nici nu se termină cu abordarea marxistă (sau cu cea gramsciană, întrucâtva înrudită), deși această interesantă abordare oferă un fundal ideal pentru evidențierea potențialului reformativ al ideologiei.⁴³ Accentul excesiv pus pe aspectele hegemonice și de dominație ale ideologiei (adică, accentual pus pe efectele ideologiei), precum și cel pe observația că naturalizarea ideologiei, prezentarea acesteia ca simț comun sau ca bun simț, este ceea ce o face eficientă (adică, accentul pe metodă), ascunde întrucâtva accentul pus pe faptul că ideologiile relatează despre modul în care societatea *ar trebui* să funcționeze, oferind un proiect și un țel. Ca urmare, atunci când accentul investigației este plasat pe țelurile ideologiei avem de-a face cu explorarea unei dimensiuni etice a ideologiei, care se dovedește interesantă prin potențialul său reformativ.

În acest sens este interesantă raportarea ideologiei la utopie.⁴⁴ După cum observa și Mannheim, un bun punct de plecare în această discuție este acela că dacă ideologia se deghizează în simț comun aceasta are și dezavantajul de a trebui să se diferențieze de noțiunea comună de minciună. O primă semnificație a ideologiei este subiectivă, asociată atitudinii sceptice față de ideile și reprezentările oponentului nostru care, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, distorsionează natura reală a unei situații, ce n-ar mai fi în acord cu interesele sale dacă ar fi prezentată în mod onest. Dacă vorbim despre un grup și nu despre un subiect semnificația ideologiei câștigă în complexitate, prin relaționarea cu situațiile istorice, politice și sociale concrete, cu tendințele și interesele marilor grupuri, dar nu se îndepărtează dramatic de această accepțiune. Iar această accepțiune este ceea ce apropie ideologia de utopie.

După Mannheim, avem de-a face cu o stare de spirit utopică atunci când o evaluăm ca incongruentă cu starea realității în contextul căreia apare. Caracteristica de incongruență poate fi apreciată cu ușurință, deoarece fie în experiență, fie în gândire, fie în practică, sau în toate acestea la un loc, starea mentală în chestiune este orientată către obiecte, fenomene etc. care nu există în situația concretă. Dar poate că nu orice stare de spirit care se îndepărtează de realitate și o transcende

⁴³ Și, mai precis, pentru evidențierea potențialului reformativ al unor anumite ideologii, pe care le vom aborda în continuare, în capitolele studiului de față.

⁴⁴ Comentariile se raportează la lucrarea Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt, Brace, London, Routledge & Kegan Paul, 1954, pp. 49-60 și pp. 173 *sqq.*

trebuie să fie în mod necesar și utopică, ci doar acelea care tind să des-trame, fie parțial fie total, ordinea predominantă a lucrurilor la acel moment. Toate celelalte, care transcend ideatic realitatea dar se bazează pe ordinea existentă a lucrurilor, pe care și tind să o speculeze, sunt ideologice spune Mannheim. De aceea reprezentanții unei ordini date nu au adoptat întotdeauna o atitudine ostilă față de orientările care transcend ordinea existentă, preferând controlul asupra acestora, pentru a se asigura că nu se pot realiza în contextul ordinii existente. Delimitate într-o lume dincolo de istorie și societate, acestea nu pot afecta *status quo*-ul.

Apoi Mannheim structurează schimbările de configurație ale mentalității utopice în relație cu stadiile timpurilor moderne: anabaptismul, ideea liberal-umanitară⁴⁵, ideea conservatoare și utopia comunist-socialistă. Nu diversitatea programelor politice reprezintă interesul analitic principal al lui Mannheim, ci anumite modele structurale profunde, care îl determină, spre exemplu, să considere nazismul un tip german de fascism.

Spre deosebire de Mannheim, consider că ideologia conține în sine o dimensiune utopică, nefiind orientată exclusiv spre menținerea *status quo*-ului, incluzând un demers de proiectare a viitorului, de recomandare a societății bune, sau de criticare a societății existente. Prin demersul de proiectare a viitorului demersul ideologic este utopic și în sensul argumentat de Mannheim, dar și în sensul în care utopia în sine reprezintă un proiect reformator, după cum explică pe larg Krishan Kumar în lucrarea sa *Utopianism*.⁴⁶

⁴⁵ În ceea ce privește studiul de față, ideea liberal umanitară își va găsi ecouri și va fi dezvoltată în special la Richard Rorty.

⁴⁶ K. Kumar, *Utopianism...* „Utopia“, un termen mai degrabă vag, cu semnificația de „societate bună“ și de „vremuri bune“ totodată, tronează peste zona mitică a milenului glorios, a paradisului pierdut și a celui regăsit. Cartea este o pledoarie pentru a o recupera în calitate de tradiție specifică occidentală de gândire socială și politică ce antrenează concepte moderne precum putere, inegalitate, democrație sau știință. Utopia inventată de More nu este doar un stil literar, o fantezie sau o proiecție a dorințelor, ci are o factură modernă în calitatea sa de concepție critică asupra dilemelor societății moderne și a posibilităților umane, adică de proiect. În acest sens ajunge autorul să discute și socialismul și cea mai influentă formă de socialism, adică marxismul. Nu voi relua aici deosebit de interesanta arhitectonică a ideilor lui Kumar, deoarece reprezintă totuși o îndepărtare de miezul problemei abordate. Totuși, motivul pentru care fac referire la această lucrare este în mod special această idee de utopie văzută ca proiect, ce poate fi interpretată și pe care o interpretez în legătură cu finalități de dezvoltare a ființei umane, un filon etic pe care îl explorez în această lucrare la R. Rorty și S. Critchley, precum și în perspectiva „utopiilor“ feministe și ecologiste.

Pentru a înțelege ideologiile în dimensiunea lor reformatoare, trebuie înțeleasă articularea dintre ideologie și discurs, pe de o parte, și faptul că omul este o ființă identitară și, prin aceasta, ideologică, pe de alta.

Omul și, la alt nivel, societatea din care face parte, nu poate exista fără a hotărî cum și ce (se) vorbește, sensul cuvintelor și puterea lor. Olivier Reboul⁴⁷ arăta că tocmai aceasta este și natura constrângerilor ideologice. Mai mult: „Cuvântul ideologie face el însuși parte din limbajul ideologic în sensul că este încărcat de o anumită conotație și semnifică realitățile cele mai diferite după punctul de vedere al celui care îl utilizează”.⁴⁸ Altfel spus, cum observa Raymond Aron, ideologia este „ideea adversarului meu”.⁴⁹ Ca tip de gândire, dar și ca tip de discurs, ideologia este partizană, colectivă, disimulatoare, rațională și situată în slujba puterii. Ideologia este o disimulare a sacrului, cealaltă fațetă, în afară de naturalizare, de autoprezentarea sa ca fapt, fenomen, lucru „natural, observată de P. Bourdieu, care dă seama pentru seducția și eficiența ideologică. În calitate de disimulare a sacrului, ideologia are puterea specială de a identifica drept sacrilegiu tot ce atentează la putere și drept sacrificiu obediența față de putere, care trebuie să meargă până la moarte”.⁵⁰ Aici regăsim și o sursă a maniheismului ideologic.

Michel Foucault în *Ordinea discursului* interpretează relația dintre ideologie și discurs indicând spre neliniștea și amenințarea implicate de activitatea discursivă, care lasă să se întrevadă „lupte, victorii, suferințe, dominații și servituți ascunse în atâtea cuvinte tocite de îndelungata lor folosire”.⁵¹ Așadar, ideologia este importantă ca sursă de semnificație, iar acest lucru se poate observa din relaționarea dintre ideologie și discurs.

Dar tot o sursă de semnificație, chiar și mai profundă, este și identitatea. Identitatea este un proces de construire de semnificație pe baza unui atribut cultural sau a unui set de attribute culturale, un proces de individuație pe care îl consider într-o măsură mai mare sau mai mică ideologic, deoarece nu există individuație fără o poziționare social-politică, uneori însoțită de o precizare de interese (personale sau de grup,

⁴⁷ Reboul Olivier, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980, p. 15-16, tr. ns.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁹ R. Aron, *Démocratie et totalitarism*, Paris, Gallimard, 1965, p. 4.

⁵⁰ Reboul Olivier, *op. cit.*, p. 31.

⁵¹ Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de Ciprian Tudor, București, Eurosorg & Book, 1998, p. 15.

de gen sau culturale, sociale, politice și economice), de însușirea unor atitudini, de împărtășirea fie ea și incipientă sau neconștientizată pe deplin a unui proiect sau țel ce animă interese de tot felul.

Identitatea și ideologia sunt puternic corelate în viața social-politică a indivizilor. Dar, mai întâi, câteva considerații despre identitate și semnificație. Manuel Castells face o interesantă corelație între identitate și semnificație în *The Power of Identity*.⁵² El arată că identitatea reprezintă sursa de semnificație și experiență pentru ființele umane. Semnificația este definită de acest autor ca o identificare simbolică a scopului acțiunii individuale sau colective de către actorul social. Mai mult, Castells vede semnificația organizată în jurul unei identități primare care se susține în spațiu și timp și în cadrul rețelei sociale. În acest sens, el reamintește cuvintele lui Craig J. Calhoun, care spunea despre cunoașterea de sine că reprezintă întotdeauna o construcție, chiar dacă pare a fi o descoperire (și niciodată nu se poate discerne perfect de pretențiile de a fi cunoscut în modalități specifice de către ceilalți).⁵³ Identitatea este descrisă și argumentată ca proces de contruire de semnificație în baza unui atribut cultural, sau a unui set de astfel de atribute, identitatea având prioritate asupra altor surse de semnificație. Atât actorii individuali cât și cei colectivi pot avea identități plurale, fie datorită internalizării și folosirii în individuație a mai multor roluri social-politice, fie datorită multitudinii de „materiale de construcție” folosite în construirea identității: „Construirea identităților folosește materiale de construcție preluate din istorie, geografie, biologie, instituții productive și reproductive, din memoria colectivă sau din fanteziile private, din mecanismele de putere și revelațiile religioase. Dar, indivizii, grupurile sociale și societățile procesează toate aceste materiale și le rearanjează semnificațiile, potrivit detrmnărilor sociale și proiectelor culturale înrădăcinate în structura lor socială și în contextul spațiu-timp specific lor”.⁵⁴

Continuând argumentele expuse de pe tema corelației dintre identitate și semnificație, consider că această corelație poate fi extinsă aici în sensul unei relaționări triadice biunivoce: identitate-semnificație-ideologie. Triadică, deoarece construcția socială a identității are loc într-un context întotdeauna marcat de relații de putere, ceea ce implică un context ideologic și recomandă ideologia printre „materialele de construc-

⁵² Manuel Castells, *The Power of Identity*, Blackwell Publishing, 2004, p. 6.

⁵³ Craig J. Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Blackwell Publishing, 2007, p. 9-10.

⁵⁴ Manuel Castells, *op. cit.*, p. 7.

ție“ ale individuației identitare. Biunivocă, deoarece identitatea presupune modelarea individualității unui actor social-politic prin internalizarea unei semnificații, care este cu necesitate ideologizată și ideologizantă. Determinațiile ubicue ale relațiilor de putere conferă acest tip de conotație ideologică semnificației. Ca urmare, ideologia sau ideologiile internalizate în procesul de naturalizare al ideologiei despre care vorbea Pierre Bourdieu modelează ideologic semnificația sau semnificațiile, și deci identitatea sau pluralitatea de identități ale actorului în cauză. În consecință, aceste trei elemente se influențează reciproc.

Cu această precizare, putem vorbi despre trei forme identitar-ideologice. În primul rând, identitatea și ideologia legitimizează, care ar putea fi datorată, pe de o parte, așa cum precizează și Castells, instituțiilor dominante din societate și statul național, pentru a-și extinde și raționaliza dominația asupra actorilor sociali, sau, pe de altă parte, după părerea mea, unor interese de schimbare socială și emancipare (în special în ceea ce privește indivizii). În al doilea rând, se poate vorbi despre o identitate și o ideologie de rezistență generate de actorii marginalizați și devalorizați prin logica instituțiilor sociale și naționale dominante, actori care construiesc semnificații și identități de rezistență, supraviețuire sau revoluționare, diferite sau chiar opuse celor permise de instituțiile dominante ale societății și statului. În fine, în al treilea rând, putem discerne identități și ideologii proiect construite pentru a redefini poziții social-politice căutând să transforme structura socială. Feminismul care apără identitatea și drepturile femeilor este astfel considerat un feminism de rezistență, pe când acel feminism care pune la încercare structura patriarhală a societății și familia patriarhală și prin acestea bazele structurii de producție, de reproducere, de sexualitate și personalitate pe care s-au întemeiat societățile tradiționale, devine un feminism-proiect, sau, în termenii acestui studiu, o ideologie și identitate reformatoare.

După cum se poate observa, toate aceste forme identitare și ideologice sunt împletite cu primul, după cum toate acestea au nevoie de legitimare. Atât „cristalizarea“ identitară, cât și cea ideologică au nevoie de raționalizarea legitimizează pentru a fi eficiente, atât la nivel simbolic-politic, cât și la nivel social. În acest context, și cu aceste observații, ideologiile reformatoare reprezintă un proiect care trebuie legitimat pentru eficientizare, dar nu întotdeauna acestea sunt neapărat și un proiect de cucerire a puterii politice.

Capitolul 2

IDEOLOGIILE REFORMATOARE ALE CONTEMPORANEITĂȚII — UN PEISAJ DIVERS

2.1. Teoria discursivă

Teoria discursivă schimbă perspectiva asupra „luptei de clasă“, multiplicată într-o pluralitate de lupte discursive și reprezintă o valorificare creativă a conceptului de hegemonie. Ernesto Laclau și Chantal Mouffe poziționează conceptul de hegemonie ca „mișcare strategică complexă, ce necesită negocierea între suprafețe discursive mutual contradictorii“. ⁵⁵ Domeniul conceptului de hegemonie este unul dominat de categoria de articulare de elemente ideologice a căror identitate poate fi identificată separat. Articularea de elemente ideologice este o practică și nu denumirea unui anumit complex relațional. Aceste elemente ideologice cu care operează practicile articulatorii sunt elementele unor totalități structurale sau organice descompletate, o descompletare ce poate fi mai bine înțeleasă în perspectiva generației romantice, a generației *Sturm und Drang*-ului, care căuta cu febrilitate o unitate pierdută, o nouă sinteză care ar fi putut permite depășirea a tot ceea ce este divizat. Chiar noțiunea de om ca expresie a unei totalități sau a unei integralități particulare trebuie să depășească o serie întreagă de concepții duale stabilite odată cu raționalismul secolului al VII-lea: trup/suflet, rațiune/sentimente, gândire/simțire. Apoi, hegelianismul și marxismul sunt abordate din perspectiva contribuției în gândirea dialectică și în introducerea elementelor care explică faptul că „raționalitatea istoriei poate fi afirmată numai cu prețul introducerii contradicției în câmpul rațiunii“. ⁵⁶ Atât Hegel, cât și Marx sunt valorificați ca precursori ai elementelor teoretice reprezentate de „anta-

⁵⁵ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 2nd edition, London, Verso, 2001, p. 93.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 95.

gonism“ și „articulare“ pe care se întemeiază teoria discursivă despre societate.

Astăzi însă: „Nu există un spațiu sudat care să fie particular și specific pentru «societate», din moment ce societatea însăși nu are esență”.⁵⁷ Autorii consideră că în cazul societății ca sistem de „mediații” avem de-a face cu un sistem de tranziții logice în care relațiile dintre obiecte sunt concepute ca și cum ar urma o relație între concepte. Într-o altă concepție, în care înțelegem prin societate diverse ordini sociale, precare și contingente, se evidențiază caracterul nonnecesar (contingent) al relațiilor dintre elemente, afirmând în același timp și caracterul precar al oricărei identități ale cărei elemente nu pot fi fixate, la modul absolut, în sensul literal al termenului, putând fi numai „articulate”. Practica articulatorie este ceea ce constituie și organizează relațiile sociale. „Putem vorbi astfel despre complexitatea și fragmentarea în creștere care sunt marcante în societățile industriale avansate — nu în sensul că *sub specie aeternitatis*, acestea sunt mai complexe decât societățile mai timpurii; ci în sensul că sunt construite în jurul unei asimetrii fundamentale. Aceasta este asimetria dintre o proliferare crescândă a diferențelor — un surplus de semnificație a «socialului» — și dificultățile întâmpinate de orice discurs care își propune să fixeze aceste diferențe ca momente ale unei structuri articulatorii stabile”.⁵⁸

Conceptul de hegemonie este elaborat de Laclau și Mouffe pornind de la categoria de *articulare*. Se abordează: posibilitatea specificării elementelor care intră într-o relație articulatorie și determinarea specificității momentului relațional care se referă la această articulare.

Rezumând o complexă și minuțioasă construcție ideatică, genealogia conceptului de articulare pornește de la noțiunea de totalitate de la Hegel, în raport cu care s-a diferențiat concepția de societate ca „întreg complex și structurat”, concepție inerentă procesului de „supradeterminare” de la Althusser. Autorii arată originea conceptului de supradeterminare din psihanaliză, la Freud, unde este un tip de fuziune din câmpul simbolisticii, ce produce o pluralitate de semnificații. La Althusser, tot ceea ce există în domeniul social, mai larg decât cel al simbolisticii, este supradeterminat, iar socialul se constituie într-o ordine simbolică. Ca urmare, deoarece nu există două planuri, cel al esențelor și un altul, al aparențelor, nu mai există nici „posibilitatea de a fixa un sens literal *ultim* pentru care simbolicul să fie un plan secund,

⁵⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁵⁸ *Ibidem*.

derivat, al semnificației. Societatea și agenții sociali sunt lipsiți de orice esență, iar regularitățile pe care le prezintă sunt numai forme relative și precare de fixitate care însoțesc stabilirea unei anumite ordini. Această analiză se pare că a deschis posibilitatea elaborării unui nou concept de articulare, care să pornească de la caracterul supradeterminat al relațiilor. Dar acest lucru nu s-a întâmplat. Conceptul de supradeterminare a tins să dispară din discursul althusserian, și o închidere crescândă a dus la instalarea unei noi variante de esențialism. Acest proces începuse deja în «On the Materialist Dialectic» și a culminat în *Reading Capital*.⁵⁹

Conceptul de articulare iese din sfera paradigmei raționaliste althusseriene. Acest concept ajută înțelegerea caracterului divers și heterogen al luptei de clasă, spre exemplu, al trecerii de la un mod de producție la altul al neconcordanțelor dintre varietatea identitară a claselor sociale și logica unui mod de producție sau al altuia. Autori ca Barry Hindess sau Paul Hist sunt citați pentru renunțarea la conceptul de mod de producție ca „obiect legitim al discursului marxist”. Aceștia ajung să interpreteze articularea existentă într-o societate astfel: „Formațiunea socială nu este o totalitate guvernată de un principiu organizator, fie acesta determinare, cauzalitate structurală sau orice altceva. Trebuie concepută constând dintr-un set de relații de producție împreună cu formele economice, politice și culturale în care sunt asigurate condițiile lor de existență.”⁶⁰

Pe scurt, teoria discursivă asupra societății, așa cum este elaborată de Laclau și Mouffe, se diferențiază major atât față de naivitatea socialismului științific, cât și față de paradigma raționalistă din științele social-politice (sau de „fixitatea paradigmatică a unui orizont ultim al teoriei”⁶¹). Agenții sociali nu sunt perfect constituiți în jurul intereselor, lupta pe care aceștia o poartă nu este definită de niște parametri transparenți, lesne de identificat. Pe acest fundament, autorii numesc *articulare* „orice practică ce stabilește o relație între elemente, astfel că identitatea lor este modificată ca rezultat al practicii articulatorii”⁶².

Cu privire la coerența formației discursive, aceasta este considerată în termenii lui Foucault regularitate în dispersie, ca o configurație fără un „punct” de referință ce poate fi concepută, semnificată, ca o totalitate din perspectiva unui context extern. Este respins principiul unifi-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 101.

⁶¹ *Ibidem*, p. 105.

⁶² *Ibidem*.

cator al formațiunii discursive. Într-o totalitate discursivă articulată fiecare element ocupă o poziție diferită, sau fiecare element este redus la un „moment“, identitatea este relațională și toate relațiile au un caracter necesar. „Momentele“ acestea au doar valoare de reper pentru înțelegerea construcției teroretice. Formațiunea discursivă nu este nicio dată complet închisă, fiind articulată dar contingentă. Momentele sunt „cât pe ce realizate“. Sunt doar parțial realizate, într-o totalitate parțială, nesaturată, ce permite alte articulări.⁶³

Cu privire la dimensionarea discursivității, Laclau și Mouffe resping distincția dintre practici (și obiecte) discursive și nondiscursive. Fără a intra aici în elaborarea unei teorii despre discurs, trebuie precizate două aspecte: orice obiect este constituit ca un obiect discursiv, căci toate sunt dependente de o condiție discursivă de emergență și orice fel de distincție între ceea ce sunt de obicei numite aspectele lingvistice și comportamentale ale practicii sociale este fie incorectă, fie se poate plasa ca o diferențiere din cadrul producției sociale de semnificații, care este „structurată sub forma unor totalități discursive“⁶⁴. Foucault, de a cărui concepție se apropie foarte mult, a păstrat această distincție argumentând-o, spun autorii, tot în termenii practicii discursive. Foucault dă exemplul medicinei clinice. Instituțiile, tehnicile și organizarea productivă implicate sunt doar aparent nondiscursive deoarece sunt structurate prin același sistem, în interiorul sistemului ca și obiectele, ca relații între obiecte, care analizate se dovedesc de natură discursivă, „sunt într-un sistem de relații care nu este «cu adevărat» dat sau constituit *a priori* și dacă există o unitate, dacă modalitățile de enunțare pe care le folosește sau pe care le ocazionează, nu sunt pur și simplu juxtapuse de o serie de contingente istorice este pentru că face în mod constant uz de acest grup de relații“⁶⁵. Conform logicii proprii argumentului lui Foucault, discursul clinic, chiar și cel instituțional, presupune o articulare de elemente, iar aceste elemente pot fi modificate, măcar parțial, prin articulare, în identitatea lor.

Faptul că se respinge distincția dintre practici (și obiecte) discursive și nondiscursive nu este și o negare a lumii care există dincolo de gân-

⁶³ Cititorul poate face o paralelă cu idea lui Constantin Noica despre comunicarea care continuă în virtutea existenței unui „rest“. Jocul dintre ceea ce este spus, așadar articulat, și ceea ce rămâne nespus și nu ajunge să constituie un „moment“, în termenii acestor autori, menține comunicarea deschisă, flexibilă, inefabilă, dar și contingentă.

⁶⁴ E. Laclau, C. Mouffe, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁵ M. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, Londra, 1972, pp.53-54, apud E. Laclau, C. Mouffe, *op. cit.*, p. 107.

dire. „Un cutremur, sau căderea unei cărămizi, este un eveniment care există cu siguranță, în sensul că are loc aici și acum, în mod independent de voința mea. Dar dacă specificitatea lor ca obiecte este construită fie în termeni de «fenomene naturale», fie ca «expresie a mâniei lui Dumnezeu», depinde de structurarea unui câmp discursiv“. Ceea ce este negat nu este că asemenea obiecte există în lumea exterioară în raport cu gândirea, ci aserțiunea destul de diferită că ele se constituie ca obiecte în afara condiției discursive de urgență.

Împotriva prejudecății despre caracterul *mental* al discursului, autorii susțin caracterul *material* al fiecărei structuri discursive. Pentru autori, a susține caracterul *mental*, implică și acceptarea unui domeniu obiectiv exterior oricărei „intervenții discursive“ și un discurs care este o expresie pură a gândirii, dihotomie pe care gândirea contemporană o amendează. Se argumentează că teoria actelor de vorbire a demonstrat caracterul performativ al acestor acte. Apoi, alt argument, jocurile de limbaj, la Wittgenstein interconectează limbajul și acțiunile într-o totalitate de neseparat. De altfel, „joc de limbaj“ din terminologia lui Wittgenstein este echivalentul noțiunii de „discurs“ din terminologia lui Ernesto Laclau și Chantal Mouffe. În identitate relațională cu anumite elemente lingvistice nu este (doar) ideea de cărămidă care cade (conform exemplului din paragraful anterior), ci chiar acea cărămidă materială, concretă, anume. Pozițiile diferențiale discursive arată o dispersie a elementelor materiale.

Mai multe observații trebuie enunțate explicit. După Mouffe și Laclau, caracterul material al discursului nu poate fi unificat în experiența sau conștiința unui subiect fondator. De aceea, diverse poziții ale subiectului apar dispersate într-o formațiune discursivă oarecare. Practica articulării presupune atât fixarea, cât și dislocarea unui sistem de diferențe și nu poate consta din fenomene pur lingvistice. Această practică „trebuie să străbată întreaga densitate materială“⁶⁶ a diverselor „instituții, ritualuri și practici prin care este structurată o formațiune discursivă. Recunoșterea acestei complexități, a acestui caracter discursiv începe să traseze o cărare mai puțin frecventată de pe terenul teoretizării marxiste. Forma sa caracteristică a fost afirmarea progresivă, de la Gramsci la Althusser, a caracterului *material* al ideologiilor, în măsura în care acestea nu sunt simple sisteme de idei, ci sunt întrupate în instituții, ritualuri și așa mai departe“⁶⁷. Autorii remarcă faptul că ceea ce a devenit un obstacol pentru teoretizarea acestei obser-

⁶⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁶⁷ *Ibidem*.

vații a fost conceptualizarea domeniului ideologiilor, a formațiunilor gândite până acum sub umbrela conceptului de „suprastructură“. Rolul unificator al clasei muncitoare elaborat de Gramsci, sau cerințele funcționale ale logicii reproducerii propusă de Althusser nu mai sunt acum chiar atât de importante odată cu abandonarea presupunerilor esențialiste și cu definirea categoriei de „articulare“ ca practică discursivă ce nu are un plan de constituire care să fie anterior sau exterior dispersiei elementelor articulate.

Cu privire la deschiderea sau închiderea pe care le prezintă o formațiune discursivă, discursul este conceput la acești autori ca o forță reală care contribuie la modelarea și constituirea relațiilor sociale. Este înlăturată dihotomia dintre discursiv și extradiscursiv, ceea ce conduce la abandonarea dihotomiei dintre gândire și realitate. Categoriile discursive sunt concepute ca niște categorii relevante pentru constituirea relațiilor sociale, iar câmpul acestora este lărgit. „Sinonimia, metonimia, metafora nu sunt niște forme de gândire care adaugă un sens secundar unuia primar, la o realitate literală constitutivă a relațiilor sociale; în schimb, acestea sunt parie chiar din terenul primar în care se constituie socialul. Respingerea dihotomiei gândire/realitate trebuie să meargă împreună cu regândirea și intercorelarea categoriilor care au fost până acum considerate exclusive unele pentru altele“. ⁶⁸

Tranziția la această „totalitate relațională“ așa cum se prezintă discursul în viziunea lui Mouffe și Laclau nu există în forma unei „*pozitivități date și delimitate*“ având o „logică relațională incompletă și străbătută de contingentă“. ⁶⁹ Practica articulatoare este posibilă, explică autorii, tocmai pentru că există acest *no man's land* al tranziției mereu incomplete dintre „elemente“ discursive și „momente“ discursive. Ca o consecință, nicio identitate discursivă nu este pe deplin protejată de un exterior discursiv care „o deformează și o împiedică să devină pe deplin suturată. Atât identitățile, cât și relațiile își pierd caracterul necesar. Ca ansamblu structural sistematic, relațiile sunt incapabile să absoarbă identitățile; dar cum identitățile la rândul lor sunt pur relaționale, acesta nu este decât un alt mod de a spune că nu există identitate care să poată fi pe deplin constituită.“ ⁷⁰ În consecință literalitatea, sau sensul literal, este prima dintre metafore. Iar în această perspectivă „societatea“ nu este un obiect discursiv valid, neputând fi redusă nici la exterioritatea unui sistem fix de diferențe, nici la interioritatea unui

⁶⁸ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 111.

astfel de sistem fix. „*Acest câmp al identităților care nu reușește niciodată să fie pe deplin fixat este câmpul supradeterminării.*”⁷¹

Ca sistem de „entități diferențiate”, discursul există ca o limitare parțială a unui „surplus de semnificație”, care îl subminează, și nu poate fi la modul absolut nici fixat nici nefixat. Surplusul de semnificație este tocmai terenul pentru constituirea oricărei practici sociale, acesta fiind așadar însuși „*câmpul discursivității*”.

Un astfel de surplus de semnificație este și antagonismul. „Antagonismul, departe de a fi o relație obiectivă, este o relație în care sunt arătate limitele oricărei obiectivități — în sensul în care Wittgenstein obișnuia să spună că ceea ce nu poate fi spus poate fi arătat. Dar dacă, așa cum s-a demonstrat, socialul există numai ca un efort parțial de construire a societății — adică este ca un sistem obiectiv și închis de diferențe — antagonismul, ca martor al imposibilității unei suturi finale, este «experiența» limitei socialului. În fapt, antagonismele nu sunt *interne*, ci *externe societății*; sau, mai degrabă, antagonismele constituie limitele societății, imposibilitatea acestora de a se constitui pe deplin”.⁷² În totalitatea discursivă, există întotdeauna unele forme discursive care, prin echivalență⁷³, anulează pozitivitatea obiectului și dau o existență reală negativității ca atare. Negativitatea este la acești autori o imposibilitate a realului. Deoarece socialul este penetrat de negativitate (prin antagonism) nu ajunge la statutul de transparență, iar obiectivitatea identităților sale este în permanență subminată.⁷⁴

În acest sens, autorii Laclau și Mouffe se înscriu pe linia filosofiei contemporane de la Heidegger, la Wittgenstein și Derrida: orice obiect are caracter discursiv, dar este imposibil pentru orice discurs să implementeze o structură definitiv „săturată”.

Autorii arată că orice discurs este constituit ca o tentativă de a domina câmpul discursivității, de a opri fluxul diferențierilor și de a construi un centru. Vom numi punctele discursive privilegiate pentru această fixare parțială *puncte nodale*. Laclau și Mouffe amintesc faptul

⁷¹ *Ibidem*, subl. autorilor.

⁷² *Ibidem*, p. 125.

⁷³ Într-un lanț de echivalențe, diferențele se anulează unele pe altele pentru că sunt folosite să exprime ceva identic ce le susține pe toate. Laclau și Mouffe dau exemplul unei țări colonizate unde prezența puterii dominante este evidențiată de factori diferiți (diferențe) cum ar fi: diferențe de îmbrăcăminte, de limbă, de culoare a pielii, de obiceiuri. Deși diferite între ele, toate acestea sunt echivalente prin referința lor comună la ceva extern, ca indexuri ale puterii colonialiste, în exemplul dat. Vezi E. Laclau și C. Mouffe, *op. cit.*, p. 127 sqq.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 128-129.

că Lacan insista de asemenea supra acestor fixări parțiale, prin conceptul său *points de capiton*, adică, niște semnificanți privilegiați care fixează semnificația într-un lanț de semnificare. Ei subliniază că această limitare a productivității lanțului de semnificare stabilește pozițiile discursive care fac predicția posibilă — un discurs incapabil de a genera vreo fixitate este discursul psihoticului.⁷⁵ „*Practica articulării, ca urmare, constă în construirea unor puncte nodale care fixează în mod parțial semnificația; iar caracterul parțial al acestei fixări decurge din deschiderea socialului, care, la rândul său, este rezultatul înundării constante a fiecărui discurs de către infinitul câmpului discursivității*”.⁷⁶

Un tip de articulare este teoretizată în lucrarea *Zăbovind în negativ*, care este rezultatul tuturor preocupărilor autorului privind psihanaliza și critica ideologiilor, o lucrare structurată în trei părți: „*Cogito: Golul numit subiect*”, „*Ergo: Nonsequitur-ul dialectic*” și „*Sum: Bucla jui-sării*”. Prima parte tratează relația dialectică dintre subiect și obiect dintr-o perspectivă filosofică, în contextul mai larg al unei discuții cu accente psihanalitice despre subiectivitate. Subiectivitatea este, după Žizek, în continuă prefacere, posibil de surprins și de analizat doar prin ipostazele sale, mereu încercând să corespundă unui element întrucâtva mai stabil, și anume percepția de sine. Contextul acestei discuții este lacanian. Jacques Lacan (1901-1981), psihanalistul francez care se revendică a fi un continuator al lui Freud, își transcende domeniul și „îl deschide” influențelor concepției structuraliste despre limbaj, așa cum este dezvoltată de către Ferdinand de Saussure. Teza lacaniană fundamentală susține că Inconștientul (partea cea mai profundă a conștiinței, ce face legătura cu somaticul) este structurat ca un limbaj. În lucrările lacaniene un alt nivel al conștiinței este Imaginarul. În acest context, este important în gândirea sa așa-numitul „stadiu al oglinzii”, în care copilul între șase și doisprezece luni își constituie fragedul ego printr-o primă reprezentare a sa, prin oglindire, ca întreg, însă și ca o imagine „a celui-lalt”. De aici o serie de relații imaginare și identificări imaginare sunt „articulate” prin limbaj, unde transpar și relațiile dintre semnificație și falus, înțeles de Lacan ca un semnificant al dorinței „celui-lalt”. Perspectiva generală deschisă asupra dorinței se precizează în lucrările sale în sensul că orice dorință apare ca fiind dorința obiectului pierdut (*objet petit a*). Acest „a” este inspirat de prima inițială a cuvântului franțuzesc „l'autre”, deși nu este vorba despre celălalt sex, ci

⁷⁵ *Ibidem*, p. 112.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 113.

despre „celălalt al dorinței“. Structura lacaniană este completată de Real. Pentru Lacan, Realul nu este pur și simplu realitatea, ci ceea ce scapă ordinii simbolice, legitimizează și legiferante a limbajului, ceea ce este imposibil, de nereprezentat. Realul lacanian este situat dincolo de registrul simbolic (și desigur și de cel imaginar) și este mai degrabă un domeniu al psihozei, decât un domeniu al realității în sensul curent al noțiunii.

Critica ideologiei este o manieră de confruntare, înfruntare și chiar provocare a „fanteziei sociale“.⁷⁷ Pentru a începe explicația, *Zăbovind în negativ* urmărește sensurile paradoxale ale dispariției comunismului, pornind de la clarificările lacaniene ale noțiunilor de „subiect“ și „identitate“, pe care le pune în relație cu ideologia și Celălalt — aici Celălalt este (și) puterea — construind pe baze solide de ontologie politică lacaniană antifundamentalistă. Pe de o parte, „(...) prin intermediul acțiunii sale de a modela obiectele subiectul se actualizează, «se schimbă în obiect»; capătă o existență independentă de Interioritatea sa subiectivă sub masca formei umane a obiectelor din jurul său“, ceea ce descrie trecerea de la o rațiune care observă, la „Rațiunea activă“. Pe de altă parte: „Prin intermediul trecerii de la frenologie la «Rațiunea activă», subiectul amână pur și simplu întâlnirea cu (...)Realul.“⁷⁸

„Locul“ subiectului este tocmai „fisura“ din substanța universală, adică, în registrul Realului, freudian-lacanian, subiectul se sustrage experienței noastre, fiind mereu capturat retroactiv, printr-un exercițiu de reconstrucție ulterioară. Subiectul este reconstruit așadar prin gândire, selectare, interpretare și memorie — este un „mediator disparent“. Ca urmare, *cogito ergo sum* este îmbrățișat și de către autorul lucrării, într-un sens lacanian — acolo unde gândesc, nu sunt. Altfel spus, alegerea gândirii presupune pierderea ființei (gândire în sens kantian, ca formă pură a apercepției și în sensul cartezian în care temelia subiectului este chiar excluderea gândirii, în același timp). De aici, apare conceperea gândirii ca pe o alegere care alungă ființa, precum și conceperea ființei ca pe o alegere care alungă gândirea în Inconștient.

Abordarea lacaniană îi oferă lui Žizek cadrul unei perspective diferite asupra ideologiei. Așadar, dacă la Althusser identificarea simbolică ce se petrece în sânul mecanismului ideologic este tocmai faptul că subiectul se recunoaște în acea chemare, abordare, de tip ideologic, la

⁷⁷ Vezi și Jason Glynos, „The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology“, *Journal of Political Ideologies*, vol. 6, nr. 2, 2001, pp. 191-214.

⁷⁸ Slavoj Žizek, *Zăbovind în negativ: Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, București, Editura ALL EDUCATIONAL, 2001, p. 34.

Zizek, via Lacan, apare un element suplimentar. Identificarea simbolică n-ar putea avea loc dacă subiectul n-ar veni în întâmpinarea chemării ideologice, și el este la orice moment, din perspectivă lacaniană, nu un subiect ci doar o „poziție“, sau ipostază, specifică subiectului, ipostază veșnic generatoare de nesiguranță. Gestul, „mișcarea“ de identificare anticipată (simbolică, ideologică) soluționează această nesiguranță a individului, restabilindu-i statutul față de Celălalt (puterea) — într-adevăr, individul se recunoaște în și se proclamă una cu o chemare ideologică pentru a evita posibila sa eliminare din comunitatea ideologică. Pe de altă parte, mișcarea de anticipare justifică și legătura indestructibilă dintre ideologie, actele comise în numele ideologiei și sensurile lor împrumutate din timpul viitor. „Comunistul stalinist care rămâne prins într-un cerc vicios justificându-și actele prezente, inclusiv sacrificiul a milioane de vieți, prin raportare la un paradis comunist viitor, făurit prin aceste acte, comunistul care citează consecințe viitoare benefice pentru a răscumpăra atrocitățile prezente, nu face decât să pună în lumină structura temporală de la baza sensului ca atare.“⁷⁹ În concluzie, subiectul este zăbovire în negativ, adică printre ipostazele sale, pentru a se putea reconstitui, fie prin identificări retroactive, fie prin identificări anticipative (și ideologice).

Paralelismul hegelian-lacanian este pus în slujba înțelegerii aprofundate a subiectului și a ființei. Interesant este mai ales paralelismul dintre triada lacaniană *nevoie-cerere-dorință* și *negarea-negației*, hegeliană. Observația lacaniană este că nevoia (de apă, hrană, etc.) nu poate fi satisfăcută total, deoarece nu implică doar satisfacerea unei cereri, ci și a unei dorințe (de dragoste, atenție, etc.) ce înlocuiește anularea nevoii (devenind *objet petit a*) ca în mecanismul *teză-antiteză-sinteză*. Aici Zizek îl contrazice pe Lacan, care în cursurile studiate de către Zizek încerca să apere o poziție antihegeliană. „Ceea ce Hegel numește „unitatea contrariilor“ infirmă tocmai falsa aparență a unei asemenea relații complementare: afirmarea unui pol nu este pur și simplu negarea celuilalt. Ceea ce vrea să spună Hegel este mai degrabă că primul pol, prin însăși abstragerea sa din celălalt, este chiar acest celălalt.“⁸⁰

Aceeași desfășurare, aceeași dinamică urmează și relația subiect-Celălalt (putere). Această relație constă într-o succesiune de operații ideologice de identificare, operații care se succed unele din altele. Centrul de greutate al acestei a doua părți rezidă în discutarea raportului

⁷⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 119.

dintre identitate și diferență, în lumina ideii că „*identitatea se bazează pe ceea ce este diferit*“ (esența sa fiind tocmai contradicția iremediabilă din sânul ființei), în contextul discutării unor raporturi fundamentale pentru filosofie (politică) și pentru psihanaliză (politică): Formă/Esență, Formă/Materie, Formă/Conținut. Toți termenii secunzi ai acestor raporturi sunt dependenți de formă, decurg din formă și sunt mediați de formă. Discuția complexă a logicii esenței dezvoltată de autor în această parte luminează corespondența dintre triada hegeliană referitoare la temeiul formal, real și complet, triada althuseriană a cauzalității expresive, tranzitive și supradeterminate și triada lacaniană Imaginar-Real-Simbolic. Rezultatele analizei dovedesc punctele slabe ale criticii pe care Althusser i-o adresează lui Hegel, dar arată în același timp, din nou, subiectul ca incomplet și incoerent în absența numelui care-i este atribuit, într-un gest simbolic ce postulează condițiile externe drept condiții componente și hotărăște temeiul ce selectează, adună, aceste condiții. Gestul acesta simbolic este apanajul Celuilalt, adică al puterii.

Pentru a explica mai sugestiv ce înseamnă a identifica, faptul că definiția obiectului trebuie să conțină și numele său, faptul că avem de-a face mereu cu o „întoarcere a lucrului la sine“, autorul reamintește o glumă despre ce este socialismul: „un sistem social care e sinteza dialectică a întregii istorii dinaintea sa. Din societatea preistorică, fără clase, a luat primitivismul, din antichitate, munca cu sclavi, din feudalism, dominația nemiloasă, din capitalism, exploatarea și din socialism, numele.“⁸¹ Este exact ce înțelege Lacan prin *point de capiton*, moment în care „semnificantul“ cade în „semnificat“. Dinamica de acest fel poate fi considerată răspunzătoare de o implozie de sens „baurdrillardiană“. Ambiguitatea n-o datorăm atât perspectivei lacaniene, cât celei hegeliene. Dialectica presupune reinteriorizare, un salt de la „nu-încă“ la „întotdeauna-deja“. Ca urmare, împlinirea nu are niciodată loc în prezent, ci într-un trecut idealizat sau într-un viitor „luminos“, concluzie deosebit de importantă pentru analiza ideologiei. Pe de altă parte, perspectiva arată și faptul că posibilitatea prevalează în raport cu realitatea. De aici caracterul potențial al puterii, care „este exercitată *realmente* doar sub forma unei amenințări potențiale“.⁸² Consecința observației este paradoxală, Stăpânul fiind în mod esențial un impostor — deoarece nu poate ocupa decât nelegitim locul absent din Celălalt, din Celălaltul simbolic care este puterea — și nefiind în-

⁸¹ *Ibidem*, p. 145.

⁸² *Ibidem*, p. 156.

totdeauna un impostor — în sensul că imperfecțiunile pe care Stăpânul le manifestă nu îi subminează autoritatea. „(...) modul unui Stăpân de a-și întări autoritatea este tocmai acela de a se prezenta drept «uman ca și noi»; plin de mici slăbiciuni, o persoană cu care se poate «vorbi normal», atunci când nu este obligat să dea glas Autorității”.⁸³

Interesantă pentru filosofia politică a ideologiilor și îndeosebi pentru analiza dimensiunii reformatoare a ideologiilor este implicația politică a „întoarcerii lucrului la sine”, a schimbului de locuri între realitate și potențialitate, cu alte cuvinte, a creării unei bucle a *juisării*, care presupune scindarea între scop și țintă, numai pentru menținerea mișcării circulare a unei ratări repetate — un alt tip de zăbavă în negativ.

Dar, după cum arată și Laclau și Mouffe, relația articulării nu este o relație a necesității. Discursul intereselor istorice nu face decât să *hegemonizeze* anumite cerințe. Practica politică nu face decât să construiască interesele pe care le reprezintă (Cutler et al.) în contextul articularelor hegemonice pe care le susține. Articularea hegemonică necesită îndeplinirea a două condiții: prezența forțelor antagoniste și instabilitatea frontierelor care le separă. „Numai prezența unei zone vaste de elemente flotante și posibilitatea articulării lor în câmpuri opuse — ceea ce presupune o constantă redefinire a acestor câmpuri — este ceea ce constituie terenul care ne permite să definim o practică drept hegemonică. Fără echivalență și fără frontiere este imposibil să vorbim de hegemonie”.⁸⁴

Jason Glynos definește ideologia din perspectiva descrisă de Laclau și Mouffe, ca acea situație în care subiectul confundă lipsa simbolică a Celuilalt identificând un conținut concret particular cu ceea ce Laclau numește „semnificant gol” (iar Lacan „semnificant master”).⁸⁵ Subiectul social va identifica semnificantul „dreptate pentru toți” cu promisiunea deplinătății, promisiunea de a rezolva chestiuni percepute a-l afecta direct pe subiect. Semnificantul dreptate pentru toți este identificat cu lipsa dreptății pentru toți și promisiunea unei rezolvări posibile. Semnificantul „ordine” va fi identificat cu absența ordinii și urgența restabilirii unei ordini, conținutul acelei ordini devenind de o importanță secundară (ca la Hobbes). J. Glynos evidențiază procesul de hegemonizare prin care semnificantul „ordine” devine semnificantul „absenței ordinii” sau, mai general, prin care variatele forțe politice concurează în eforturile lor de a-și prezenta obiectivele particulare ca

⁸³ *Ibidem*, p. 157.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 136.

⁸⁵ Jason Glynos, „The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology”, *Journal of Political Ideologies*, vol. 6, nr. 2, 2001, p. 197.

pe acelea care vor duce la „suplinirea“ acelei lipse. Politica este posibilă tocmai datorită imposibilității constitutive a societății de a se reprezenta altfel decât prin producția de „semnificanți goi“.

În acest context, ca ideologie reformatoare, teoria discursivă permite o acțiune politică radicalizată și emancipată prin radicalizare. Natura legitimării acțiunii politice este schimbată odată cu abilitatea folosirii proceselor de hegemonizare în luptele discursive generalizate, în interes „propriu“ (care variază odată cu subiectul discursiv și cu mai buna înțelegere a poziției sale sociale și discursive). Ca ideologie reformatoare, teoria discursivă arată adversarul discursiv în ceea ce îi lipsește, pe o dimensiune simbolistă ce reprezintă o deschidere spre cea etică.

Atât Laclau, cât și Žizek, observă și Glynos, vor să identifice în ce constă puterea cu care o formațiune hegemonică, ideologică, își exercită influența asupra subiectului. Demersul ideologic presupune din perspectiva teoriei discursive și studiul ideologic, o critică a ideologiei, o teoretizare care să evidențieze contingenta. Și pentru a releva conținutul reformator al teoriei discursive este important să se identifice și să se explice rezistența întâmpinată în critica ideologiei. Dacă contingenta este constitutivă procesului hegemonic și identitățile sunt constituite în mod contingent și parțial fixate de contextul tradițional și istoric care descrie într-o măsură relativă subiectul, în ce constă rezistența întâmpinată la acțiunea de a dezvolta această contingență? Pentru Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, hegemonia este o categorie centrală în teoria sa asupra ideologiei ca și pentru abordarea Žizek via Lacan. Cea de-a doua aduce în prim plan categoria de „fantezie“ care are multe similarități cu demersul de a evidenția „semnificanții goi“.

Forța rezistenței ideologice și a demersului etic din potențialul acestei ideologii reformatoare care este teoria discursivă, stă în valențele etice. Etica este de corelat cu evidențierea contingenței, cu demersul de confruntare cu „lipsa“ din ordinea simbolică a Celuilalt (Žizek), precum și cu luptele discursive generalizate, demers a cărui expresie deplină o consider întrupată în ironism.

2.2. *Utopia liberală*⁸⁶

Liberalismul lui Rorty, considerat și postliberalism, poate fi interpretat și ca o utopie liberală, mai bogat în semnificații atunci când este

⁸⁶ Acest capitol valorifică și revizuieste din perspectiva dimensiunii reformatoare a ideologiei o îndelungată meditație a autoarei asupra relevanței și consecințelor conceptului de „ironism“, exprimată și concretizată în diverse articole și studii din ultimii ani.

corelat cu noțiunile rortiene de ironism și solidaritate. Noțiunea de ironism, personajul reformator („ironista“), rolul și locul acestora în peisajul filosofiei contemporane, și în contextul ideologiilor reformatoare, a fost ignorat sau neînțeles, fiind subsumat în mod grăbit ideii de ironie. S-au ignorat particularitățile și nuanțele ironiei rortiene. Ironia rortiană este derivată din anti-esențialism și trebuie înțeleasă prin prisma antisențialismului. La Rorty este de fapt vorba mai mult despre autoironie, despre o severitate de tip particular, în primul rând în fața propriilor stereotipii culturale, discursive și ideologice, precum și în fața cruzimii, fie aceasta în act sau acțiune, discurs, ideologie, regulă instituțională, lege etc. În cele ce urmează voi prezenta, dezvoltă și corela aceste noțiuni pentru a valorifica în cele din urmă utopia liberală ca ideologie reformatoare.

Utopia liberală se poziționează împotriva marginalizării prin refuzul vocabularului final. Transformarea intelectuală glocalizantă din ultimele decenii a adus în centrul dezbaterilor antifundaționalismul, pragmatismul și ironismul rortian, cu implicații în plan social și politic, în mod special prin comentariile corelate și cu „utopia liberală“, cu trimitere la discursul liberal contemporan despre marginalizare în filosofia comunicării și în societatea occidentală, în era informațională. După cum observa și Ernesto Laclau: „Antifundaționalismul a produs până acum o mare varietate de efecte intelectuale și culturale, dar puține dintre acestea s-au referit la domeniul politicii. Este unul dintre meritele lucrării lui Richard Rorty acela de a fi încercat, viguros și persuasiv, să stabilească o asemenea conexiune. În cartea sa *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989), el a prezentat o imagine excelentă a transformării intelectuale a Occidentului în timpul ultimelor două secole și pe baza acesteia a trasat dimensiunile principale ale aranjamentului social și politic pe care l-a denumit o «utopie liberală». (...) Mai degrabă, antifundaționalismul, împreună cu o pluralitate de alte narațiuni și intervenții culturale a creat climatul intelectual favorabil în cadrul căruia se pot concepe anumite aranjamente sociale și politice”.⁸⁷ Intenția mea este să arăt că ironismul (utopia liberală) este un astfel de aranjament social și politic ideologic și reformator.

În contextul abundenței ideatice rortiene refuzul vocabularului final, ironismul, va constitui poate cea mai provocatoare dimensiune a filosofiei sale postliberale. Ironismul lui Richard Rorty se înscrie într-un context dialogal antifundaționalist, cu interferențe lingvistice și

⁸⁷ Ernesto Laclau, *Emancipations*, London, Verso, 1996, p. 105.

hermeneutice, alături de cele mai importante dintre teoriile filosofiei comunicării: teoria comunicării la J. Habermas (cu „situația ideală în comunicare“ și reacțiile pragmatiste, postraționaliste la aceasta), teoria antireprezentatională a comunicării la Wittgenstein I și renunțarea la teoria „limbajului oglindă“ odată cu Wittgenstein II, recuperarea raționalismului la C.O. Schrag, deconstructivismul lui J. Derrida, comunicarea din perspectiva binomului cunoaștere-putere dezvoltat de M. Foucault, renunțarea la metanarațiuni propusă de J.F. Lyotard și „extazul comunicării“ după J. Baudrillard. Mai exact este să precizăm că la R. Rorty apare „ironista“, o propunere feministă de intelectual liberal, care este tolerant(ă) prin cunoaștere diversă, prin „expunere la diferite vocabulare“, prin experimentarea universal umană a suferinței și a pericolului de a fi umilit.

În plan strict filosofic Rorty propune „o ruptură cu discursul modernității“, pe care i-o datorăm lui Kant, care a produs crizele discursului modernității atunci când a separat știința, moralitatea și arta. Calvin O. Schrag chiar îl recomandă ca mare postmodern pe Rorty, alături de Habermas, datorită dialogului lor cu marii moderni, mai ales Kant și Hegel, dialog care a deschis calea unui „postmodernism habermasian“, de transformare a filosofiei, prin critica lui Hegel, care ar fi produs o inflație în filosofia subiectivității unificând sferile culturii (știința, moralitatea și arta). În acest postmodernism habermasian, dialogic, Rorty comunică propria sa poziționare în raport cu clasiile filosofiei moderne, pentru că, pe de o parte, filosofia nu este o oglindă a naturii, iar pe de altă parte, el însuși dorește să illustreze această utopie liberală care are ca elemente centrale ironismul și solidaritatea.⁸⁸

Odată cu ironismul pășim în planul social și politic al liberalismului rortian. După cum am enunțat încă de la începutul capitolului, acest plan ideatic este întemeiat pe cel filosofic antifundaționalist. Pentru a-și clarifica poziția — pragmatică, antifundaționalistă și construcționistă — Rorty arată că toate ființele umane vehiculează un set anumit de cuvinte pe care le folosesc pentru a-și justifica acțiunile, credințele

⁸⁸ Autoarea a mai prezentat ironismul în diverse ocazii, în articole și din perspectiva filosofiei politice contemporane și din perspectiva postmodernismului (ca în *Paradigmele diferenței în filosofia comunicării. Modernism și postmodernism*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2007), încercând să valorifice această noțiune fertilă care deschide noi perspective asupra solidarității și noi relaționări între libertatea individului și solidaritate. În acest capitol pentru prima dată autoarea „țese“ augumentatii și relaționări transversale pentru a explicita, interpreta și, desigur, pentru a pune în valoare dimensiunea ideologică reformatoare a ironismului și a solidarității de un tip special pe care o aduce după sine.

și viețile. Acestea sunt cuvintele în care se formulează laudele pentru prieteni și disprețul pentru dușmani, proiectele pe termen lung, cele mai adânci îndoieli și cele mai înalte speranțe. Cuvintele din acest set exprimă chiar povestea vieții noastre. Autorul numește aceste cuvinte „vocabularul final” al unei persoane. Micronarațiunile care creează povestea vieții, a acțiunilor și a speranțelor umane, se bazează pe un anumit set de cuvinte, pe un vocabular care la un moment dat este cel final, iar aceste micronarațiuni și descriu cel mai bine ființa la acel moment, în termenii aspirațiilor personale, ai poziționării social-politice și ai proiectelor personale și/sau politice.

Acest vocabular este „final” în sensul că, dacă îndoiala este exprimată prin calitatea acestor cuvinte, utilizatorul lor nu are niciun recurs argumentativ noncircular. Acestea sunt cuvintele cu care el poate ajunge cel mai departe cu limbajul; dincolo de ele rezidă doar pasivitatea neajutorată sau un recurs la forță. După definiția lui Rorty, un „ironist” este cineva care îndeplinește trei condiții: „(1) Ea⁸⁹ are niște îndoieli continue și radicale privind vocabularul final pe care ea îl folosește în mod curent, fiindcă a fost impresionată de alte vocabulare, niște vocabulare luate drept finale de către oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici garanta, nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care meditează asupra situației ei, ea nu consideră că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, fiind în relație cu o putere care nu-i aparține”. Așadar, analizând cele trei paliere ale definiției, înțelegem că ironista nu este neapărat o persoană ironică, în fapt, ironia, atunci când ea apare, nu este angajată decât într-un demers autoironic cu privire la propriile argumente, concepte sau discursuri. După cum voi sublinia mai jos, „unii nu se pot niciodată lua în serios”.

Ironistele sau ironiștii înclinați spre meditație consideră că orice alegere între vocabulare nu se face nici în cadrul unui metavocabular neutru și universal și nici prin vreo încercare de a lupta pentru a depăși aparențele pentru a descoperi realitatea, ci pur și simplu un mod de a înlocui vechiul cu noul.

De la bun început, consider foarte semnificativ să evidențiez faptul că acest vocabular final (la modul relativ, căci ceea ce la un moment

⁸⁹ Este intenția consecventă a autorului. În text apare pronumele englezesc „she”. Pentru a reda ideea de deschidere feministă adusă de ironism, pe care o subliniază autorul, dar totodată pentru a nu forța spiritul limbii române, pe alocuri nu s-a putut evita explicitarea de gen, și acolo termenul general de „ironist” a devenit „ironistă” sau „ironista” — nota autoarei.

dat poate fi „final“ va fi îmbogățit, remaniat, schimbat într-o măsură mai mică sau mai mare după cum o cer orientările axiologico-politice, ideologice ale intelectului său) este întotdeauna și un vocabular ideologic, nu doar unul lingvistic și cultural. Selecțiunile care se operează în relativ continuă reformare a acestui vocabular sunt, de asemenea, ideologice. Vocabularul flexibil al ironistului nu va include cu permisivitate, să zicem, considerații fasciste, fundamentalist religioase etc., numai pentru că tumultul vieții poate să îl aducă și să îl mențină pentru o perioadă mai mult printre astfel de cărți și oameni. Așadar, interpretez și subliniez următorul aspect: înlocuirea vechiului cu noul nu este un automatism, și nici nu este guvernată exclusiv de mecanismele memoriei, ci este un exercițiu ideologic și politic conștient care trebuie văzut în relație cu un proiect politic, în relație cu un proces sau un exercițiu de autoemancipare, de asemenea, cu valențe politice și etice. Aici se află și sursa ideologică reformatoare a ironismului.

Rorty numește oamenii de acest fel „ironiști“ pentru că faptul că ei înțeleg că orice poate fi făcut să arate fie bine, fie rău, prin redescoperire și renunțarea lor la a concepe criterii de alegere între vocabulare finale îi pune în postura pe care Sartre o denumea „metastabilă“. Ca urmare, cu cât încearcă să își exprime mai articulat situația în termeni filosofici, cu atât ironista se lovește mai mult de propria lipsă de legitimitate în folosirea unor termeni ca „Weltanschauung“, „perspectivă“, „dialectic“, „cadru conceptual“, „epocă istorică“, „joc de limbaj“, „redescoperire“, „vocabular“ și „ironie“. Astfel, unii niciodată nu sunt „capabili pe deplin de a se lua în serios fiindcă sunt mereu conștienți că termenii în care s-ar descrie sunt supuși schimbării, precum și fiindcă sunt mereu conștienți de contingenta și «fragilitatea» propriilor vocabulare și astfel a propriilor ființe“.⁹⁰

Ca urmare, nici metafizicienii nu îi iau în serios, considerându-i relativiști, pentru că, așa cum arată Rorty, metafizicienii cred că deja posedăm mare parte din vocabularul final „corect“ și nu trebuie decât să gândim prin intermediul implicațiilor sale, ei văd investigația filosofică mai degrabă o chestiune de identificare a relațiilor dintre variatele platitudini care oferă definițiile contextuale ale termenilor din acest vocabular. Astfel, metafizicienii pun accentul pe rafinarea și clarificarea folosirii termenilor ca o chestiune legată de țeserea acestor platitudini (sau, cum ar prefera ei să ne exprimăm, al acestor intuiții) într-un sistem limpede.

⁹⁰ Rorty, R., *Private Irony and Liberal Hope*, în Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 46.

După cum explică Rorty, aceasta are două consecințe. Mai întâi, faptul că metafizicienii tind să se concentreze pe termenii mai subțiri, mai flexibili și mai ubicui ai acestui vocabular — cuvinte ca „adevărat“, „bun“, „persoană“ și „obiect“. Autorul consideră, mai întâi, că în măsura în care termenul este mai „subțire“ (ca sferă de semnificații), cu atât sunt mai multe platitudinile în care va fi folosit. În al doilea rând, metafizicienii iau paradigma investigației filosofice drept argumentație logică — adică mai degrabă identifică relațiile inferențiale dintre propoziții, decât compară și evidențiază diferențele dintre vocabulare. Aici se poate identifica, în opinia mea, un prim aspect important în care pragmatismul se întâlnește cu etica solidarității rortiene. Vocabularele finale în „relativitatea“ lor reprezintă marca apropierei de viață, de o filosofie a vieții în dinamica sa.

Legat de acesta, un al doilea aspect pragmatic dezvăluie ironista sau ironistul ca pe un personaj deschis — fiindcă autorul nu își propune excluderea variatei masculine, ci sublinierea extremă a celei feminine — sau ca pe o creatoare (un creator), evaluat astfel prin raportare la alte vocabulare, angajat să exploreze vocabulare variate ca într-o cursă spre o continuă inspirație, pentru propria ființă, mereu „în lucru“.⁹¹

După cum afirmă și Rorty, autoîmplinirea este trăsătura capitală și mecanismul declanșator al discursului liberal (fie acesta „ironist“ ori „metafizic“), deoarece: „Liantul social care ține împreună societatea liberală ideală constă în ceva mai mult decât consens asupra faptului că scopul organizării sociale este să lase pe toată lumea să aibă o șansă la autocreație după maximul abilităților ei sau ale lui, și anume, acest țel necesită, pe lângă pace și bogăție, «libertățile burgheze» standard“.⁹²

⁹¹ Într-o încercare de relaționare a acestei teme cu filosofia românească am abordat metafizica lui Blaga, considerând că aceasta deschide o magistrală către ironism. Ființa istorică (concept ce nu poate fi tratat exhaustiv aici) poate fi revalorificată și din perspectiva concepției de „ironism“ pe care o întâlnim la contemporanul nostru, Rorty. „Ironismul“ este o noțiune postanalitică schițată de către acest autor în jurul profilului unui tip uman numit „ironist“. Ca și la Blaga, cunoașterea de lume și de sine este o călătorie fără un final și mai ales fără un final facil, prescris sau previzibil. Și filosoful, și gânditorul pot fi concepuți ca ironiști, căci sunt constitutiv orientați creator spre alte tipuri de vocabular și din această perspectivă ajung să capete o experiență ce îi situează dincolo de perspectiva metafizică, după care „orice termen din vocabularul său are drept corespondent ceva de genul esenței reale“ (*op. cit.*, p. 55). În acea abordare, și împreună cu Eric Gilder, am dezvoltat o paralelă între ironism, la Rorty, și mister, la Blaga.

⁹² R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“, *op. cit.*, p. 55.

Discursul liberal tradiționalist, sau „metafizic“, după Rorty, presupune că tradiția nu poate ridica probleme de nerezolvat — căci vocabularul care se tem ironiștii c-ar putea fi, spre exemplu, doar „grecesc“, sau „occidental“, sau „burghez“ este un instrument care ne abilitază să accedem la ceea ce este universal. Acest tip de discurs liberal este de acord cu teoria platonice a reamintirii (așa cum a fost reformulată și de către Kierkegaard) și anume că avem „adevărul“ în noi. În continuare reiese de aici că avem criterii inserate în noi înșine care ne fac capabili să recunoaștem vocabularul final „corect“ atunci când îl auzim. La acest autor, miza discursului liberal tradiționalist este că deși este posibil să nu avem toate răspunsurile, avem deja criteriile pentru a obține răspunsurile „corecte“. Așadar, pentru el⁹³ „corect“ nu înseamnă doar „potrivit pentru aceia care vorbesc așa cum o facem noi“, ci are un sens mai puternic — sensul „reținerii esenței reale“.

La discursul liberal tradiționalist, sau „metafizic“, se poate raporta (transversal) discursul liberal „ironist“.⁹⁴ Spre deosebire de „metafizicieni“ (apărători ai adevărului unic și inconfundabil, la care se poate ajunge abordând raționamentul potrivit și având informațiile potrivite), ironiștii nu văd în căutarea unui vocabular final (fie și în parte) o modalitate de a obține mai mult sau altceva decât un vocabular. Rorty arată că liberalii ironiști nu iau stadiul gândirii discursive drept *cunoaștere*, în orice sens care ar putea fi explicat prin noțiuni ca „realitate“, „esență reală“, „punct de vedere obiectiv“ sau „corespondența limbajului cu realitatea“. Liberalii ironiști nu cred că scopul proiectului ironist ar fi acela de a găsi un vocabular care doar reprezintă oamenii, conceptele, elementele discursive, fenomenele sau lucrurile etc. în mod adecvat, acționând ca un mediu de transmitere transparent.

Din această perspectivă apreciază Rorty și metaforele, ca mediu „personal“, subiectiv și ambiguu, dar cu relevanță și utilitate socială. Se pare că Rorty spunea la o conferință recentă, sau cel puțin așa apare citat în ultimul număr al revistei literare americane *Off course*: „Cultura nu numai că a fost purtată pe sus de o fântână spumoasă de jocuri de cuvinte și metafore; a fost din ce în ce mai conștientă de sine în aceea că nu stă pe nimic solid, pe nimic altceva decât un asemenea gheizer“.⁹⁵ Mediul metaforic poate reda cu mai multă acuratețe reali-

⁹³ Se folosește pronumele „she“ în textul original, pentru a sublinia și aspectul feminist al deschiderii de perspective: metafizicianul este „el“, ironista este mai degrabă „ea“, dar printre ironiști pot fi și eventual „ei“, de vreme ce nu se precizează altfel; este posibil — n. trad.

⁹⁴ R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“, *op. cit.*

⁹⁵ Traducerea autoarei.

tatea, prin sugestie, prin comparație cu un mediu inexistent de fapt, acela considerat în mod universal obiectiv și transparent. Argumentul lui Rorty este că, așa cum declinul credinței religioase și mai ales declinul abilității oamenilor de a lua ideea de răsplată postmortem în serios nu a slăbit societățile liberale, ci chiar le-a întărit, tot așa speranța că până la urmă viața va fi mai liberă, mai puțin crudă, cu mai mult timp liber, mai bogată în bunuri și experiențe, nu doar pentru urmașii noștri, ci pentru urmașii tuturor va continua, foarte probabil, întărirea liberalismului. Acestea sunt și elemente reformatoare ale proiectului ironist.

Sau, dezvoltând ideea în termenii autorului, reiese că dacă îi spui cuiva, a cărui viață capătă sens datorită acestei speranțe, că filosofii ironizează fără milă credința în esența reală, obiectivitatea adevărului și existența unei naturi umane aistorice, este puțin probabil să trezești vreun interes, cu atât mai puțin să faci vreun rău. Ideea că societățile liberale sunt ținute în coeziune datorită vreunor convingeri filosofice i se pare ridicolă lui Rorty. Ceea ce leagă societățile sunt vocabularele și speranțele comune. Vocabularele sunt considerate de către autor, în mod specific, parazitare în raport cu speranțele — în sensul că principala funcție a vocabulelor este să spună poveștile despre viitoarele recompense care vor compensa sacrificiile prezente. Speranța socială devine în acest context ideatic o valoare mitică și individualizată deoarece menține, să zicem, vitalitatea „narativă“ a societății. Cu alte cuvinte, autorul înțelege că oamenii au nevoie să-și poată spune unii altora o poveste despre cum lucrurile ar putea să se îmbunătățească și să nu vadă obstacole insurmontabile în calea adevărării acestei povești.

În acest mod, în interpretarea mea, pe de o parte liberalismul este întărit de către tendința discursivă și participativă a cât mai multor oameni de a se manifesta ca ironiști, iar pe de altă parte liberalismul, încurajând speranța și acțiunea de autoîmplinire, susține ca printr-un mecanism de feed-back tendința ironistă discursiv-participativă ce face din ironism o ideologie reformatoare.

Rorty consideră că liantul social care ține împreună societatea liberală ideală constă în ceva mai mult decât într-un simplu consens asupra faptului că scopul organizării sociale este să lase pe toată lumea să aibă o șansă la autocreație după maximul abilităților individului, și anume acest țel necesită, pe lângă pace și bogăție, „libertățile burgheze“ standard. La ironiști, această convingere nu va fi bazată pe o considerare de scopuri umane universal împărtășite, sau pe drepturile omului, pe natura raționalității, pe conceptul de Bine pentru Om, nici pe orice altceva. Convingerea ironiștilor se bazează pe faptele istorice care su-

gerează că fără protejarea instituțiilor liberale burgheze, oamenii sunt mai puțin capabili să lucreze la propria salvare, să-și creeze propriile imagini de sine, să-și reconstruiască rețeaua de dorință și credință în lumina oricăror noi oameni și cărți s-a întâmplat să întâlnească (după cum ne descrie utopia liberală idealul societății umane). Într-o astfel de societate ideală, discutarea afacerilor publice s-ar învărti în jurul următoarelor subiecte: (1) cum să-și echilibreze nevoile de pace, bogăție și libertate, atunci când condițiile necesită ca unul dintre aceste țeluri să fie sacrificat în favoarea celorlalte și (2) cum să se echilibreze oportunitățile pentru autocreație, pentru ca apoi oamenii înșiși să fie lăsați să folosească sau să neglijeze oportunitățile care le apar în cale.

Autorul este conștient că sugestia că acesta este singurul liant social de care este nevoie în societățile liberale primește două mari obiecții. Prima este aceea că de fapt un asemenea liant nu este destul de puternic — căci retorica metafizică (predominantă) în viața publică în democrații este esențială pentru continuitatea existenței instituțiilor libere. Rorty răspunde că acest pericol există, dar că nu este insurmontabil și recurge la analogia cu declinul credinței religioase pentru a-și susține poziția. Astfel, declinul acesta și mai ales declinul abilității oamenilor de a lua ideea de răsplătă postmortem în serios, nu a slăbit societățile liberale, ci chiar le-a întărit. Iar motivul pentru care liberalismul s-a întărit prin această schimbare este acela că în timp ce credința în nemurirea sufletului a fost bombardată de descoperirile științifice și prin încercările filosofilor de a ține pasul cu științele naturii, nu este clar că vreo schimbare de opinie științifică ori filosofică ar putea aduce vreo atingere tipului de speranță care caracterizează societățile liberale moderne — speranța că până la urmă viața va fi mai liberă, mai puțin crudă, cu mai mult timp liber, mai bogată în bunuri și experiențe, nu doar pentru urmașii noștri, ci pentru urmașii tuturor. Iar acest tip de speranță este motorul proiectului ideologic reformator care este conținut în utopia liberală.

Ceea ce „sudează” societățile sunt vocabularele și speranțele comune. Vocabularele sunt, în mod specific, parazitare în raport cu speranțele — în sensul că principala funcție a vocabularelor este să spună poveștile despre viitoarele recompense care vor compensa sacrificiile prezente. „Societățile moderne laice și alfabetizate depind de existența unor scenarii politice rezonabile, concrete, optimiste și plauzibile și nu de scenarii de mântuire dincolo de mormânt.”⁹⁶

⁹⁶ *Ibidem*.

Se ridică obiecția că din punct de vedere psihologic este imposibil să fii ironist liberal — adică să fii cineva pentru care „cruzimea este cel mai rău lucru din câte facem“ și să nu ai convingeri metafizice despre ceea ce au toți oamenii în comun. Aceasta este o sugestie că distincția public-privat pe care o susține autorul nu ar putea funcționa: căci nimeni nu ar putea să se disocieze pe sine într-o creație în particular, și o liberală publică („aceeași persoană nu poate fi, în momente alter-nante, atât Nietzsche, cât și J. S. Mill“).

Pentru a menține speranța socială, membrii ironiști ai utopiei libe-rale au nevoie să-și poată spune unii altora o poveste (o micronara-țiune) despre cum lucrurile ar putea să se îmbunătățească și să nu esti-meze obstacolele ivite în calea adevărării acestei povești drept insur-montabile. Această micronarațiune ar putea fi aceea despre speranța socială. Dacă speranța și-a mai pierdut din forță, nimic nu este total pierdut, ci doar se primește un suflu de realism în „pânzele micro-nara-țiunii“. Forța diminuată a speranței nu este pentru că funcționarii (sau politicienii) neapărat „au trădat“, ci pentru că, odată cu sfârșitul celui de-al doilea război mondial, cursul evenimentelor a făcut din ce în ce mai greu să spui o asemenea poveste în mod convingător. Pentru Rorty, cinicul și apăsătorul Imperiu Sovietic, continua obtuzitate și lăcomie a democrațiilor care i-au supraviețuit, populațiile înfometate înscrise într-o cursă explozivă de supradimensionare din emisfera sudică — fac ca problemele părinților noștri, din anii '30 — fascismul și șomajul — să pară aproape suportabile.

Rorty pune accent pe faptul că oamenii care au încercat să aducă la zi și să rescrie scenariul socio-democratic standard despre egalitatea umană, scenariu scris de către bunicii lor la începutul secolul al XX-lea, nu au prea mult succes. El apreciază că problemele pe care gân-ditorii sociali înclinați spre metafizică cred că sunt cauzate de eșecul nostru de a găsi liantul teoretic potrivit — o filosofie care poate de-clanșa o aprobare largă într-o societate individualistă și pluralistă — sunt, cred, cauzate de un set de contingente istorice. Aceste contin-gente fac mai ușor să vedem ultimele sute de ani din istoria americană și europeană — secole de speranță publică și ironism privat crescând — ca pe o insulă în timp, înconjurată de nefericire, tiranie și haos.⁹⁷

Rorty atacă următoarea întrebare publică de maximă importanță: „Este absența metafizicii periculoasă din punct de vedere politic?“ le-gată de întrebarea privată „Este ironismul compatibil cu vreun sens al

⁹⁷ Rorty îl citează în acest punct al argumentației pe Orwell: „Căile democratice par să sfârșească într-o încurcătură de fire“.

solidarității umane?“. Pentru a realiza acest lucru, el distinge modul în care nominalismul și istoricismul abordează prezentul, într-o cultură liberală a cărei retorică publică — retorică în care sunt socializați tinerii — este totuși metafizică, de modul în care ar putea arăta retorică într-un viitor a cărui retorică publică este împrumutată de la nominaliști și istoriciști. Tindem să presupunem că nominalismul și istoricismul sunt în mod exclusiv proprietatea intelectualilor, a culturii înalte și că masele nu pot fi atât de blazate în ceea ce privește vocabularele lor finale. Dar autorul aduce argumentul că odinioară și ateismul era de asemenea proprietatea exclusivă a intelectualilor.

În societatea liberală ideală — o tragică utopie liberală, după cum se autoironiza Rorty în diversele prelegeri și interviuri — intelectualii vor fi încă ironiști, deși nonintelectualii nu vor fi. Aceștia de pe urmă totuși vor fi nominaliști și istoriciști la nivelul bunului simț. Astfel ei se vor vedea mereu și mereu contingenți, fără să simtă niște îndoieli particulare cu privire la contingențele care se întâmplă să fie ei înșiși. Nu vor fi orientați spre cărți și nici nu se vor întoarce către criticii literari ca spre niște sfătuitori morali. Dar vor fi nonmetafizici la nivelul bunului simț, într-un mod asemănător celui în care oamenii din democrațiile bogate sunt din ce în ce mai nontești, la nivelul bunului simț. Nu vor mai simți nevoia să răspundă la întrebări de tipul „De ce ești liberal? De ce îți *pasă* de umilința unor străini?“ așa cum creștinul obișnuit din secolul al XVI-lea nu simțea nevoia să mai pună întrebarea „Ești mântuit?“. O asemenea persoană n-ar avea nevoie de o justificare pentru sentimentul ei de solidaritate umană, căci nu a fost educată să joace jocul de limbaj în care cineva cere și obține justificări pentru o asemenea credință. Cultura ei este una în care îndoielile despre retorică publică a culturii sunt întâmpinate nu numai de cerințe socratice pentru definiții și principii, ci și de cerințe în perspectiva lui Dewey, cerințe pragmatice pentru alternative concrete și programe. O asemenea cultură pragmatică ar susține-o pe cea liberală utopică, ideală, și ar putea, după Rorty, să fie tot atât de autocritică și tot atât de devotată egalității umane ca și cultura noastră familiară liberală, care este încă metafizică — dacă nu mai mult.

Chiar dacă ai crede că o cultură liberală a cărei retorică publică este nominalistă și istoricistă este atât posibilă, cât și dezirabilă, nu poți să continui pretinzând că ar putea sau ar trebui să fie o cultură a cărei retorică publică este ironistă. Paradoxal, în deplin spirit ironist, Rorty nu putea să își imagineze o cultură care și-a socializat tinerii să fie în continuu suspicioși în ceea ce privește procesul lor de socializare. Această accepțiune despre ironie pare în mod inerent o chestiune privată. În

contextul definiției, o ironistă nu poate continua fără a conștientiza contrastul dintre vocabularul final pe care l-a moștenit și cel pe care încearcă să și-l creeze pentru ea însăși⁹⁸. Ironia este dacă nu pe de-a-ntregul plină de resentiment, atunci, măcar reactivă. Ironiștii trebuie să aibă ceva în legătură cu care să aibă îndoieli, ceva în raport cu care să fie alienați. Așadar se poate întoarce alienarea în favoarea liberalismului? Răspunsul lui Rorty este negativ, deși răspunsul postmodernismului ar putea fi și optimist. Alienarea în raport cu un set lingvistico-ideologic (căci ce altceva este acest vocabular relativ „final“ la care se referă Rorty?) se poate transforma și în proiect personal sau/și politic.

O altă întrebare relevantă pe care Rorty o propune este aceea că există ceva legat de statutul de a fi ironist care face pe cineva nepotrivit să fie liberal și că o simplă distincție între public și privat nu este de ajuns pentru depășirea acestui tip de tensiune. Aici comentariul său pornește de la observația că tensiunea devine plauzibilă deoarece există o tensiune primară între ideea că organizarea umană urmărește egalitatea umană și ideea că ființele umane sunt voculare întrupate. Ideea principală este că avem toți o datorie preeminentă de a diminua cruzimea, de a face ființele umane egale în ceea ce privește răspunderea pentru suferință, de a lua drept bun faptul că există ceva în ființele umane care merită respect și protecție chiar independent de limba pe care o vorbesc.⁹⁹

Acestea sugerează că o abilitate nonlingvistică, aceea de a simți durerea, este importantă și că diferențele de vocabular sunt mult mai puțin importante. Metafizica — în sensul căutării de teorii care vor

⁹⁸ Pare ciudat pentru limba română să tot menționăm „ironista“. Dar, după cum am mai atras atenția, Rorty folosește în mod consecvent explicit pronumele „she“, subliniind deschiderea feministă a ironismului. Ca urmare, în textul lui Rorty, în general, „ironistul“ este o „ironistă“, ceea ce ne obligă să gândim cazul masculin prin prisma cazului feminin și nu invers.

⁹⁹ Eduard Jordaen valorifică afinitățile dintre gândirea socio-politică a lui Rorty și cea a lui Levinas. Într-adevăr, ambii autori prezintă preocuparea pentru suferința celorlalți. Importantă mi se pare în special evidențierea subiectului autocritic care face efortul de a conștientiza în primul rând propria sa injustiție, precum și responsabilitățile față de ceilalți. Între aceste responsabilități se încadrează, la ambii, și un alt efort: acela de a-i interpreta pe ceilalți în afara unor categorii „obiective“ reificatoare, deoarece unicitatea celorlalți ne reamintește de propria noastră unicitate pe care o respectăm prin îndeplinirea îndatoririlor față de ceilalți. Acest efort face din omul autocritic personajul principal în scrierile ambilor autori, personaj ce nu poate evolua decât într-un stat liberal, cel mai bun forum pentru recunoașterea celui alt și pentru manifestarea responsabilității față de celălalt. O frumoasă pledoarie acest forum politic liberal în care eticul întrerupe politicul.

conduce spre esența reală — încearcă să găsească sensul afirmației că ființele umane sunt ceva mai mult decât rețele de dorințe și credințe, fără un centru. Rațiunea pentru care mulți cred că o asemenea afirmație este centrală pentru liberalism, este faptul că dacă bărbații și femeile ar fi, într-adevăr, nimic mai mult decât niște atitudini sentențioase — nimic mai mult decât prezența sau absența dispozițiilor pentru folosirea propozițiilor formulate într-un vocabular condiționat istoric — atunci nu numai natura umană, ci *solidaritatea* umană, ar începe să pară o idee excentrică și dubioasă.

Solidaritatea cu toate vocabularele posibile pare imposibilă. Metafizicienii ne spun că în cazul în care nu există un vocabular original, nu avem nici o „rațiune“ să nu fim cruși cu cei ale căror vocabulare finale sunt foarte diferite de ale noastre. O etică universalistă pare incompatibilă cu ironismul, pur și simplu fiindcă este greu de imaginat cum s-ar exprima o asemenea etică fără o doctrină despre natura umană. Un asemenea apel la esența reală este antiteza ironismului. În același timp, solidaritatea cu toate vocabularele posibile devine posibilă prin recunoașterea conștientă a alterității propriului vocabular, a propriei unicități cu potențial alienant, care este legată de recunoașterea îndatoririlor față de ceilalți.

Astfel, faptul că o mai mare deschidere, mai mult spațiu acordat autocreației, este cerința standard făcută de ironiști societăților lor este echilibrată de faptul că această cerință pare doar pentru libertatea de a exprima un fel de metalimbaj ironic teoretic care nu are sens pentru omul de pe stradă. Rorty explică faptul că cineva își poate cu ușurință imagina un ironist insistând pentru mai multă libertate, mai mult spațiu acordat unor personalități de genul lui Baudelaire sau al lui Nabokov, fără să acorde prea multe gânduri pentru ceea ce dorea Orwell — asumarea responsabilității față de ceilalți — spre exemplu, prin exemple foarte concrete de responsabilitate și respect (obținerea de mai mult aer curat în minele de cărbune, sau eliberarea proletarilor de Partidul Unic).

Utopia și ideologia reformatoare pot fi discutate și în calitate de proiect. Să pornim de la următoarea observație pe care o face Rorty: senzația că legătura dintre liberalism și ironism este foarte slabă, în timp ce aceea dintre liberalism și metafizică este destul de strânsă, este ceea ce face oamenii să nu aibă încredere în ironismul din filosofie și în esteticismul din literatură, considerându-le „elitiste“. De aceea scriitori ca Nabokov, care afirmă că disprețuiesc „gunoiul topicii“ și aspiră la „fericirea estetică“, par dubioși din punct de vedere moral și probabil periculoși din punct de vedere politic. Filosofii ironiști ca

Nietzsche și Heidegger adesea par la fel de dubioși și periculoși, chiar dacă se uită de folosirea lor de către naști. Dimpotrivă, chiar și când suntem conștienți de folosirea marxismului de către bandele de criminali autonumite „guverne marxiste“, de folosirea creștinismului de către Inchiziție și de modul în care Gradgrind¹⁰⁰ a folosit utilitarismul, nu putem menționa marxismul, creștinismul sau utilitarismul fără respect. Căci a fost o vreme când fiecare dintre acestea servea libertății. Nu este evident însă că ironismul i-a servit vreodată. Scopul acestor rânduri este să investigheze posibilitatea ca ironismul să fie proiectul contemporan de servire a libertății, prin redescrisere, resolidarizare, responsabilizare și respect, toate îndreptate împotriva cruzimii, prin acestea constituindu-se într-o reformă.

Rorty își explică aceste tensiuni prin faptul că ironismul, așa cum l-a definit el, rezultă din conștientizarea puterii redescrierii. Dar cei mai mulți oameni nu vor să fie redescrși ei sau anumite situații care îi implică într-un fel sau altul. Ei vor să fie apreciați în propriii lor termeni — să fie luați în serios, exact așa cum sunt sau exact așa cum vorbesc. Ironistul le spune că limbajul lor este la latitudinea (interpretării) uneia și alteia.¹⁰¹ Rorty este de părere că în mod potențial există ceva foarte crud în această afirmație. Căci modul cel mai eficient de a le cauza oamenilor durere pe termen lung este să îi umilești făcând lucrurile cele mai importante pentru ei să pară futele, perimate, lipsite de forță.

Să considerăm, propune Rorty, ce se întâmplă atunci când cea mai prețioasă posesiune a unui copil — micile lucruri din jur în care își țese fanteziile și care îl fac un pic deosebit de toți copiii — este redescrisă ca „gunoi“ și aruncată (sau, la fel, când aceste posesiuni sunt făcute să arate ridicol în raport cu posesiunile unui alt copil mai bogat). Ceva asemănător se pare că se întâmplă unei culturi primitive când este cucerită de una mai avansată, observă Rorty, dar, aș adăuga, este ceea ce se întâmplă în jocul geostrategic dintre marile puteri și țările în curs de dezvoltare, în plan național, în lupta sindicală, în jocul de forțe inegale pe care democrația liberală le reproduce, atunci când nu le poate aplană.

Totuși, redescriserea trebuie considerată în contextul unei viziuni pragmatice și se bazează pe ceea ce a fost mai degrabă decât se consti-

¹⁰⁰ Personaj din cartea *Hard Times* de Charles Dickens, întrupare monstruoasă a omului industrial, o creatură a faptelor brute și lipsită de sentimente — n. trad.

¹⁰¹ Comentariile lui Rorty relevă generozitatea, cultura și curajul presupuse de ironism. Ne putem întreba dacă poate oricine să fie sau să devină ironistă/ironist și, până la urmă cât de elitist este ironismul.

tuie ca o respingere totală a ceea ce a fost. Spre deosebire de știință, în politică și în viața personală noul este adesea mai degrabă o reformă, o rescriere reformatoare a vechiului și nu presupune decât arareori chiar „aruncarea la gunoi” a vechiului, ci o revalorificare a sa; o înnoire prin revalorificare și reutilizare. Luptele discursive care mențin miezul fierbinte al democrației liberale substanțiale a valorilor este însă, așa preciza eu, fundamentat tocmai pe acest drept la exprimare, care nu este altceva decât un drept la redescrisere și relativizare a unor vocabulare finale ale puterii. Ca exemplu, simpla constatare a diferențelor dintre oameni poate fi folosită în direcția familiei de idei politice mai liberale desemnată prin sloganul „toți diferiți, toți egali” sau printr-o familie de idei fasciste și naziste care ierarhizează umanitatea în posesori de drepturi și deposedați.

Lupta dintre societatea comunicațională, informatizată și informațională, a învățării pe tot parcursul vieții, și societatea tradiționalistă și patriarhală este o luptă de redescriseri, consider că nu are nici un viitor în absența îmbrățișării unor poziții ironiste. Dar este adevărat, ironistul care redescrive, punând în pericol vocabularul final al cuiva și astfel abilitatea sa de a capta sensuri mai degrabă în propriii termeni decât în aceia ai ironistei/ului, sugerează că acel cineva și lumea sa sunt *în mod potențial* futili, perimate, *lipsite de forță*. Este posibil ca redescriserea să umilească adesea, dar trebuie să înțelegem nucleul pragmatist al acestui potențial de umilire.

Redescriserea văzută în context metafizic, care se prezintă ca proces de descoperire a sinelui „adevărat” al interlocutorului, sau a naturii reale a unei lumi publice comune împărtășită de vorbitor și interlocutor, sugerează că persoana redescrisă este împuternicită (tot) prin redescrisere, în loc să i se diminueze puterile. Această sugestie este întărită dacă este combinată cu sugestia că autodescrierea sa anterioară, cea falsă, i-a fost impusă de către lume, de către cele trupești, de către diavol, de către profesori, de societatea represivă în care trăiește. Metafizicianul consideră că există o conexiune între redescrisere și putere și că redescriserea corectă ne poate elibera. Ironista nu oferă o asigurare asemănătoare. „Ea” are de spus că șansele de eliberare depind de contingente istorice care doar ocazional sunt influențate de propriile noastre redescriseri. Ea nu știe vreo putere de talia celei pe care pretinde metafizicianul s-o cunoască, dar nu respinge faptul că, în condiții (contingente) favorabile, redescriserea corectă ne poate elibera. Atunci când pretinde că redescriserea ei este mai bună, nu îi poate acorda termenului „mai bună” acea greutate care reasigură, pe care i-o dă metafizicianul atunci când arată că este „într-o mai bună corespondență cu realitatea”.

În consecință, în primul rând, ceea ce poate face redescoperirea pentru liberalism este la fel de important ca ceea ce poate face valorificarea unor contingente pentru liberalism, iar în al doilea rând, între speranța publică și ironia privată există o conexiune plină de semnificații liberale. Prima diferență este aceea că ironistul crede că *doar* acele redescoperiri care servesc scopuri liberale sunt acelea care răspund la întrebarea „Ce umilește?“, pe când metafizicianul ar vrea să răspundă la întrebarea „De ce trebuie să evit umilirea?“. Dacă metafizicianul liberal vrea ca *dorința* noastră *de a fi buni* să fie susținută de un argument, care ar evidenția o esență umană comună, o esență care este ceva mai mult decât abilitatea noastră împărtășită de a suferi umilirea, ironista liberală vrea doar ca *șansele* noastre *de a fi buni*, de a evita umilirea celorlalți, să fie extinse prin redescoperire. „Pentru scopurile mele private, te pot redescrive și pe oricine altcineva, în termeni fără legătură cu atitudinea mea față de suferința mea posibilă sau concretă. Scopurile mele private și o parte din vocabularul final care nu este relevant pentru acțiunile mele publice, nu sunt treaba ta. Dar cum sunt o liberală, o parte din vocabularul meu final care este relevant pentru asemenea scopuri, îmi cere să fiu conștientă de toate modurile în care alte ființe umane asupra cărora acționez ar putea fi umilite. Ca urmare, ironista liberală are nevoie să ia la cunoștință cât mai multe vocabulare finale posibile, la modul cel mai imaginativ, nu numai pentru propria ei edificare, ci și pentru a înțelege umilirea petrecută și pe cea posibilă a oamenilor care folosesc aceste vocabulare finale alternative“.¹⁰²

Păstrându-și ca și metafizicienii dorința de a ști, care le este comună, ironiștii nu favorizează din start un tip de vocabular în detrimentul altora, deci nu favorizează nici o implicată experiență de viață nici vreă cunoaștere, ori vreun tip de raportare la lume. Ironiștii nu le expediază pe toate celelalte experiențe de viață și cunoașteri sau vreun tip de suferință, ignorându-le. După cum observă și V. Tonoiu, ironista este lansată în tragedie, fiindcă încearcă să piardă „lumea «oficială», pe care o poartă ca pe o povară cămilele: să birui imperativul comensurației universale, să cucerești, să inventezi lumea ta. E în parte și situația străinului care se dezbară vrând-nevrând de condiționările lui culturale și se caută, își edifică o nouă identitate“.¹⁰³ Într-o bună măsură, statutul social al ironistei în societate poate fi la fel de incomod

¹⁰² Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 60.

¹⁰³ V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 277.

ca și al străinului, stârnind, până la schimbarea culturală și socială ce se află cel puțin în mod latent și implicit în demersurile sale de cuminicare și comunicare, suspiciuni. Pentru „ironistă“ dorința de cunoaștere nu este orientată exclusiv spre un *vocabular final* (a se citi, implicit, *experiență, suferință*), unic și final, în detrimentul celorlalte.

Analizând postpozitivismul lui D. D. Roșca și R. Rorty, A. Botez arată că asistăm la înlocuirea filosofiei obiectivității cu cea a solidarității (cunoașterea rațională fiind rezultatul credinței mai degrabă decât al experienței), atitudinea filosofică reține mai multe aspecte comune cu cea artistică și morală, decât cu cea științifică, datorită distincției contemporane dintre științele umane și cele naturale, datorită imposibilității reducerii mentalului la fizic, realități ce conduc la criza de legitimitate a unor criterii morale și a unor valori universale.¹⁰⁴ Este vorba despre un antifundamentalism epistemologic și despre un relativism etic, despre un deconstructivism și un antifundamentalism care aduc preocupările filosofilor contemporani spre zona filosofiei comunicării. Se operează în mod postmodern, cu sintagme vagi, care pun în evidență distanța dintre limbaje, valorificate în discursuri, și formele de viață concrete, dar și incommensurabilitatea și intraductibilitatea capturate de către contextualismul relativist propus de Wittgenstein II. Așadar filosofia postmodernă devine într-o măsură fără precedent o filosofie a comunicării, încărcată de pragmatism, întrucât este chemată ca mediator în ceea ce privește înțelegerea culturală, neînțelegerile din știință și autocunoașterea.

În termenii lui Rorty, ființa umană este mereu amenințată de iluzia de a putea ajunge să aibă un vocabular final, clar adevărat și definitiv, care ar putea fi recunoscut ca atare și de către toți ceilalți. Ca ironistă, sau ironist, speranța este că va rezista unei astfel de iluzii în tentativa dinamică de a se expune mereu altor vocabulare, în speranța de a și-l îmbunătăți mereu pe cel prezent. Am ajuns să observ că Rorty subliniază de fapt aspectul static al metafizicii, „conservatorismul“ său, nevoia de a își găsi rădăcini solide într-o realitate nu doar clară și indiscutabilă, ci și durabilă, rezistentă la schimbare.

Liberalul metafizician, vrea un vocabular final cu o structură internă organică, una care nu se va crăpa în mijloc printr-o distincție public-privat, nu vrea o cârpeală. Crede că a înțelege faptul că toată lumea vrea să fie luată în propriii termeni ne angajează să găsim un numitor comun pentru acești termeni, o singură descriere care să fie suficientă atât pentru scopuri publice, cât și pentru cele private, atât pentru auto-

¹⁰⁴ *Ibidem*.

definire, cât și pentru relațiile cu ceilalți. Acesta se roagă, ca și Socrate, pentru ca interiorul și exteriorul unui om să fie una — atunci ironia nu va mai fi necesară. Este hotărât să creadă, ca și Platon, că părțile sufletului și ale statului corespund și că distingând esențialul de accidental în privința sufletului ne va ajuta să distingem dreptatea de nedreptate în stat. Asemenea metafore exprimă credința metafizicianului liberal că retorica publică metafizică a liberalismului trebuie să rămână centrală în vocabularul final al individului liberal, pentru că este exact porțiunea pe care ea¹⁰⁵ o împărtășește cu restul umanității — porțiunea care face solidaritatea posibilă.

Dar distincția între o porțiune centrală, împărtășită, obligatorie și o porțiune periferică, idiosincronică, opțională în vocabularul final al cuiva este exact distincția pe care ironistul refuză s-o traseze. Ea crede că ceea ce o leagă de restul speciei nu este un limbaj comun, ci *tocmai* vulnerabilitatea în fața durerii, în special în fața acelei dureri aparte pe care animalele nu o au în comun cu oamenii — umilirea. După părerea ei, solidaritatea umană nu este o chestiune de împărtășire a adevărului comun sau a unui țel comun, ci este împărtășită o speranță egoistă speranța că lumea cuiva — micile lucruri în jurul cărora cineva își țese vocabularul final — nu va fi distrusă.

Pentru scopuri publice, nu contează dacă vocabularele finale ale tuturor sunt diferite între ele, atâta timp cât acestea se suprapun suficient cât să aibă toată lumea cuvinte pentru a-și exprima dorința de a intra în fanteziile altora, tot atât ca și în cele proprii. Aceste cuvinte care se suprapun — cuvinte ca „bunătate“ sau „decentă“ sau „demnitate“ — nu formează un vocabular la care toate ființele umane pot ajunge reflectând asupra naturii lor. O asemenea reflecție nu va produce nimic altceva decât o conștientizare mai accentuată a posibilității de a suferi. Aceasta nu va produce și *un motiv să îți pese* de suferință. Ceea ce contează pentru ironista liberală nu este a găsi un asemenea motiv, ci să se asigure că ea *observă* suferința atunci când apare. Speranța ei este că nu va fi limitată de propriul vocabular final, când se va confrunta cu posibilitatea de a umili pe cineva cu un vocabular final destul de diferit de al său.

Pentru liberala ironistă, abilitatea de identificare imaginativă „face treaba“ pe care metafizicianul liberal ar dori-o realizată prin motivație morală — „raționalitate“ sau „iubire de Dumnezeu“, sau „iubirea de adevăr“. Ironista nu vede în abilitatea ei de a percepe și nici în dorința ei de a preveni umilirea concretă sau posibilă a altora în pofida dife-

¹⁰⁵ Conform formulării intenționate a autorului.

rențelor de sex, rasă, trib și vocabular final — o parte mai centrală, sau mai „esențial umană“, decât oricare parte a sa. Într-adevăr, ea o privește ca pe o abilitate și o dorință, care, precum abilitatea de a formula ecuații diferențiale, apare destul de târziu în istoria umanității și este încă un fenomen mai degrabă local. Aceasta este asociată mai ales cu Europa și cu America în ultimele trei sute de ani. Dar nu este asociată cu vreo putere mai mare decât cea întrupată într-o situație istorică concretă, spre exemplu, puterea democrațiilor bogate europene și americane de a-și răspândi obiceiurile în alte părți ale lumii, o putere care a sporit datorită unor circumstanțe contingențiale din trecut și diminuată datorită altor contingente mai recente.

În timp ce metafizicianul liberal crede că un bun liberal știe anumite propoziții de o importanță crucială ca fiind adevărate, ironista liberală crede că liberalul bun are un anume tip de cunoaștere. În timp ce el crede că înalta cultură a liberalismului se adună în jurul teoriei, ea crede că se coagulează în jurul literaturii (în sensul vechi și restrâns al termenului — piese de teatru, poezii și mai ales romane). El (metafizicianul) crede că sarcina intelectualului este să păstreze și să apere liberalismul sprijinindu-l cu niște propoziții adevărate pe subiecte largi, dar ea (ironista) crede că această sarcină constă în a ne perfecționa abilitatea de a recunoaște și de a descrie acele felurite lucruri mărunte în jurul cărora indivizii și comunitățile își adună în mod concentric fanteziile și viețile.

Ironista ia cuvintele care sunt fundamentale pentru metafizică și mai ales pentru retorica publică a democrațiilor liberale ca încă un text între alte texte, ca încă un set de mici chestii de-ale oamenilor. Abilitatea ei de a înțelege cum este să îți aduni viața în jurul acestor cuvinte nu este distinctă de abilitatea de a cuprinde cum este să-ți aduni viața în jurul iubirii de Hristos sau de Marele Frate.

Aspectul reformator este iarăși unul pragmatist. Prin ironism „obținem“ un liberalism de utilizare, o îndepărtare de liberalismul în mod predominant discursiv. Liberalismul ironistei nu constă în devotamentul ei pentru aceste cuvinte alese, ci în abilitatea ei de a prinde rolul jucat de numeroasele și diversele seturi de cuvinte. Totuși, autorul se raportează critic la propria abordare și pune pe tapet aspecte problematice. Pe de o parte, speranța liberală pare că și-a mai pierdut din forță odată cu slăbirea forței discursului și demersului politic despre egalitatea umană. Tensiunea dintre solidaritatea posibilă din perspectiva speranței liberale de autoîmplinire și realizarea egalității sociale nu este de surmontat pur și simplu prin atitudinea ironistă. Autoîmplinirea încumbă competitivitate, aspect pe care autorul îl desconsideră prin tă-

cere. El încearcă doar să soluționeze problema printr-o nuanțare a separației public-privat. Prin acestea ironismul este liberalism practicat și în acest sens vom comenta în continuare.

După Rorty, speranța trebuie să aparțină sferei publice, deci trebuie să fie aceea social-democrată, iar ironia trece obligatoriu în sfera privată. Trecând în plan discursiv, Rorty explică această tensiune, această dificultate prin imposibilitatea de a înțelege orice vocabular cu puțință, ceea ce ar împiedica o solidaritate pe baze ironiste. „Cineva ar putea face măcar plauzibilă această tensiune, spunând că există o tensiune primară între ideea că organizarea umană urmărește egalitatea umană și ideea că ființele umane sunt voculare întrupate.“ De aceea autorul încearcă o depășire metadiscursivă (dar nu metafizică) a tensiunii dat fiind că o abilitate nonlingvistică, „aceea de a simți durerea este importantă și că diferențele de vocabular sunt mult mai puțin importante“ pentru toți oamenii. Astfel, Rorty descoperă un universalism profund nonlingvistic și în același timp nonmetafizic. Autorul apără „ideea că avem toți o datorie preeminentă de a diminua cruzimea, de a face ființele umane egale în ceea ce privește răspunderea pentru suferință, de a lua drept bun faptul că există ceva în ființele umane care merită respect și protecție chiar independent de limba pe care o vorbesc“. Este o completare prin complementaritate a perspectivelor extrem de abstracte asupra oamenilor și a naturii umane. Într-un fel, Rorty încearcă să treacă dincolo și de un ironism abstract. El nu limitează ironismul la vocabular, ci la disponibilitatea de a vedea „durerea“ concrete umane care sprijină vocabularele diverse ale oamenilor. „(...) ființele umane sunt ceva mai mult decât rețele de dorințe și credințe, fără un centru (...) Dacă bărbații și femeile ar fi, într-adevăr, nimic mai mult decât niște atitudini sentențioase — nimic mai mult decât prezența sau absența dispozițiilor pentru folosirea propozițiilor formulate într-un vocabular condiționat istoric — atunci nu numai natura umană, ci *solidaritatea* umană, ar începe să pară o idee excentrică și dubioasă. Căci solidaritatea cu toate vocabularele posibile pare imposibilă.“

Îndrăznind să precizez ideea lui Rorty, trebuie să afirm că argumentația și demersul său, în totalitate, arată că respingând propunerea metafizicienilor de a investiga pe calea rațiunii existența unui vocabular originar — la care să tindem să ajungem, deoarece este singura „rațiune“ a metafizicienilor de a nu fi cruzi cu cei ale căror vocabulare finale sunt foarte diferite — se poate propune o etică universalistă cu fundament nonlingvistic. În mod surprinzător, ajungem astfel să descoperim la acest autor o propunere de universalism și o identificare de „esență reală“ a umanității în elementul „durere“. Dealtfel Rorty nu

este nicidecum singurul care stabilește asemenea puncte de interes etic filosofia contemporană a comunicării, de factură politică și socială.

Un alt aspect reformator pentru gândirea și practicarea societății liberale este acela că se urmărește o perspectivă particulară de renunțare la unificarea, dar și la separarea drastică a sferelor publică și privată, tratând imperativele comune celor două sfere, reprezentate de auto-realizare ale persoanei și cele de solidaritate umană, ca fiind echivalente în ceea ce privește validitatea lor și totodată incomensurabile, în ceea ce privește importanța lor pentru individ și societate în egală măsură. Individul ironist este sensibil la perspectiva „ei” (feminină, femeiască, feministă, oricare sau toate la un loc, sau una dintre acestea?) asupra lumii, vieții, societății, politicii, economiei etc., este în egală măsură și liberală, cu precizarea că Rorty definește un tip particular de „liberal”, el exprimând influența majoră a definiției propuse de Judith Shklar, prin care liberalii sunt acele persoane care consideră că cruzimea este cel mai rău lucru pe care îl putem face.

Astfel, în baza comentariilor deja exprimate ironista liberală apare cu claritate conștientă de contingenta ideilor sale centrale pe care nu le mai situează undeva dincolo de jocul timpurilor și al întâmplării, chiar și când este vorba despre speranța sa că suferința va fi în timp ameliorată, ori că umilirea ființelor umane de către ființele umane ar putea înceta. În jurul acestor obiective, descrise ca fiind în mod tragic contingente, se țese cultura postmetafizică contemporană, cu importante sale valențe etice, sociale și politice.

Dar care sunt deficiențele „utopiei liberale” pe care Rorty o propune? Ernesto Laclau le identifică și propune corectarea unor elemente prin reînscrisura acestei utopii în cadrul mai larg al „democrației radicale”. Prin aceasta se va evidenția și mai mult aspectul reformator al acestui demers ideologic inițiat de Rorty și nuanțat de Laclau.

Ne aflăm așadar într-un context postmetafizic marcat de viziunea „contingenței limbajului” și a „contingenței sinelui”. Este util să reamintim și că definitorie pentru autori precum Rorty (și Laclau) este ideea următoare: „Filosofia interesantă este arareori o examinare a elementelor pro și contra ale unei teze. De obicei aceasta este, fie în mod explicit, fie într-un mod implicit, o confruntare între un vocabular înțepenit care a devenit bătaie de cap și unul nou, pe jumătate format, care promite vag lucruri mărețe”.¹⁰⁶

¹⁰⁶ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 9 — traducerea autoarei.

În această ordine de idei a „filosofiei interesante“ liberalismul și societatea liberală sunt repositionate, în afara opoziției rațional/irațional, iar problema validității devine una deschisă și conversațională. Laclau observă că „numai o societate în care s-au impus tuturor și au fost acceptate de către toți un sistem de tabuuri și o delimitare rigidă a ordinii subiecților, va putea evita natura conversațională a validității; dar acesta este exact tipul de societate strict incompatibil cu liberalismul“. ¹⁰⁷ La Rorty liberalismul este într-o relație antitetică în raport cu fundaționalismul (raționalismul). Poziția sa este o critică a lucrării lui Horkheimer și Adorno *Dialectic of Enlightenment*, cărora le acceptă viziunea despre efectul de subminare a convingerilor iluministe tocmai de către forțele pe care iluminismul le-a pus în mișcare, dar le contestă concluziile.

Pentru Rorty, liberalismul nu se află într-un faliment moral și intelectual; doar că gândirea ironică se substituie raționalismului pentru a păstra liberalismul fidel „proprii imagini“. Laclau evidențiază un fragment de text rortian extrem de important în acest sens: „Această substituie (a protestului celor alienați de către revoluționar și poet) pare să anuleze diferența dintre (personajul) revoluționar și (cel) reformator. Iar cineva ar putea defini *la modul ideal* societatea liberală ca pe aceea în care diferența *este* anulată. O societate ideală este aceea în care idealurile pot fi îndeplinite mai degrabă prin persuasiune decât prin forță, prin reformă mai degrabă decât prin revoluție, prin confruntările libere și deschise dintre lingvistica prezentă și alte practici (lingvistice și discursive) cu sugestii pentru practici noi. Dar prin acestea se afirmă că societatea liberală nu are alt scop în afara libertății, nici un țel în afara voinței de a vedea cum decurg asemenea confruntări și să se urmeze rezultatul. Nu are alt scop decât să facă viața mai ușoară pentru poeți și revoluționari în timp ce se asigură că acestea le fac celorlalți viața mai grea numai prin cuvinte și nu prin fapte. Este o societate al cărei erou este poetul puternic și revoluționarul deoarece recunoaște că este ceea ce este, are moralitatea pe care o are, vorbește limba pe care o vorbește, nu pentru că ar reprezenta o aproximație a voinței lui Dumnezeu sau natura omului sau pentru că anumiți poeți și revoluționari din trecut au vorbit așa cum au vorbit“. ¹⁰⁸

Nu este întâmplător faptul că Rorty vede în ironistă poetul și revoluționarul. În filosofia politică contemporană se impune din ce în ce mai mult imaginea poetului puternic ca individ animat și inspirat de

¹⁰⁷ E. Laclau, *op. cit.*, p. 109, tr. ns.

¹⁰⁸ R. Rorty, *op. cit.*, p. 60-61, tr. ns.

indecidabilitatea lumii, ca un nou tip de activist politic. Jacob Torfing definește poetul puternic ca pe „cineva care afirmă indecidabilitatea și contingenta lumii și știe cum să obțină un avantaj politic din acea indecidabilitatea și contingență, ținând la a imagina și realiza o seamă de proiecte politice noi care poartă cu ele promisiunea unei emancipări și mai aprofundate pe viitor”.¹⁰⁹ Din păcate, mai cunoscut pentru sintagma este ceva mai puțin politicul Harold Bloom, care face o interesantă distincție între „poetii puternici” care au curajul să redescrie¹¹⁰ spusele înaintașilor lor și cei „slabi” care le reiau și le reiterează ideile, aproape ca într-o supunere doctrinară.¹¹¹

E. Laclau observă că, față de Foucault („un ironist care nu este liberal”), Rorty are un dezacord mai degrabă de natură politică, deoarece la Rorty accentul nu cade exclusiv pe autorealizare și „autoîmbucurare”, ci și pe avantajele societății liberale. În logica argumentului rortian „noi liberalii” este deja un „noi” înnoit, căci liberalismul său este novator și din această perspectivă nu mai este nevoie să construim un nou „noi”. Față de Habermas („un liberal care nu este ironist”), există un dezacord filosofic. La Habermas societatea democratică trebuie să conțină un element de universalism ca rezultat al unui proces de comunicare liberă de orice dominație, iar pentru Rorty asemenea fundamente raționaliste ale iluminismului (sau „poduri” cu fundamente raționaliste ale iluminismului) nu sunt o soluție.

Așadar, E. Laclau subscrie la pragmatismul rortian, la respingerea oricărei întemeieri metafizice a ordinii sociale și cu critica lui Habermas. De asemenea, și Laclau consideră, ca și Rorty, beneficiile sociale și politice ale cadrului democratic liberal. Totuși el își prezintă obiecțiile față de „utopia liberală” și „inconsistența sa internă”¹¹².

Mai întâi el abordează ideea de societate liberală ca aranjament social în care persuasiunea substituie forța. Laclau comentează că pe de o parte există distincția clară dintre cele două în virtutea faptului că în persuasiune există un element de consens care nu există în privința uzu-

¹⁰⁹ Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 306.

¹¹⁰ Autorul folosește termenul „misread”, ceea ce poate însemna „citire greșită” sau „interpretare greșită” aici greșeala fiind totodată un act de curaj și o demitizare postmodernă a originalității, dar în economia acestei lucrări putem considera că interpretarea, greșită sau nu (cine decide?: iată cum se insinuează mereu elementul politic), este o redescoperire pentru a nuanța, interpreta și preciza întrucâtva poziția rortiană.

¹¹¹ H. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York, Oxford University Press, 1973.

¹¹² E. Laclau, *op. cit.*, p. 112.

lui de forță. Dar lipsește forța din persuasiune? Nu, răspunde Laclau, deoarece persuasiunea determină pe cineva să își schimbe opinia în absența unui fundament rațional ultim. Deși este de acord cu Rorty (și Davidson), că există un domeniu limitat al rațiunii situat în interiorul fiecărui joc de limbaj, dar nefind universuri total închise, deciziile din cadrul jocurilor de limbaj sunt imposibil de decise în sistemul de reguli care definesc structura jocului, ceea ce transcende distincția dintre rațional și irațional, devenită inutilă. Dar aceste decizii care trebuie luate în jocul de limbaj conțin un element de forță. Pe de o parte, persuasiunea este un fel de forță, iar pe de altă parte, forța fizică nu poate fi exclusă din nicio societate, nici din cea mai liberă dintre ele. Laclau admite că există tot felul de situații nuațate, dar exemplifică prin cazuri mai apropiate de extreme — în greve oponentul este forțat prin violență să accepte termenii greviștilor — și că este sigur că nici Rorty nu ar crede că persuasiunea ar fi cel mai bun mod de a trata un violator.

Din perspectiva forței și a violenței sunt interpretate și noțiunile de „reformă” și „revoluție”. Se afirmă că idealul clasic al revoluției include folosirea forței și a violenței, așa cum arată și Rorty, dar îndreptate spre stabilirea unei noi fundații pentru ordinea socială. Motivul pentru care E. Laclau se declară un reformist nu este, surprinzător, refuzul violenței, ci faptul că autorul nu consideră că societatea are o fundație care să fie refăcută prin evenimente revoluționare. Este un antifundamentalism mutat din zona filosofică în cea a filosofiei social-politice. Revoluțiile sunt considerate doar o supradeterminare a unei multitudini de reforme care acoperă multe aspecte ale societății dar niciodată totalitatea lor. În același timp Laclau este reformist și nu revoluționar pentru că ideea de bulversare revoluționară a societății nu are niciun sens, mai ales că multe orori s-au petrecut în tentativele de realizare a acestei operații.

Punctul său de vedere este în favoarea reintroducerii dimensiunii de violență în reformă. Reforma fără violență ar denota „o lume unidimensională în care 100% din populație ar fi de acord cu o singură reformă sau mod de a face reformă. Orice reformă implică schimbarea *status quo*-ului și aduce atingere intereselor deja existente. Procesul de reformă este un proces de lupte¹¹³ și nu un proces de schimbare inginerescă, liniștită și graduală. Și nu este nimic de regretat aici. În acest proces activ al luptei se creează abilități umane — noi jocuri de limbaj. Putem oare, spre exemplu, să ne gândim ce ar fi fost identitatea munci-

¹¹³ Vezi capitolul precedent. Reformele sunt așadar în viziune neomarxistă o sumă de lupte generalizate, dintre care o mare parte se duce pe un tărâm discursiv.

torească în absența luptelor active în care au fost implicați muncitorii în primele stadii ale societății industriale?”¹¹⁴. Laclau consideră că asemenea abilități au fost importante deopotrivă pentru muncitori și pentru dezvoltarea societăților democratice occidentale.

Astfel, în baza utopiei liberale propuse de Rorty, dar și în contrast cu aceasta în unele aspecte, Laclau propune o utopie a democrației radicale, în care antagonismul și diviziunea socială nu împiedică societatea liberală occidentală, ci sunt elemente constitutive ale socialului. Ceea ce critică Laclau este inconsistența și simplismul unor dihotomii de felul „persuasiune/forță”, sau „reformă/violență-revoluție”. El explică: „(...) rolul celor bune presupune prezența celor rele, în interiorul lor. Orice teorie despre putere într-o societate democratică trebuie să fie o teorie despre formele puterii care sunt compatibile cu democrația și nu o eliminare a puterii. Și acest lucru nu este consecința persistenței vreunei forme de dominație, ci a simplului fapt că societatea, după cum bine știe Rorty, nu este structurată ca un tablou din piese de puzzle și că, în consecință, este imposibil să se evite coliziunea diferitelor cerințe și jocuri de limbaj unele cu celelalte”.¹¹⁵ Pentru o mai bună înțelegere, autorul exemplifică prin cazul pornografiei în America: grupurile feministe o consideră ofensatoare pentru femei (ceea ce Laclau sprijină), dar climatul de intimidare prin aducerea în fața justiției a creatorilor fiecărui material pornografic sau reclame publicitare de acest fel ar afecta libertatea de expresie (idee pe care Laclau mărturisește că o împărtășește de asemenea). Că trebuie găsit un echilibru în acest „război de poziții”, nu este pentru autor egal cu imperativul de a le armoniza. Paradoxal, antagonismul (care presupune violență și este o condiție a imposibilității societății libere) trebuie reglementat la nivel social, dar existența sa este o condiție a societății libere.

În opinia mea, accentul pus pe o discuție amplă despre cât de opuse și cât de asemănătoare sunt noțiunile de „persuasiune” și „forță” sau cele de „reformă” și „revoluție” este steril. Textul lui Laclau arată cât de fragile sunt dihotomiile fără a sesiza în continuare cât de fragile devin în lumina filosofiei politice contemporane (pragmatism, antifundamentalism, construcționism) diferențierile dintre pozițiile teoretice ale unor ideologii dihotomice contemporane: socialismul (neomarxismul așa cum apare nu numai la Ernesto Laclau, ci la toți scriitorii valoroși care se ocupă astăzi de teoria discursivă) și liberalismul (sau neoliberalismul care se desprinde din narațiunea rortiană).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 115.

Aduc două obiecții principale. Nu perfecțiunea acestor dihotomii dă forța argumentului rortian și faptul că nu sunt de acord cu discutarea comparativ echivalentă a „democrației radicale” și a „utopiei liberale”. Vorbind mai întâi despre dihotomii, faptul că este mai mult sau mai puțină violență în persuasiune (pentru că forță este sigur: o persuasiune lipsită total de forță, o „persuasiune neputincioasă” este de neconceput, o contradicție în termeni) este neinteresant deoarece nu schimbă cu nimic ideea rortiană principală referitoare la libertatea societății liberale: „O societate ideală este aceea în care idealurile pot fi îndeplinite mai degrabă prin persuasiune decât prin forță, prin reformă mai degrabă decât prin revoluție, prin confruntările libere și deschise dintre lingvistica prezentă și alte practici (lingvistice și discursive) cu sugestii pentru practici noi”.¹¹⁶ Indiferent câte forță sau violență se strecoară în persuasiune ideea este de a urma idealurile luptând „mai degrabă prin persuasiune decât prin forță” și „prin reformă mai degrabă decât prin revoluție”, indiferent de măsura de „violență” și „forță” pe care o cer reformele. Și de ce acest imperativ de a ne plasa cât mai aproape de „persuasiune” și „reformă” în continuumurile persuasiune-forță, sau reformă-revoluție? Nu din naivitate și din exces de idealizare, nu din neînțelegere a rolului antagonismului și hegemoniei și nici din urmărirea armoniei în societatea liberală, cu orice preț. Răspunsul vine numai reamintindu-ne despre ce fel de liberalism vorbește Rorty, cel al lui Judith Shklar, conform căruia liberalii sunt acele persoane care consideră că cruzimea este cel mai rău lucru pe care îl putem face. Așadar antagonism, hegemonie, „lupte” dar nu cruzime și de aceea „mai degrabă prin persuasiune decât prin forță” și „prin reformă mai degrabă decât prin revoluție”, nu pentru că liberalii ar fi devenit în accepțiune rortiană o mână de caraghioși, pe de o parte antifundaționaliști, iar pe de alta agenți fundamentaliști ai armoniei sociale și politice. Mai ales că „ (...) societatea liberală nu are alt scop în afara libertății, niciun țel în afara voinței de a vedea cum decurg asemenea confruntări (dintre forțele antagoniste din societate care nu dispar peste noapte — n. m.) și să se urmeze rezultatul”.¹¹⁷

Liberalismul lui Rorty nu este naivitate dar este utopie. Neavând alt țel decât libertatea și doar urmărind confruntările din societate este destul de puțin persuasiv că societatea liberală „nu are alt scop decât să facă viața mai ușoară pentru poeți și revoluționari în timp ce se asigură că acestea le fac celorlalți viața mai grea numai prin cuvinte și nu prin

¹¹⁶ R. Rorty, *op. cit.*, p. 60-61, tr. ns.

¹¹⁷ R. Rorty, *op. cit.*, p. 60-61, tr. ns.

fapte".¹¹⁸ Ideea este o extindere a imperativului călăuzitor din definiția lui Judith Shklar și are mai puțin valoare de utilizare, cât are valoare de principiu etic.

Despre distincția dintre democrație și liberalism, fără îndoială mai degrabă școlărească, și fără îndoială cunoscută de Laclau, se poate scrie mult, dar ar îndepărta cititorul de nucleul de idei și de scopul capitolului. În schimb, consider critica lui Laclau privitoare la distincția prea drastică dintre spațiul public și cel privat la Rorty mai interesantă, deoarece este valorificată în beneficiul feminismului. Astfel, fără dorința de revenire la vreo „mare teorie” putem pune cu legitimitate întrebarea cât de separată poate fi sfera privată de cea publică, dacă sfera privată este zona auto-împlinirii individuale. Sloganul „ceea ce este personal este și politic” este o expresie a luptei de schimbare a celui „eu” cetățenesc abstract într-un „eu” mai concret și reprezintă o ilustrare a acestei probleme. Fiecare aspect personal este într-o mare măsură și politic. Desigur pe de altă parte, zona autoîmplinirii personale nu poate fi redusă la aspectele politice. Soluția lui Laclau este să considere că „puterea societății democratice este de a multiplica aceste spații publice, iar condiția sa stă în recunoașterea pluralității și autonomiei lor. Această recunoaștere este bazată pe o discontinuitate esențială care există între aceste spații sociale și caracterul esențial al acestor discontinuități face posibil exact opusul: articularea hegemonic-contingentă dintre acestea a ceea ce poate fi denumit un sens global al comunității un fel de simț democratic comun”.¹¹⁹ Acest simț democratic comun poate fi atunci fundamentul solidarității la Laclau, pe când la Rorty era teama de a fi umilit. Cât privește spațiile publice, din perspectiva lui Laclau, trebuie construite pentru a servi îndeplinirii scopurilor individuale, ceea ce îl conduce la un republicanism civic multiplicat. Pentru Rorty însă domeniul realizării personale este privat și în același timp public în măsura în care individul îl redescrie astfel. Este, în termenii lui, o problemă de redescoperire. Gândind acest lucru din perspectivă feministă, să nu uităm că noul erou pe care el îl propune este ironista, aceea care își poate realiza autoîmplinirea în zona privată o face, având această libertate, aceea care consideră că nu, devine o revoluționară și o poetă puternică¹²⁰, care trebuie să se „mențină” în

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ E. Laclau, *op. cit.*, p. 120.

¹²⁰ În filosofia politică contemporană se impune din ce în ce mai mult imaginea poetului puternic ca individ animat și inspirat de indecidabilitatea lumii, ca un nou tip de activist politic. Jacob Torfing (*New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*,

redescririile sale cât mai aproape de persuasiune și reformă, cât mai departe de violența și forța ce pot fi descrise ca cruzime, totuși „facându-le celorlalți viața cât mai grea” prin demersuri discursive, de redescriri. Cu toate acestea, deși le face „celorlalți viața cât mai grea”, revoluționara-poeta puternică, oricare ar fi ea, feministă sau nu, poate spera să se bucure și de solidaritate, pentru că, în utopia liberală rortiană, solidaritatea este întemeiată pe refuzul cruzimii și pe evitarea umilinței.

2.3. *Feminism/e*¹²¹

Discuția trebuie să ponească de la întrebarea „Ce fel de feminism?” deoarece literatura, precum și practica feministă înregistrează mai multe valuri de feminism. Feminismul nu este un tot unitar. Vorbim despre o pluralitate de feminisme eterogene care au evoluat inconsecvent de la valorizarea femeii, feminității și maternității, la afirmarea drepturilor femeii, a egalității în drepturi cu bărbații și a libertăților cetățenești pentru femei, și, în cele din urmă, la radicalizarea dreptului la diferență și a dreptului la diferite lupte feministe. Feminismul contemporan este o sumă diversă de „curente de dezvrăjire”, contestatare, prin care subiectivitatea și identitățile de gen feminin (în sens larg, de gen asumat în mod cultural și politic, nu strict sexual sau fiziologic) își reclamă nu numai dreptul la egalitate cu genul masculin, ci și dreptul la specificitate. Drumul complex de la celebrul dicton „Nu ne naștem, ci devenim femei”, argumentat de către Simone de Beauvoir, la analiza drepturilor femeilor (acum doar) ca simptom al drepturilor omului (-bărbat) întreprinsă de către Renata Salecl, arată importanța inițiativei individuale în demersul actual de contestare a puterii instituite.

Oxford, Blackwell, 1999, p. 306.) definește poetul puternic ca pe „cineva care afirmă indecidabilitatea și contingenta lumii și știe cum să obțină un avantaj politic din acea indecidabilitate și contingență, ținând la a imagina și realiza o seamă de proiecte politice noi care poartă cu ele promisiunea unei emancipări și mai aprofundate pe viitor”. Din păcate mai cunoscut pentru sintagmă este ceva mai puțin politicul Harold Bloom (*The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York, Oxford University Press, 1973), care face o interesantă distincție între „poetii puternici” care au curajul să redescrie spusele înaintașilor lor și cei „slabi” care le reiau și le reiterează ideile, aproape ca într-o supunere doctrinară.

¹²¹ Capitolul este o revalorificare novatoare, revizuire și completare a capitolului despre ecologism „Moduri actuale de contestare a puterii instituite. Feminism și ecologism” din volumul colectiv *Tendințe actuale în filosofia politică*, coord. Gabriela Tănăsescu, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 2006, pp. 178-214.

Ca ideologie reformatoare, feminismul are în centrul său contestarea feministă. Contestarea a devenit o formă acceptată și chiar privilegiată, pe de o parte, de atestare a subiectivității individuale, ca un fundament legitim al acțiunii politice, și, pe de altă parte, de precizare a drepturilor omului, în accepțiunile actuale. Feminismul, ca și ecologismul, este parte a unui proces contemporan de „subiectivare“, în termenii lui Michel Foucault, proces prin care oamenii pot problematiza raporturile de putere în care sunt prinși, într-un context istoric anumit. Ceea ce este aparent „natural“ și deci „apolitic“ — pentru femei, naturalizat este statutul de cetățeni de rangul al doilea — este, odată cu Foucault, de expus contestării, devenind prin contestare discurs combativ în lupta discursivă generalizată (Laclau și Mouffe) și potențial proiect ironist (Rorty).

În egală măsură această „linie“ de gândire-acțiune feministă arată importanța inițiativei individuale, precum și a efortului individual în promovarea unor politici, mai democratice, mai liberale (în sens larg, nu în cel strict doctrinar), reprezentând miezul și legitimitatea însăși a demersurilor contestatate. Ceva mai radicale decât cele iluministe, feminismele actuale vizează nu doar o emancipare strict politică și socială a femeilor, ci obținerea de drepturi care să fie recunoscute și efective până și în spațiul privat, în familie — unde femeia să poată avea intimitate („o cameră a ei“, așa cum menționa necesar Virginia Woolf), un teritoriu de creație și manifestare individuală — emancipare în raport cu rolurile prescrise în mod tradițional (cel de naștere a copiilor, hrănire, îngrijire și educare a lor, cel de îngrijire și hrănire a întregii familii, cel de îngrijire și întreținere a căminului), securitate și respect în sfera publică, în sfera economică (dar și în cea privată). Feminismele regândesc spațiul public și pe cel privat al societății, precum și raportul dintre public și privat, în vederea împlinirii dezideratului „toți diferiți, toți egali“, printr-o revoluție deloc „sângeroasă“, la care pot participa și bărbații. Cu adevărat radicale, alte feminismes meditează la și pledează pentru o societate exclusiv a femeilor, opusă celei a bărbaților și orientată împotriva societății masculine, patriarhale, tradiționaliste.

Perspectivile actuale asupra drepturilor omului se concentrează pe precizarea și pe adaptarea lor la realitățile complexe ale comunităților umane de astăzi. În termenii lui Ronald Dworkin, există un interes crescut pentru ca drepturile omului să funcționeze ca „atuuri“. Din perspectiva feminismelor, drepturile omului trebuie să devină mai puțin generice și să poată sluji atât intereselor, cât și îndeplinirii responsabilităților concrete atașate pozițiilor personale, culturale, economice,

politice, dar și de gen, care creează coordonatele identității cetățenilor. În acest sens, individul se „dezvrăjește” în raport cu „grația” statală.

Feminismul mișcării New Age este înrudit cu interesul pentru echilibrul ecosistemului, cu prețuirea continuității și totalității. Astfel, principiul masculin și feminin nu sunt proprietăți strict despărțite, ci „concomitențe”, în sensul că personalitatea fiecărei femei și a fiecărui bărbat, trec prin faze „masculine”, ori „feminine”, fără o ordine rigidă. Feminismul este așadar o revoltă împotriva predestinării femeilor să rămână feminine, lăsând bărbaților locurile privilegiate din societate.

Feminismele actuale sunt complexe conceptualizări — fie filosofice, fie ideologice — ce presupun reafirmarea și redefinirea unor drepturi social-politice și economice pentru femei. O parte dintre feminismele actuale sunt filosofii ale emancipării politice, în același timp susținând politicile de emancipare politică a femeilor și politicile eliberării sexuale, pentru femei. Demersul actual este orientat de următoarele caracteristici: depășirea feminismului iluminist, romantic și egalitarist; interogarea cu privire la standardele de „exelență”, de participare politică și de reprezentare create de și pentru bărbați; celebrarea diferențelor dintre bărbați și femei.

Ceea ce au în comun toate aceste multiple direcții feministe este opoziția față de dictatele unui stat patriarhal și puritan sau alte oricărei puteri instituite, la orice nivel, prezentând caracteristici de acest tip. Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului îi proclama de la 1789 pe toți oamenii liberi și egali în drepturi, dar abia în secolul XX femeile au căpătat dreptul de vot, iar dreptul de a fi alese este încă o chestiune de realizat în practica politică în secolul XXI. Democrația propagă două limbaje diferite, unul proclamând autonomia (autonomia bărbatului), celălalt dependența subiectului (dependența femeii), arată Geneviève Fraisse. Posibilitatea unei astfel de „rupturi” democratice este generată de existența familiei. Continuitatea statului (prin reglementările sale) și existența familiei oferă distincția rolurilor, masculin și feminin, precum și posibilitatea coexistenței paradoxale a libertății și a apartenenței, ambele necesare ființei umane (Irène Théry¹²²).

„Feminismul adună laolaltă multe teorii, nefiind o singură teorie discretă sau o abordare unică și coerentă din punct de vedere politic a

¹²² Irène Théry este una dintre personalitățile contemporane mai puțin cunoscute în România. Aceasta este directoare la EHESS Marseille, membră a organizației de sociologie, istorie, antropologie a dinamicilor culturale (SHADYC) a CNRS. În ceea ce privește referința din text, vezi lucrarea *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

subordonării femeii, acesta este, în schimb, un angajament politic — să le confere femeilor adevărata valoare. Nici măcar nu este posibil să susții că ar fi un angajament față de egalitate, din moment ce unele feministe au argumentat și argumentează importanța separării sferelor de influență, punând în evidență mai degrabă complementaritatea decât egalitatea¹²³.

Primul val de feminism, al *sufragetelor*, a avut drept scop realizarea unei egalități formale între sexe, prin obținerea dreptului de vot. Dar cum atât structurile politice, cât și discursurile puterii instituite presupun relații de inegalitate chiar la temelia lor și lucrează în favoarea grupurilor dominante, acest prim succes s-a dovedit insuficient.¹²⁴

Cel de-al doilea val de feminism și-a avut originea în feminismul de factură liberală constituind fundamentul și promotorul unor derivate mai mult sau mai puțin contradictorii cu acel fundament originar fie prin ideologie, fie prin activism: feminisme socialiste, feminisme radicale, feminisme lesbiene, feminisme afro-americane.¹²⁵

Cel de-al treilea val de feminism pornește de la observația că feminismul de până acum a reprezentat mai mult o poveste „academică” de succes, dar fără impactul scontat asupra vieții de zi cu zi în ceea ce privește: reinventarea politicii prin necesitatea de a impune mult mai mult din ceea ce este personal ca problematică în mod concomitent politică, eșecul relaționării cu mass-media, eșecul de a include bărbații preocupați de problematica feministă, criza adusă de complicarea post-modernă a demersurilor feministe, aceasta determinând în cele din urmă și criza de identitate a feminismului postmodern.¹²⁶

Pentru prima oară în peisajul gândirii politice occidentale drepturile femeii sunt reclamate și aclamate cu vigoare prin aceasta operă simplă și profundă, care nu a văzut niciodată lumina tiparului în limba română, dar al cărei titlu ar suna astfel: *O revendicare a drepturilor femeii: cu o critică aspră asupra unor subiecte politice și morale*, scrisă de Mary Wollstonecraft în 1792. Autoarea comenta drepturile, locul și rolul important al femeii ca individ în societate și ca om. Este o declarație a drepturilor femeii, în special dreptul la educație și la a beneficia de oportunități civile „care sunt refuzate femeii într-un mod injust”.

¹²³ Wilson E., A. Weir, *Hidden Agendas: Theory, Politics and Experience in the Women's Movement*, Londra, Tavistock Publications, 1968, p. 8 (traducerea autoarei).

¹²⁴ I. Whelehan, *Modern Feminist Thought: From Second Wave to 'Post-Feminism'*, Edinburg University Press, 1995.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

Ele trebuie să aibă partea lor firească din oportunitățile civile (adică politice și sociale) care apar, prin dreptul natural la existență al femeilor, ce trebuie să se traducă printr-un drept deplin la existență socială și politică.

Demersul autoarei este de o factură iluministă. În centrul preocupărilor sale teoretice stau trei valori iluministe: rațiunea, adevărul și educația. Aceste elemente fundamentează dreptul natural al femeii la participarea la treburile publice politice, sociale și economice ale lumii, întru progres general uman. Mary Wollstonecraft consideră că drepturile femeii sunt de reclamat și de apărut ca drepturi ale omului, în primul rând, pentru că, dat fiind că femeia este în mod natural un companion al bărbatului, are dreptul la o educație de același tip; de aceeași profunzime și de o aceeași calitate. Altfel, consecințele sunt dramatice pentru întreaga omenire, progresul cunoașterii și al al virtuții fiind oprite. Dacă adevărul nu este același pentru toți, atunci adevărul nu poate fi eficient în ceea ce privește influența pe care ar putea-o avea asupra practicilor generale ale societății. Acesta este un discurs timpuriu împotriva standardelor duble (adică diferite pentru femei față de cele aplicate pentru bărbați).

Mary Wollstonecraft observa o contradicție fundamentală: pe de o parte, femeia este chemată să coopereze în sânul societăților în care trăiește, dar pe de altă parte, (dacă) rațiunea sa este privată de drepturi aducătoare de libertate și atunci, cum poate ea să înțeleagă care este datoria ei și modul în care se corelează responsabilitățile pe care ea le are față de societate cu valorile de adevăr sau bine? Cum poate avea responsabilități atât de mari o persoană căreia i se refuză libertatea și educația? Cu atât mai mult cu cât copiii sunt educați de către femeie, pentru a fi educați să înțeleagă, spre exemplu, adevăratul principiu al patriotismului, mama lor trebuie să fie o patrioată. Poate ea fi o patrioată dacă este ținută în neștiință și departe de treburile publice? Răspunzând negativ la această întrebare, Mary Wollstonecraft demonstrează că este în interesul moral și civic al umanității ca femeia să fie educată și participantă activă atât la guvernare, cât și în afaceri.

Un alt aspect important subliniat este caracterul subversiv pe care îl are presupusa idolatrizare a femeii în societate (de către bărbați), procedeu care în fapt marginalizează, sau neagă chiar, aspectele legate de virtute, rațiune, simplitate, afecțiune și frumusețe mentală a femeii. Este ceea ce fac toate cărțile scrise de către bărbați, aceste cărți realizând o falsă educație a femeii, deoarece acești autori sunt mai dornici să facă din femei amante tulburătoare decât soții pline de afecțiune sau mame raționale. Înțelegerea sexului femeiesc a fost atât de afectată de

acest tip de „omagiu“ încât chiar femeile civilizate, spune Mary Wollstonecraft, sunt dornice doar să inspire dragoste, când ar trebui să îndrăgească o ambiție mult mai nobilă, și anume aceea de a stârni respect prin virtuțile și abilitățile lor.

Există și un subtext „creștin“ progresist al ideilor autoarei. Consecința falsei educații a femeii este „îmbâcsirea“ minților femeilor cu un fals rafinament, în timp ce, într-un stil care amintește de mahomedanism, femeile sunt tratate ca niște ființe subordonate bărbaților și nu ca niște membre ale speciei umane. Rațiunea capabilă de îmbunătățire și progres este considerată în mod injust, în societatea pe care autoarea nu ezită s-o critice, apanajul bărbaților, singurii care pot astfel să se ridice deasupra creației brute și să creeze societatea preluând singuri acest sceptru natural care e rațiunea. Dar tocmai în calitate de sceptru natural, rațiunea le este comună femeilor și bărbaților. Puterea minții ca și puterea trupului sunt deopotrivă educabile și la femei, precum la bărbați. Numai că, până vor avea dreptul la standarde egale de educație și viață femeile trebuie să îndrăznească singure să-și autoeduce cu precădere rațiunea, virtutea și puterea fizică a trupului.

Principiile abstracte ale dreptului natural nu pot explica de ce jumătate a rasei umane poate fi exclusă de către cealaltă jumătate de la orice formă de participare la guvernare. Femeile pot și trebuie să aibă oportunitățile de a conduce afaceri și de a participa la guvernare, dacă este necesar ca omenirea, în ansamblul său, să progreseze. Autoarea pune, prin această idee și prin întreaga lucrare, bazele feminismului liberal și marchează nașterea mișcării feministe moderne pentru drepturi egale, orientată împotriva standardelor duble din societate. Ideile sale au găsit un climat favorabil de dezvoltare prin scrierile feministe de factură liberală din întreaga lume. Feminismul susținut de către Mary Wollstonecraft este iluminist prin accentul pus pe educație, dar este totodată mult înaintea timpurilor sale și o depășire a feminismului iluminist, insistând că femeile pot și trebuie să participe la afaceri și la guvernare. În acest sens, este o depășire atât a feminismului iluminist (prin accentele liberale) cât și a celui romantic, realizând că „gloria“ de a fi soție și mamă nu poate fi un substitut pentru demnitatea umană ce decurge din participarea la treburile publice și din accesul la educație. Într-adevăr, în substratul acestor idei există și o oarecare „orbire“ în fața genului o pledoarie pentru a nu se insista asupra genului în raportarea la o ființă umană sau la alta. Multe intelectuale, unele cu totul remarcabile și chiar cu un comportament radical și activ în chestiuni politice, vor insista asupra lipsei de importanță a genului (în acest sens), pierzând din vedere faptul că practicile discriminatorii sunt concrete și funcțio-

nale, nu doar niște subtilități teoretice în analiza fenomenelor social-politice. Rosa Luxemburg se pronunța spre exemplu împotriva separatismului dintre femei și bărbați oglindit în limbaj. Ea se considera o persoană, nu un gen, deși refuza să ocupe orice rol stereotip feminin în organizația de partid, pentru a fi, ca oratoare și scriitoare, în slujba omenirii, în slujba revoluției socialiste mondiale, o eroină în marea bătaie istorică.

Depășind feminismul iluminist și liberal reprezentat de Mary Wollstonecraft și Harriet Taylor (ce militau pentru egalitatea civică și politică dintre cele două sexe), lucrarea *Al doilea sex*, apărută în 1949 și semnată de Simone de Beauvoir, anunță apariția feminismului contemporan (1960 —), caracterizat printr-o perspectivă nouă de punere sub semnul întrebării a standardelor „de excelență” create de către bărbații albi (occidentali, din clasa de mijloc).

Angajamentul său politic față de valorile stângii și cel filosofic față de existențialism transpar în accentul pe care Simone de Beauvoir îl pune pe aspectele legate de libertate, acțiune și autorealizare și în *Al doilea sex*. În această lucrare există trei aspecte esențiale: demontarea noțiunii de „etern feminin”, în baza căreia femeile sunt definite ca „ce-lălalt” de către și pentru bărbați, afirmarea libertății femeilor de a se autodefini și soluția pentru ca femeile să evadeze din sfera (inferioară, subiacentă) ce le-a fost rezervată dobândind statutul de „membru deplin al rasei umane”.

Autoarea argumentează în lucrare că o femeie se naște om, dar devine femeie. Poate cel mai amintit citat din această carte este „Nu ne naștem, ci devenim femei”.¹²⁷ Punctul de pornire al argumentației este respingerea biologiei ca destin. Naturalismul sau biologismul cum mai este numit în lucrările de acest tip este un determinism simplist și periculos fiindcă nu slujește decât la deklasarea unei jumătăți de umanitate, a celei feminine. Particularitățile biologice ale sexului feminin ajung să fie tratate în societatea umană ca lipsuri, ca deficiențe și devin fundamentul unei ideologii de culpabilizare și de marginalizare a femeilor în zone de penumbră ale socialului, în care demnitatea și drepturile femeilor există exclusiv prin generozitatea masculină, numai acolo unde aceasta există.

Atacul antifeminist căruia îi răspunde Simone de Beauvoir nu se limitează la „naturalism”, ci se hrănește și dintr-un freudianism simplificat în care „complexul lui Oedip” și „complexul castrării” sunt dezvoltate pentru a aduce noi justificări pentru controlul masculin asupra

¹²⁷ Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, 1975, p. 15.

societății. Pe scurt, femeile trebuie controlate fiindcă sunt considerate purtătoare ale „eternului feminin” ca stigmat. În realitatea socială, femeile sunt considerate existând în mod iremediabil sub imperiul hormonal și sub cel psihologic al invidiei subconștiente a puterii masculine (simbolizată prin penis) generând „faimoasa” iraționalitate feminină, producând consecințe greu de apreciat, periculoase pentru societate. Ele se nasc, cresc și sunt educate să se considere purtătoare „vinovate” de „etern feminin” și ca urmare să se autoexileze în mod „natural” în planuri secundare, marginale și domestice ale existenței. Astfel, „naturalismul” simplist și „freudismul” simplist sunt cei doi piloni ai socializării femeii ca „celălalt” și în consecință, a marginalizării acesteia. Autoarea respinge aceste perspective ce construiesc femeia ca pe „celălalt/cealaltă”, „stigmatizată” și explică dificultatea eliminării controlului masculin.¹²⁸

Pentru a clarifica în ce constă această dificultate de eliminare a controlului masculin în societate, ea abordează o perspectivă critică marxistă și o perspectivă comparativă. Demersul marxist ar sugera eliminarea proprietății private care ar demasca și deci ar elimina și inegalitățile. Societatea marxistă, mai egalitară, ar putea fi considerată o soluție pentru toate inegalitățile inclusiv pentru cele dintre bărbați și femei. Autoarea consideră însă că eliminarea proprietății private ar fi o soluție insuficientă pentru situația analizată. De Beauvoir respinge marxismul de popularizare investigând natura inegalității în profunzime. Comparând poziția femeilor față de bărbați cu cea a proletariatului față de clasa dominantă și cu cea a rasei evreiești față de cea germană sau pe cea a rasei afro-americană față de cea europeană-americană, identifică un element distinctiv important. Toate aceste categorii oprite, marginalizate și incriminate se deosebesc de categoria reprezentată de femei prin aceea că au apărut în mod istoric, pe când femeile au existat dintotdeauna în această aceeași postură de „celălalt/cealaltă”, mai delicată decât a tuturor „părților” care au ocupat în timp poziția de „celălalt”. În primul rând aceștia au un trecut de libertate în baza căruia pot conștientiza inechitatea prezentă. În al doilea rând, conștientizând-o, o pot și raționaliza, pot comunica această situație, se pot constitui ca subiect și deci își pot reclama drepturile. Femeile nu vor zice „noi, femeile”, explică Simone de Beauvoir, atâta vreme cât își evaluează situația ca pe un dat „natural” și, în consecință, imuabil. Numai descoperind și conștientizând aportul determinant al socializării în formarea „femeilor” ca parte pasivă, condamnată la o existență derizorie și do-

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 514-520.

mestică se va putea elimina controlul masculin, iar femeile vor putea deveni „autentice“, „libere“ și vor putea rezista procesului de „reificare“ (transformare în obiecte) la care sunt supuse în mod continuu și consecvent în societate.

Soluția susținută de către autoare este o adevărată provocare. „Dacă vrei să fii egala bărbatului, trebuie să devii bărbat“, spune ea, deoarece, repetând formula sa care a făcut carieră „Nu ne naștem, ci mai degrabă devenim femei“. Meritul său principal este de a pune în valoare aspectul de construct social al feminității și de a semna actul de naștere al unei concepții mai nuanțate despre egalitate și libertate. Oamenii pot fi astfel în același timp egali, dar diferiți. Pe de altă parte, fără povara culpabilizării oamenilor pentru diferențele „naturale“, biologice și psihologice, dintre ei (de sex, rasă etc.) ei pot fi mai liberi într-un mod superior.

Aceste idei sunt încadrate în feminismul existențialist, context în care se sancționează individualismul lor excesiv, o exagerare a aprecierii libertății metafizice în raport cu cea a libertății materiale, negarea existenței unei naturi feminine, „intenția“ de transformare a femeilor în bărbați, promovarea unor idei responsabile de eșecul constituirii unei „comunități“ a femeilor.

P. Anderson consideră că autoarea a prezentat un punct de vedere deosebit de important cu privire la statutul femeii, o filosofie pentru o nouă generație de femei. Este crucială observația autoarei că (o)presiunea socială se concretizează prin constituirea fiecărei persoane ca ființă de un anumit gen în cadrul societății. Și nu este doar un răspuns la identificarea sartriană a femeii ca „celălalt“, ci depășește ideile sale prin profunzimea analizei pe care o face acestei observații și totodată prin implicațiile teoretice pentru dezvoltarea feminismului ca domeniu ale soluției pe care ea o propune.

Mihaela Miroiu aduce un argument în favoarea ideii că Simone de Beauvoir contribuie la nuanțarea perspectivei asupra naturii umane, care poate înfățișa particularități ce nu pot justifica inegalitatea și oprirea. „Eternul feminin“ este o minciună tocmai pentru că biologia are un rol foarte scăzut în formarea individualității: rolul cu adevărat important îi revine culturii“ (Miroiu, 1995a:95). În consecință, Simone de Beauvoir insistă pe transcenderea genului feminin pentru a (ne) putea manifesta „fraternitatea“ cu bărbatul modern, pentru a accede mai degrabă în clubul select al fraternității, pentru recunoașterea reciprocă a egalității.

Dintre particularitățile legate de valurile feminismului se pot desprinde și aspectele ideologice reformatoare. Astfel de idei despre con-

strucția socială a identității au influențat feministele franceze de astăzi de formație psihanalitică și postmodernă (în special, H. Cixous și L. Irigaray) care nu subscriu însă la adoptarea modelului cultural masculin, ci promovează descoperirea și afirmarea unui model cultural feminin, împotriva alienării de ele însele după regulile „monologului masculin” dominant în cultură (dând naștere așa-zisului „feminism american”).

În 1996, într-o dezbatere inițiată și găzduită de revista *Free Inquiry*, intitulată „The Many Faces of Feminism”, Ellen Klein și Barry Smith, profesori de filosofie la Universitatea din Florida și respectiv Buffalo New York, argumentează importanța distincției dintre feminism, ca politică, pe care îl și susțin cu tărie, și feminism ca filosofie, pe care îl consideră în sine de nesusținut și dăunător pentru femei. Prin această distincție, în tradiția filosofiei continentale și analitice, cu rădăcini în opera lui Brentano, Husserl și Frege, se reafirmă distincția dintre *ceea ce este* și *ceea ce ar trebui să fie*. În consecință este vorba aici de o diferență între *felul în care lumea este* și *felul în care lumea ar trebui să fie*. De aici, autorii trec prin criticarea poziției adoptate de Rosi Braidotti și Clifford Goertz. Prima susține că filosofia nu este decât relativism și nu se poate vorbi despre filosofie ca o reală căutare a adevărului, adevărul fiind căutat de pe poziții concrete de viață, ceea ce face posibilă și de dorit existența unei filosofii feministe.

Clifford Goertz susține importanța filosofiei ca relativism, cu argumentul că alternativa la relativism nu este decât absolut dogmatism. În aceste idei Ellen Klein și Barry Smith nu văd însă decât un fel de relativism egal cu „orice merge” în filosofie. Pentru acești autori, filosofia nu este relativism, deoarece prin filosofie se ajunge la adevăr pe căi omeneste, imperfecte. Filosofia feministă nu poate exista din aceleași motive pentru care nu poate exista o „filosofie ariană” sau o „chimie evreiască”, iar aceasta nu poate fi un tip de relativism fiindcă atunci o propoziție ca „Femeile nu trebuie oprite” nu poate fi decât, în cel mai bun caz, relativ adevărată, iar adjudecarea s-ar face după pozițiile de forță adică în interesul celui mai puternic, al bărbatului. De unde se trage concluzia că ceea ce poate și trebuie să existe este o politică feministă. Argumentul lor este grăbit. Relativismul în filosofie nu aduce după sine legea că „orice este adevărat”. Filosofia feministă poate exista așa cum poate exista o „filosofie a moralei” sau o „filosofie a esteticii” a căror etichetare nu presupune o abatere de la căutarea adevărului, ci o indicare privind felul adevărului căutat, adevărul cu privire la femei și locul lor în societate. Filosofia feministă este filosofie politică.

În această tentativă de „reglaj al diferenței”, astăzi se insistă pe importanța socială a maternității, iar discuțiile teroretice stau la baza schi-

țării unor politici, care să facă posibilă și recompensarea materială, în contextul rejudicării drepturilor femeii în acord cu importanța social-simbolică pe care o are maternitatea. Discuțiile actuale susțin și direcții militante, mai radicale, ce sprijină și mai mult ceea ce poate părea demersul de favorizare generală exagerată a femeilor în raport cu bărbații, argumentând necesitatea instituirii de venituri, care să asigure independența economică a tuturor femeilor, fie acestea mame sau nu.

Expresie a radicalismului actual, feminismul verde, de factură New Age, urmărește depășirea dualității diferență-egalitate, luptând pentru feminizarea întregii societăți, vizând anularea diferențelor sociale dintre sexe, care decurg din cele naturale. Deși asociat cu partida verzilor, demersul nu este doar de ocrotire a vieții (mai ales că sprijină avortul), ci de eliberare sexuală totală, promovând „omul androgin“ al viitorului, acceptând lesbianismul, uranismul și incestul, doar astfel înțelegând că se poate pune capăt oprimării patriarhale curente exercitate asupra femeilor și copiilor. Este o altă revoluție culturală, care urmărește instaurarea „păcii ca mod de existență“, eradicarea alienării și generalizarea unei atitudini prometeice prin instaurarea societății „omului androgin“ (Bruno Wurtz). Kate Millet susține o revoluție împotriva maternității, într-un fel de extensie a luptei de clasă, înțelegând că numai dezvoltându-și o conștiință de clasă de tip amazoane, refuzând îndatoririle menajere și conjugale monogame pot combate oprimarea. Egalitatea sexual-juridică a femeii cu bărbatul nu se poate realiza atât timp cât viața femeii este coercitiv orientată spre bărbat, îndeplinind munci casnice ca și cum acestea ar corespunde naturii și nevoilor lor, ori fiind obligate să nască și să crească copii. Se susține că egalitatea sexual-juridică a femeii cu bărbatul nu se poate realiza atât timp cât există familia monogamă actuală ca fundament al societății. Lutz von Padberg sintetizează obiectivele acestui tip de feminism radical. Primul ar fi lupta împotriva sexismului și discriminării sociale a femeii, în actualul patriarhat caracterizat prin oprimarea și defăimarea femeii. În această luptă dominația bărbaților trebuie valorizată negativ. În consecință, societatea trebuie refuzată în configurația actuală, bazată pe polaritatea naturală bărbat-femeie și pe familia monogamă. Deși nu își declină o identitate de tip New Age, Andrea Dworkin susține de asemenea că familia este centrul de greutate al abuzurilor orientate împotriva femeilor, cele sociale fiind mai degrabă niște ecouri ale acestora. Tot în contextul defăimării generalizate a femeii în societatea patriarhală actuală, pe care autoarea o consideră eminamente pornografică, (ea) deidealizează relația soț-soție, reducând-o la un nucleu de violență tip viol. În timp ce mișcarea New Age așază dezideratul dispariției fa-

miliei tradiționale monogame pe linia desființării identității individuale, pentru a putea realiza armonia și totalitatea, Andrea Dworkin și alte feministe radicale pun critica împotriva familiei tradiționale și a societății actuale în slujba unui punct de vedere individualist, liberal radical. Totuși, mai realistă și mai pragmatică este actualmente, așa cum observa și Julia Kristeva, „dedramatizarea luptei dintre sexe“, căci, deși în interiorul identității personale și sexuale operează violența, aceasta nu este dublată și de respingerea celuilalt. Astfel putem refuza atât o „diferență neutralizată chiar în momentul recunoașterii sale“, cât și o „diferență revendicată fără a avea perspective“:

Mary Daly este o exponentă a radicalismului feminist, de o altă factură decât New Age, în special prin lucrarea sa *Gyn/Ecology*. Autoarea pledează pentru crearea de noi valori, în spiritul demersului lui Nietzsche dincolo de simplista opoziție bine-rău și de toate opozițiile filosofice tradiționale. Daly atrage atenția asupra ambiguității limbajului și, spre exemplu, meditănd asupra sensului latent al ginecologiei, descoperă că este esențială existența (aparitia) unor gin/ecologiști, feminisți radicali și feministe radicale, preocupați de femei și concomitent de viitorul planetei, elemente conectate cu luciditate politică. Sunt aduse o serie de practici culturale ca dovezi pentru ginocidul practicat cu consecvență peste vremi de către societatea patriarhală, necrofilă: *suttee*-ul indian, mutilarea genitală africană, medicina nazistă, dar și ginecologia americană, practica chinezilor de a bandaja picioarele fetelor pentru a rămâne mici, arderea vrăjitoarelor în Europa... Vietile noastre social-politice pot fi ameliorate prin limbaj. Inițial prin schimbarea limbajului, femeile pot contracara acțiunea de genocid (având la bază ginocidul) exprimându-și energiile biofile.

„A gândi alteritatea înseamnă deci gândirea corectă a diferendului, a raportului, a conflictului. Este evident mai dificil decât a gândi diferența dintre sexe în termenii unor invariabili culturali, antropologici sau psihanalitici, în termenii unor conștiințe împăcate față de perenitatea unui rău feminin. Istoricitatea diferenței este în mod necesar politică.“¹²⁹ Viziunea pragmatistă a lui Rorty susține poziția lui Fraisse. Această viziune asupra feminismului contemporan ridică probleme deosebit de actuale legate de feminism, ideologie și deconstrucție. „Nici filosofia în general, și nici deconstrucția, în special, nu ar trebui gândite ca instrumente de pionierat, deschizătoare de drumuri pentru politica feministă.

Filosofia recentă, inclusiv cea a lui Derrida, ne ajută să nu mai vedem practicile și ideile (inclusiv practicile și ideile patriarhale) ca pe

¹²⁹ Geneviève Fraisse, *op. cit.*, 1996, p. 85.

ceva natural, sau inevitabil — dar este tot ce face. Atunci când filosofia a terminat de arătat că totul este un construct social, nu ne ajută să decidem care anume constructe să reținem și pe care să le înlocuim¹³⁰. Și mai ales nu este clar în ce mod ne ajută aceste idei să „ne alăturăm luptei celor slabi împotriva celor puternici“¹³¹. Rorty arată că primul pas în această direcție este insistența că această constituire a obiectelor de către discurs este tocmai recunoașterea realității sociale și istorice și nu ignorarea acestora, precum și observația că ceea ce enunță de fapt aceia care declară respectul pentru realitate este respectul pentru un discurs vetust, pentru modalitățile învechite de a descrie ceea ce se petrece. Astfel de respect nu este productiv atunci când vrei să schimbi lumea, așa cum intenționează feministele (și feministii). Un al doilea pas este să învățăm de la noile discursuri pe filiera Nietzsche, Dewey, Bourdieu, Derrida, Laclau, Mouffe, Rorty etc. că nu este nimic „natural“, „științific“ sau „obiectiv“ în practicile și descrierile masculiniste și că toate obiectele sunt constructe sociale. Acestea contează însă numai în măsura în care conving oamenii să acționeze altfel decât în trecut. „Tot ceea ce filosofia poate face să ne mai elibereze puțin imaginația este în beneficiul binelui politic, pentru că, pe măsură ce imaginația este mai eliberată de prezent, cu atât mai probabil este că practicile sociale viitoare vor fi viitoare de practicile trecute“¹³². Rorty mai explică în continuare că nu se poate întâmpla nimic util din punct de vedere politic dacă oamenii nu spun lucruri încă nespuse „prin aceasta permițându-ne să vizualizăm practici noi în locul analizei celor vechi“. De aceea, critica ideologiei este, oricât de utilă, doar o analiză a vechilor practici și idei, nu este deschizătoare de drum, ci este cosmetizare, este „parazitară profeție“ și nu un substitut al acesteia. Din această perspectivă, critica masculinismului sucombă într-o formă de complicitate cu practicile curente (masculiniste). „Nici pragmatistii, nici deconstrucționistii nu pot face nimic mai mult pentru feminism decât să respingă tentativele de a întemeia aceste practici pe ceva mai profund decât un fapt istoric contingent — faptul că niște oameni cu mușchii ceva mai mari, i-au terorizat pe oamenii cu mușchii ceva mai mici, un timp foarte îndelungat“¹³³. Ceea ce este mult mai benefic pentru înnoirea politicii este un demers ideologic pe care se poate construi un proiect de emancipare politică.

¹³⁰ R. Rorty, „Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View“, *Mapping Ideology, Mapping Ideology*, Slavoj Žižek (ed.), Verso, 1995, p. 227.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*, p. 231.

¹³³ *Ibidem*, p. 233.

Proiectul de emancipare politică, declinată contemporan, este relevant pentru înțelegerea concepției postmoderne asupra feminismului ca ideologie reformatoare, prin înțelegerea importanței politice a multor aspecte personale din viața femeilor. În acest sens, consider că o autoare deosebit de importantă este Carole Pateman¹³⁴. Această autoare își bazează argumentația pentru „libertatea politică, moștenire a fiilor” pe observația cu care deschide de Beauvoir ultimul capitol din *Al doilea sex* „nu, femeia nu este fratele nostru”. Ideile sale critice conduc la un proiect politic de reformare a societății. Pentru că societatea îi prescrie sfera domestică relațiile sale umane sunt doar într-un mod obscur și mediat relații sociale.¹³⁵ Existența femeii ca individ e sacrificată (deoarece libertatea și egalitatea sunt valori lipsite de sens din perspectiva „eternului feminin”) în limitarea existenței sale la roluri domestice prestabilite (mamă, fiică, soție, iubită). Ieșirea din această situație este preocuparea esențială a literaturii celui de-al doilea val de feminism, teorie politică structurată în raport cu axul constituit de către ideile expuse de către Simone de Beauvoir în *Al doilea sex*: eliminarea modului inechitabil în care se reflectă social și politic diferențele sexuale, obținerea autonomiei și a statutului de subiect pentru femei, ca pe o „cetățenie” în lumea masculină a unei omeniri cu drepturi și demnitate.

Pateman investighează principalele garanții („liberale”) ale libertății, corelate cu ceea ce înseamnă în acest context de idei politice liberale „a fi liber și egal”, adică în primul rând faptul că mai întâi indivizii trebuie să consimtă să beneficieze de libertatea protejată și garantată de către stat. În legătură cu acest aspect apare posibilitatea de a se întreba dacă nu cumva este posibil ca unii indivizi să nu fi consimțit și dacă nu au consimțit, faptul este soldat cu subminarea justificării însăși a statului liberal. Deși punctul de plecare al autoarei nu aparține gândirii feministe ci istoriei ideilor politice, există implicații feministe ale demersului său.

¹³⁴ Carole Pateman este o personalitate de anvergură internațională, mai puțin cunoscută în România. A fost invitată să predea și a obținut burse de cercetare în Europa, Australia și America de Nord. Este deosebit de activă în domeniul științelor politice, fiind, spre exemplu, președinta Asociației Australasice de Științe Politice, sau ca alt exemplu, prima femeie președintă a Asociației Internaționale de Științe Politice, între anii 1991 și 1994. Pateman a fost aleasă Fellow a Academiei Americane de Arte și Științe în 1996. Predă în mod curent la Departamentul de Științe Politice la Universitatea din California la Los Angeles (UCLA).

¹³⁵ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, 1988, p. 78.

O a doua temă de studiu este așadar cea a consimțământului acordat de indivizi în privința fundamentelor politice ale statului liberal precum și raportul dintre acest consimțământ și statutul femeilor despre care în toate circumstanțele, nu doar în contextul teoriilor contractualiste, se consideră că ele consimt și atunci când nu o fac, ca o extrapolare a credinței („populare”) universal înrădăcinate că femeile de fapt spun „da” și atunci când spun „nu”.

Pateman abordează critic teoria „contractualistă”, care arată că „originea” libertății și substanța ei constă în libertățile individuale garantate politic de către statul (sau societatea sau *commonwealth*-ul) ce iau ființă ca rezultat al unui contract originar între indivizi și stat. Autorii care în istoria modernă și contemporană a ideilor politice au considerat că înaintea „contractului” a existat fie o „stare de natură” (cu diferite caracteristici), fie o „situație originară” (*original position*, la Rawls) au subliniat cu toții, deși poate prin aspecte diverse faptul că odată stabilit contractul, acesta permite „indivizilor” să intre într-o societate care este politică tocmai prin libertățile pe care le garantează prin lege. Cu toate acestea, femeile sunt lăsate în afara acestui demers politic originar.

Femeile nu intră într-un contract politic fiindcă ele se află „prinse” într-un contract sexual, de subordonare, care le descalifică în competiția pentru drepturi politice. Așa cum arată autoarea în capitolul „Confuzii patriarhale”, în istoria ideilor politice există o tensiune între opinii ca acelea susținute de O'Brien, după care „teoria politică este plină de istorii despre bărbați care dau viață unor noi forme politice sau vieții politice în sine”¹³⁶ și ideea lui Mill (dezvoltată de către Harriet Taylor și de către alte feministe de factură iluministă) conform căreia: „Relațiile contractuale impersonale au înlocuit vechea și personala subordonare față de stat din societatea patriarhală. Sau, pentru a exprima acest aspect într-un mod ceva mai diferit, rețeaua de relații ce constituiau societatea patriarhală a fost înlocuită printr-o rețea de relații civile, contractualiste caracteristice capitalismului.”¹³⁷ Numai că patriarhatul deși a existat înaintea capitalismului tinde să coexiste cu acesta în domeniul vieții private, influențând domeniul public.

Autoarea deschide o perspectivă nouă în lectura unor autori politici clasici cum sunt Hobbes și Locke. Mai ales la Hobbes, femeile sunt considerate egale în relațiile lor cu bărbații, în starea de natură. Ele nu sunt parte a acestui grup de „contractanți” ai formeii politice (liberale)

¹³⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 37.

de orânduire statală. Orice egalitate este uitată în etapa propriu-zisă a contractului.

Astfel, în capitolul intitulat „Contractul, individul și sclavia” Hobbes este considerat de către Pateman cel mai liberal dintre contractualiști prin perspectiva sa asupra stării de natură, nu numai pentru că viziunea sa despre individ este aceea de ființă complexă și liberă, dar și pentru că el consideră că în starea de natură femeile sunt libere și egale cu bărbații. „Căci nu este întotdeauna o diferență în putere (fizică) sau judecată între bărbat și femeie care să poată fi determinată fără război. În *commonwealth* controversa este rezolvată de către legea civilă: de cele mai multe ori (dar nu mereu) în favoarea tatălui; deoarece în cea mai mare parte *commonwealth*-ul a fost constituit de către tații familiilor și nu de către mame.”¹³⁸

Cu această excepție toți teoreticienii contractului social argumentează, dacă o fac, teologic și fizic subordonarea femeilor. Pe de altă parte, aspectul e umbrat de atenția deosebită dată diverselor concepții asupra individului (masculinitatea acestuia fiind subînțeleasă). „Doctrina contractului reține că există doar o unică origine a dreptului politic, în mod convențional, și totuși cu excepția teoriei lui Hobbes unde ambele sexe sunt descrise ca fiind în mod natural libere și egale, teoreticienii contractului argumentează că drepturile bărbaților asupra femeilor au o bază naturală. Numai bărbații au atributele necesare «indivizilor» liberi. Relațiile de subordonare dintre *bărbați* trebuie, dacă este să fie legitime, să fie originare în contract. Femeile sunt născute în subordonare.”¹³⁹ Ca urmare, femeile au fost considerate doar parte a contractului sexual, marital. Cele două contracte — sexual și social — și-au consolidat statutul separat prin atenția acordată cu precădere contractului social, prezentat mereu în (diverși) termeni mult prea generali, pentru că „scriitorii clasici erau conștienți de semnificația presupunerilor doctrinei contractualiste (egalitatea dintre indivizii abstracți și liberi — n. m.), pentru relațiile dintre sexe. Nu mai puteau fi siguri de nimic atunci când premisele propriilor argumente erau subversive pentru toate relațiile bazate pe autoritate, inclusiv relațiile conjugale.”¹⁴⁰

În filosofia sa politică Pateman urmărește logica instituțiilor contractualiste, între care căsătoria este una dintre cele mai interesante. Aspectul interesant este această consimțire care e necesară pentru ca femeile să capete un statut marital. De asemenea, femeile apar ca niște

¹³⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1996, p. 133 — trad. mea.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

ființe libere care pot fi parte în diverse contracte și care trebuie să-și dea consimțământul pentru ca o nouă situație, contractuală, să fie legitimă. În același timp, femeile nu pot stabili decât contracte de căsătorie și acestea numai în calitatea lor de femei și nu de persoane, de indivizi. În acest punct, Pateman localizează dimensiunea ascunsă a contractului: contractul sexual. Deoarece femeile nu au participat la contractul social original, ele nu pot să mai participe în calitate de ființe libere nici în cazul contractului marital. Așadar, ele pot s-o facă doar în calitate de femei. Ordinea contractualistă le acordă statutul de femei, adică nu de persoane, ori de indivizi, ci de părți necontractante pentru constituirea ordinii politice, ci doar pentru constituirea ordinii maritale.

În contextul delimitat prin analiza autoarei, este ciudat că femeile trebuie să consimtă în ceea ce privește mariajul și o fac, deoarece semnificația acestui act nu este libertatea, căci așa cum susțin adepții contractualismului în viziunea lui Carole Pateman, ele nu vor obține nicio dată libertatea politică. Astfel, în relațiile maritale, în raport cu bărbații ele sunt în același timp libere și subordonate. Pateman se referă la situația în care bărbații câștigă toate drepturile de proprietate asupra femeilor lor după căsătorie. După ce a fost liberă să consimtă cu privire la căsătorie, femeia se găsește în situația de a se confrunta cu o altă fațetă a contractualismului, care a condamnat-o la subordonare, efect al contractului sexual. Pateman afirmă că bărbații au un fel de drepturi speciale asupra soțiilor lor, ceea ce explică dezvoltarea extrem de lentă a legislației de protejare a soțiilor împotriva violului conjugal. Pateman evidențiază acest paradox mai ales în capitolul „Ce este rău în privința prostituției”. Contractualismul face ca în statele ce respectă această tradiție politică, femeile să fie în același timp libere și nonlibere.

Tradiția gândirii politice feministe își are originile, după Pateman, la Mary Astell și este parte a teoriei politice depășind în același timp limitele sale. Pateman încearcă să detașeze feminismul de obișnuința de a-l percepe ca pe o continuare a liberalismului, socialismului sau a altor proiecte progresiste. Autoarea apără ideea de proiect concret de o factură diferită, separat de fundamentul „masculin” al societății politice liberale actuale, reprezentat prin demersul de introducere a unui „venit de bază” garantat, care ar putea oferi femeilor, într-o primă etapă, o independență fundamentală. Chiar dacă ar fi o sumă mică în privința asigurării confortului existenței, aceasta le-ar spori libertatea, dându-le posibilitatea de a „consimți” în chestiuni sociale și politice, de a participa mai mult și la alte acțiuni decât cele maritale.

Prin contractul social se inaugurează o nouă politică a „libertății”, a „egalității” și a „fraternității” și în sens metaforic și într-un sens lite-

ral care reliefează alte conotații suplimentare și pentru valorile „libertate” și „egalitate”. Politica rezultată din contractul social este o politică a consensului masculin și a presupozității masculine asupra consensului feminin. În concluzie, politica unui contract sexual nu poate fi decât o politică de subordonare pentru *acelea* care nu s-au constituit ca parte a contractului original care a făcut posibilă atât libertatea cât și egalitatea. În consecință, după Pateman, numai un venit concret le-ar „scoate” pe femei din spațiul primordial în care sunt „uite”, căpătând niște garanții asupra propriilor lor persoane, ca o condiție esențială a posibilității libertății politice.

Ca urmare, în teoria liberală, Pateman descoperă o dinamică particulară, prin care, deși femeile nu au consimțit la ordinea politică trebuie să fie capabile să o consimtă. Autoarea presupune aici ordinea statului și a societății democratice liberale în care se găsesc, ordinea „curentă”, dar argumentul ei are un impact cu atât mai mai și este cu atât mai semnificativ, cu cât în realitate fiecare femeie ajunge să confrunte consecințele neliberale pe care le produce în societate acest contract sexual subînțeles. În fața acestor consecințe femeile nu se pot baza decât pe resurse materiale și pe o serie de competențe social-politice care le sunt „refuzate” tocmai prin implicarea lor în contractul sexual. Pateman deschide calea către ideea unui individualism feminist, dublat de o solidaritate feministă pentru ca fiecare femeie să își asigure baza materială și educațională pentru a putea corecta individual deficiențele contractului sexual și pentru a putea participa politic în societatea democratică contemporană.

Luce Irigaray, care se raportează frecvent la ideile susținute de Carole Pateman, exprimă în *Ce sexe qui n'est pas un* consacrarea subordonării femininului prin puterea discursului masculin, care acceptă specificitatea feminină numai ca bază de justificare a subordonării și în consecință sexualizarea femeii. Dintr-o perspectivă a simbolicii politice Irigaray argumentează prizonieratul femeii într-un orizont socio-cultural în care femeia nu poate exista *decât* în acest orizont de obiect sexualizat, pe piață.¹⁴¹

Mihaela Miroiu analizează aceste aspecte în corelație cu observațiile făcute de Gerda Lerner: „Baza patriarhatului o reprezintă un contract nescris de schimb: suport economic și protecție din partea bărbatului în schimbul subordonării femeii în privința serviciilor casnice și sexuale. Femeia poate împărtăși privilegiile bărbatului dar numai prin

¹⁴¹ Luce Irigaray, *op. cit.*, 1985, p. 171 *sqq.*

protecția și medierea acestuia".¹⁴² Miroiu evidențiază de asemenea în analizele sale și deosebiri majore ale unui demers de critică a patriarhatului (prin prisma contractului social sau nu), față de demersul feminist de tip iluminist (Condorcet, Wollstonecraft).

Demersul lui Carole Pateman arată continuitatea tradiției captivității femeilor ca nonindivizi, într-o logică „sacrificială”, și limitele multiple ale libertății lor ca indivizi, într-o logică de „scop în sine”, cu atât mai semnificativă în zilele noastre când în lumea democratică în general și mai ales în România femeile, chiar cele cu o educație universitară, se percep pe sine ca femei și nu în calitate de indivizi.

Anne Phillips¹⁴³, extrem de importantă pentru înțelegerea postmodernismului feminist nuanțat și substanțial, prin lucrarea sa *Engendering Democracy*, examinează curente cheie din gândirea democratică contemporană — inclusiv democrația liberală, democrația participativă și republicanismul civic — și argumentează că fiecare dintre acestea operează cu o înțelegere presupus neutră cu privire la gen a conceptului de cetățenie, care continuă să-i favorizeze pe bărbați. *Democracy and Difference* este construită exact pe această idee, pentru a investiga noi aspecte corelate cu diversitatea și diferența. În *The Politics of Presence* autoarea se preocupă de ceea ce este încă dominantă înțelegerii reprezentării politice în democrațiile liberale contemporane: noțiunea că organisme reprezentative sunt alese pentru a reprezenta opiniile, preferințele și ideile membrilor lor constituenți și că, în consecință, caracteristicile lor sexuale, rasiale sau etnice trebuie considerate ca fiind irelevante. Aici Phillips urmărește conexiunile dintre gen, etnicitate și rasă, explorând ceea ce au în comun grupurile care s-au lovit de marginalizarea sau de excluziunea politică încercând să gândească o „politică a diferenței” mai cuprinzătoare. Analiza critică a democrației liberale formează o parte a unei evaluări mai ample a liberalismului. Feminismul a avut mereu un loc incomod în liberalism, consideră Anne Phillips, care a studiat acest raport încă de la mijlocul anilor '80, prin abordarea problemelor legate de clasă și gen sau a tensiunilor dintre egalitate și diferență cu care se confruntă feministele. Liberalismul contemporan este prea „strâmt”, după Anne Phillips.

¹⁴² Mihaela Miroiu, *op. cit.*, 1995, p. 147.

¹⁴³ Anne Phillips este directoarea institutului denumit Gender Institute și o personalitate proeminentă în teoria/gândirea politică feministă, abordând cu predilecție subiecte legate de democrație, egalitate și diferență între genuri.

Demersul poate fi considerat și o critică a „asimilaționismului“ (dezvoltată astăzi atât în teoria feminină, cât și în teoria multiculturalismului), arătând că o egalitate în ceea ce privește respectul continuă să depindă în modalități importante de substanța unei egalități a condiției și a condițiilor. Nu întâmplător, autoarea este angajată într-o cercetare a tensiunilor dintre egalitatea sexuală și culturală din tribunalele britanice.

Pe de o parte, feminismele actuale sunt liberalisme prin aceea că pun accentul pe progresul valorilor individualiste și pe promovarea unor politici de susținere a femeii ca individ, cu drepturi la propriile decizii și împliniri, în special (dar nu exclusiv) în chestiuni care țin de propriul trup, de propria sexualitate și de carieră, femeia-individ nemaifiind doar un apendice al membrilor familiei sale. Acest tip de emancipare susține politicile liberale de emancipare a genului, în cadrul căruia genul feminin, indiferent de practicile sexuale preferate în particular, este activ participant în politică. Democrația actuală, a modernității târzii nu mai este de conceput ca exclusiv masculină, patriarhală, insensibilă la gen și la drepturile minorităților. Feminismele actuale sunt rezultatele unei emancipări liberale și se opun puterii instituite, care promovează o politică patriarhală sub pretextul neutralității „obiective“, oarbă în raport cu genul indivizilor implicați în politică și dezinteresată de drepturile minorităților, care le sunt atât inalienabile din punct de vedere moral, cât și necesare din perspectiva pragmatică a creșterii participării politice, stringentă din punctul de vedere al funcționării democrației.

Acțiunea practică le-a adus femeilor o serie de libertăți individuale, concretizate în drepturi civile și sociale: dreptul la educație și muncă, dreptul de a dispune de propriul salariu, dreptul la secretul corespondenței, la divorț, cliberarea sexuală (acceptarea socială a anticoncepționalelor, a avortului, a copiilor din afara căsătoriei, mai recent a homosexualității feminine etc.).

În privința feminismului din România situația poate fi definită prin reperele extreme reprezentate de mitul reginei Maria și de proiectul „Trivia“. Ceea ce surprinde și generează confuzie este explozia unei multitudini de concepții, care câștigă mereu în complexitate, mult mai rapid decât le pot asimila cultura și societatea în general. Mai ales în cazul României, este uluitor ritmul în care o emancipare a femeilor ținând în vechiul regim strict de fațadă se impune a fi înlocuită cu un feminism matur și relativ acceptat, ale cărui principii și modele teoretice să amendeze credințele tradiționaliste și paternaliste, în cel mai bun caz, concordant cu situația din țările Uniunii Europene și SUA.

Egalitatea în drepturi nu exclude respectarea diferențelor. De aici și tensiunea din cadrul curentelor teoretice, de gândire, și de acțiune practică feministă. O tendință este de a exclude orice identitate specifică deoarece ar putea servi la justificarea „inferiorității” femeii. Un feminism dedicat în mod exclusiv identificării specificității femeilor pare să nu-și justifice numele de feminism, tocmai pentru că nu oferă, nici măcar potențial, un proiect. O altă tendință este revolta împotriva pierderii identității femeii. Feminismele actuale sunt pe de altă parte „socialisme”, în sensul că militează pentru egalitarism, pentru tratamentul social, politic, dar mai ales economic egalitarist în ceea ce privește femeile. Un aspect important este din această perspectivă emanciparea prin (promovarea politicilor de) egalizarea veniturilor și statutelor bărbaților și femeilor cu o aceeași pregătire, vechime etc. Feminismele liberale și socialiste sunt reformatoare și generatorare de proiect politic.

Tot un proiect politic reformatoare apare și în alte feminism, în special americane, care pun accentul pe „discriminarea pozitivă” (o practică, sau o sumă de politici publice prin care se acordă drepturi suplimentare unor categorii sociale, rasiale, sexuale, ca o compensație pentru nedreptățile suferite în trecut, în detrimentul bărbaților albi) și pe „political correctness” (o sumă de reguli de comportament social care codifică în plus, în favoarea femeilor și a altor categorii discriminate, cum ar fi cetățenii afro-americani, sau evreii, relațiile sociale). După mine, un feminism dedicat în exclusivitate diferențierii poate deveni un nou sexism așa cum este criticat astăzi dreptul la diferență concretizat în „corectitudinea politică”, în Statele Unite. Există și poziția unei lupte comune a femeilor și bărbaților chemați deopotrivă să ia atitudine împotriva „societății patriarhale”. Din această perspectivă, Mitrea-Șerban sugerează un „principiu al reversibilității”, materializare a dreptului la egalitate. Argumentul pornește de la observația că în po-fida legilor și regulilor care stipulează și garantează egalitatea dintre femei și bărbați, în fapt, doar în ceea ce le privește pe femeile excepționale, aceste legi și reguli ajung să aibă un corespondent în practică. Adesea femeile excepționale ajung să beneficieze, în termeni profesionali, de recunoaștere și avansare în carieră, prin excepționalitate, de ceea ce îi revine fără prea mult efort unui bărbat mediocru. În ceea ce privește dreptul la educație, într-adevăr femeile beneficiază cu succes de acesta, dar fără implicații majore în ceea ce privește rolul lor în familie, iar în societate, însemnând mai degrabă o probă în plus la concursurile de Miss, decât o reală acceptare a femeilor educate ca specialiști. Cea mai radicală dintre tendințele actuale, dar în opinia mea și cea mai lipsită de realism și de generozitate, sugerează construi-

rea unei alte societăți, total diferită, îndreptată împotriva celei existente, rezervată strict femeilor, promovând valorile homosexualității feminine.

De asemenea, relativ recent, două dintre studiile feministe românești investighează un întreg secol de feminism românesc: *Emanciparea femeii române. Antologie de texte*, Vol. I, 1815-1918, volum editat de Ștefania Mihăilescu, la Editura Ecumenică, în 2001, și *Din istoria feminismului românesc. 1838-1929*, editat de Ștefania Mihăilescu la Iași, Editura Polirom, în 2002. Aceste lucrări arată superficialitatea propagandistică a ideii de egalitate între sexe, în special aceea din timpul perioadei comuniste din România, dar și mugurii feminismului românesc, încă din secolul al XIX-lea. În zorii modernității românești feminismul se asocia cu mișcările literare.

Mișcarea feministă a trebuit încă de la început să se confrunte cu mentalitățile înguste și cu stereotipurile puternic înrădăcinate, care nu au dispărut complet nici acum. Toate acestea au străbătut secolul al XIX-lea și s-au conservat, în mare parte, și pe parcursul secolului XX. În timpul comunismului, sub o aparentă și propagandistică egalitate între sexe, vechea mentalitate, mai degrabă abuzivă la adresa femeilor, s-a menținut și chiar a înflorit (și după părerea mea, să considerăm, spre exemplu, mai ales aspecte precum violența în familie, sau violul conjugal care au fost moștenite de fragila democrație românească). „Lupta“ feministă a stârnit întotdeauna reacții neprielnice, de la zâmbete disprețuitoare la furie tradiționalistă cu accente teologizante. Oricum această luptă n-a fost niciodată menționată ca parte explicită a „luptei comuniste“, spre exemplu. Aceste volume au marele merit de a evidenția cunoașterea „absentă“ a feminismului românesc, recuperată în oarecare măsură în aceste lucrări, și în altele de după decembrie 1989, prin documente și mișcări feministe, scoase acum la lumină, smulse tăcerii și uitării.¹⁴⁴ Astfel, se poate vedea cum s-a conturat feminismul românesc ca parte a unei filosofii generoase corelată cu problematica drepturilor omului, a libertății și a egalității, dezvoltată și mai mult după perioada iluministă care a declanșat-o.

Astfel, cititorul poate fi surprins de tradiția publicistică feministă de dinainte de comunism: „Lumea nouă literară și științifică“, „Drepturile femeii“, „Femeia română“, „Unirea femeii române“, „Familia“, „Do-

¹⁴⁴ Comentarii sintetice, cu referire la aceleași volume: *Emanciparea femeii române. Antologie de texte*, Vol. I, 1815-1918, volum editat de Ștefania Mihăilescu, la Editura Ecumenică, în 2001, și *Din istoria feminismului românesc. 1838-1929*, editat de Ștefania Mihăilescu la Iași, Editura Polirom, în 2002.

chia“. Cosmopolitismul și umanismul complementau ideatica românească de factură iluministă și climatul cultural iluminist (publicațiile vădeau o cunoaștere solidă a limbilor străine europene, a istoriei europene, precum și a modelelor de dezvoltare modernă europeană). Există o tradiție a „codului Calimachi“ — care declara necesitatea, importanța sau, dacă vrem, normalitatea egalității dintre sexe, care era proliferată prin aceste publicații și nu numai. Ni se reamintesc figurile feministe luminoase ale Sofiei Cristoscoaleu și Sofiei Nădejde, promovând modelele europene feministe contemporane lor, sau figura Corneliiei Emilian, promotoarea modelului de feminism american, pe la 1887. Se observă că chiar termenul de „feminism“ a fost folosit cu bravură chiar de timpuriu în cercurile culte și cosmopolite românești, odată cu identificarea și conturarea acestei problematice în lumea occidentală.

Drepturile legale și financiare ale femeii române sunt relaționate cu ridicolul ideii de „dependență a femeii“. Această idee este încă actuală prin scrierile autoarei Carolei Pateman.¹⁴⁵ La final de secol XX, Pateman încă insistă pe importanța independenței economice, sociale, a emancipării de tradiții opresante pentru succesul proiectului feminist. Numai o femeie independentă financiar poate să se ridice la nevoie împotriva contractului sexual al cărei involuntară moștenitoare este. Astfel, Maria Flechtenmacher și Adela Xenopol pot fi considerate predecesoarele necunoscute (chiar și pentru mare parte din publicul românesc educat) ale Carolei Pateman. Multe dintre argumentele lor sunt direcționate înspre susținerea ideii că „forța sufocă dreptul“.

Sofia Nădejde — poate printre cele mai radicale feministe din perioada abordată în aceste volume — ataca sexismul bazat pe „biologism“, precum și ideea că femeile ar fi chiar prizoniere ale biologiei lor ciudate (poziție similară celei susținute de Simone de Beauvoir).¹⁴⁶ În acest sens sunt menționate scrierile sale ocazionate și de disputele cu Titu Maiorescu, argumentele sale bazate pe filosofia culturii și pe poziția lui J.S. Mill.

În lucrarea sa *Noua societate*, ea scrie despre reformele necesare pentru o reformă accelerată de modernizare a României, context în care evidențiază rolul femeilor educate în societate¹⁴⁷, menționând în

¹⁴⁵ Vezi nota 134.

¹⁴⁶ Ștefania Mihăilescu (ed.), *op. cit.*, 2001, 2002.

¹⁴⁷ Poziție similară cu aceea a lui Mary Wollstonecraft, dar încă actuală folosită în numeroase alte studii despre societățile în curs de modernizare, cum ar fi și „Strong Society, Weak State“, de Lawrence Chickering și P. Edward Haley, studiu publicat în *Policy Review*, iunie-iulie 2007.

special rolul societăților, literare sau de altă natură, ale femeilor educate. Ea vorbește despre necesitatea unei îmbunătățiri morale a situației societății românești, prin măsuri de reformă concrete, financiare, economice, juridice, iar Emilia Humpel, profesoară, sora lui Titu Maiorescu, abordează lipsa de orizont a prezentului, exprimându-și scepticismul cu privire la succesul unei legislații și al unor reforme economice necesare pentru a crea o societate mai sensibilă și mai favorabilă drepturilor femeii ca individ independent, deopotrivă în familie și în afara granițelor sale.

Într-o aceeași galerie de personalități, Nelli Cornea trebuie menționată cu articolul său *Ce este feminismul?* care descrie prin exemple literare identitatea incertă a femeii române, pledând pentru o dezvoltare liberă a femeii ca individ, din nou un subiect foarte actual în feminismul contemporan.

Cornelia Emilian amintește de Mary Wollstonecraft — *A Vindication of the Woman's Rights*, 1792 — în argumentul pentru înlesnirea accesului la cultură al femeii, în acord cu înclinațiile acesteia. Reacția la feminism și la problematica feministă a implicat „Curierul de ambe sexe” și nume precum I. Heliade Rădulescu (care considera că femeia este și din perspectivă strict lingvistică păstrătoarea spiritului național), sau C.A. Rosetti (care argumenta că inegalitatea apare — „natural” — cu civilizația, ca simbol al masculinismului plin de patetism și moralism).

Lucian Boia, abordând mitul Reginei Maria și locul unic al acestui mit în conștiința românească, nu face decât să confirme faptul că societatea este orientată în continuare în marea sa majoritate spre masculinism.¹⁴⁸ Regina Maria este prezentată ca singura femeie din România care s-a ridicat până la „înălțimile mitului”. Venită dintr-o altă lume, a avut mereu o aură specială, arată Boia. Dar ceea ce a evidențiat caracterul său deosebit și talentele sale a fost contextul vieții și războiul. În comparație cu „demnitatea înghețată” a Regelui Ferdinand, Regina Maria a concentrat în jurul său speranța, a fost conștiința unității românilor, simbol al încrederii în victoria finală, conturând figura salvatorului, conjugată la feminin. Lucian Boia arată că acest mit etse „meritat”, în alte situații miturile fiind izolari ale unor elemente care sunt amplificate și încărcate cu un surplus de semnificație. Acesta nu a fost cazul Reginei Maria. Ea a fost considerată încă din epocă întruparea celor mai înalte aspirații ale românilor. În concluzie, Lucian Boia ob-

¹⁴⁸ Lucian Boia, „Feminine Mythology: Queen Marie”, în *History and Myth in Romanian Consciousness*, Central European University Press, Budapest, 2001.

servă cu exactitate atât faptul că mitul acesta pare să revină în actualitate, cu mai puțină forță, cât și faptul că societatea românească este lipsită de un mare mit feminin.

În același timp, consider că masculinismul denotat de absența unor mari mituri feminine nu denotă neapărat și fragilitatea feminismului românesc. Mitologia feminină nu ar face decât să sublinieze excepționalitatea *unor femei*, dintr-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, ceea ce, în continuare, ar trimite la o complicitate masculinistă în confirmarea justetei poziției de cetățeni de rangul doi pentru marea masă a femeilor.

În contrast cu această incursiune mitologică paseistă, proiectul „Trivia” propus de Mihaela Miroiu deschide larg o fereastră către viitorul feminist. Anne Phillips explică faptul că întotdeauna constrângerile private structurează implicarea publică. În toate țările femeile au responsabilitatea de a se îngriji de casă și copii. Femeile joacă roluri importante în agricultură, industria textilă, industria electronică și a pieselor de computer, în cele mai multe cazuri fără a beneficia de flexibilitatea unor slujbe cu jumătate de normă. Mihaela Miroiu¹⁴⁹ și alte autoare au observat în mai multe ocazii, în interviuri dar și în prelegerile publice, faptul că, excluzând puținele excepții, atunci când se interpretează dimensiunea politică a vieții sociale, femeile sunt acelea care fac munca propriu-zisă în timp ce bărbații se regăsesc adesea în poziții de supervizare și conducere. Acest aspect este capturat și de Slavenka Drakulic într-o formulare mai literară: „Viețile femeilor, nicidecum spectaculoase, de fapt banale, spun la fel de multe despre politică ca multe dintre analizele politice teoretice. Am stat în bucătăriile lor — pentru că aceea era întotdeauna cea mai caldă cameră din apartamentele lor prost încălzite — ascultându-le povestea vieții, gătind împreună cu ele, bând cafea atunci când aveau, vorbind despre copiii și bărbații lor, despre cum sperau să cumpere un frigider nou, un cuptor nou sau o mașină nouă. (...) Cu toții am fost forțați să îndurăm același sistem comunist, un sistem care a limitat viețile oamenilor într-un mod similar indiferent unde ai fi trăit; și apoi, desigur, ca femei, am împărtășit toate o viziune asupra vieții diferită de aceea a bărbaților. A noastră era trivială, o «privire de jos în sus». Dar ceea ce este trivial

¹⁴⁹ Mihaela Miroiu, „Despre societatea în care mintea femeilor nu contează” („About the Society Where Women’s Mind Does Not Matter”), în „Observator cultural”, nr. 240, 2004. See also <http://www.progen.md/index.php?mod=home&hmod=viewinterview&id=188> și Mihaela Miroiu, *Neprețuitele femei. Publicistică feministă* (*Priceless Women. Feminist Newspaper Writings*) Iași, Polirom, 2006.

este politic".¹⁵⁰ Din această perspectivă, ceea ce este personal este relevant ca întemeiere legitimatoare pentru acțiunea politică, pentru reforme. În acest sens, Mihaela Miroiu observa de asemenea în lucrarea sa recentă intitulată *Neprețuitele femei. Publicistică feministă* câteva comentarii semnificative despre transformarea patriarhală, masculinistă a conceptului „Trivia” — arborele mitologic al vieții — în conceptul de „trivialitate” (ceva lipsit de importanță) și este în mod special interesant modul în care autoarea îl revalorizează, reasezând semnificațiile experienței „triviale” a femeilor ca experiență personală, politică, valoroasă, și neprețuită, pentru întreaga societate. Este o schimbare ironistă de vocabular, o lărgire a imaginației, un fundament (ideologic) pentru reformă.

2.4. *Ecologism și deep ecology*¹⁵¹

De la adoptarea științei ca ideologie la nuanțarea unui tip de emancipare politică și acțiune politică. În România, ecologismul, ca și feminismul, deși au anumite ecouri reformatoare limitate în societate sunt încă privite ca „teme și tendințe politice minore”, feminismul ca un derivat al „grijii de mamă” și „respectului pentru mamă”, iar ecologismul ca un echivalent al acestei „griji”. Per total, feminismul și ecologismul sunt fie bagatelizate și puțin perceptibile ca proiect în societate, fie reduse la o sumă de campanii de informare — cu privire la sănătatea femeii, a copilului și a reproducerii, în contextul mai larg de protejare a prezentului și viitorului familiei, prin protecția mediului.

Ecologismul și feminismul sunt ideologii „soft”, care pun accentul pe un tip special de individualitate, o individualitate activă, care refuză cruzimea¹⁵², o individualitate suficient de conștientă de datele și de regulile sistemului politic în care activează, competentă din punct de vedere comunicațional — o individualitate ironistă. Ca orice alte ideologii, acestea sunt filosofii de viață, dar sunt mai complexe decât filosofii clasice și urmăresc sugerarea și impunerea de reguli și politici publice, mai degrabă decât o bază de acțiune pentru cucerirea puterii politice.

Ecologia, generată de științele naturii, este baza ecologismului, o altă expresie a gândirii politice reformatoare prin dimensiunea sa con-

¹⁵⁰ Slavenka Drakulic, *How We Survived Communism and Even Laughed*, HarperPerennial, 1993, p. xvi.

¹⁵¹ Vezi nota 121.

¹⁵² Vezi și discuțiile de la capitolul „Utopia liberală”.

ceptuală care consideră relațiile dintre ființele vii pe Pământ. La nivel internațional și național ecologismul sprijină: abandonarea cursei pentru productivitate cu orice preț și a societății de consum, modificarea politicii agricole și a politicii privind energia nucleară. La nivel local acțiunea (și meditația) ecologistă poate să conducă la decizii de limitare/reglementare a circulației automobilelor, la obligarea întreprinderilor poluante să-și modifice instalațiile, responsabilizarea opiniei publice, spre exemplu, cu privire la reducerea consumului de electricitate etc. Avertismentele științifice cu privire, spre exemplu, la starea stratului de ozon, la gradul de poluare al diverselor zone de apă, uscat, aer, privind dispariția unor specii de plante ori de animale, sau chiar datele și analizele privitoare la stresul vieții urbane sunt furnizate de ecologie, ca știință naturală, dar găsim și ecou larg în rândurile populației și specialiștilor ajung să creeze mișcări populare care influențează pasivismul inițial al guvernanților și se finalizează cu crearea de mișcări, partide și politici ecologiste.

Ecologismul, ca gândire, atitudine și acțiune proecologistă are viitor, dar acest viitor este determinat de doi factori majori: factorul opinie publică și factorul economic. Din ce în ce mai mulți indivizi militanți se antrenează în acest joc de contestare a puterii înstituite cu o atât de mare miză democratică. Problema care se pune este dacă statul ori formațiunile politice ale viitorului pot deveni feministe și ecologiste, în atașamentul lor pentru democrație. Va apăra puterea instituită cu prioritate drepturile „genurilor” și ecosistemul? Vor deveni acestea bunuri publice prioritare?

Ecologismul, ca și feminismele, își găsește locul într-un climat cultural actual mai larg, postmodern. Postmodernismul discreditează marile narațiuni ale omenirii: „progresul”, „producția”, „societatea de consum”, „poziția masculină justificată «științific», de lider și hegemon, în raport cu femeia, subordonată în mod «natural»”. Ca urmare, insistența pentru responsabilitate în exloatarea mediului, precum și insistența pentru drepturile femeilor, pentru respectarea femeilor și pentru crearea posibilității de promovare a lor în poziții cheie, de conducere își găsesc un ecou mai puternic și mai convingător, dat fiind că în ultimele decenii aceste ideologii reformatoare au început să schimbe viziunea despre lumea prezentă din perspectiva calității „moștenirii” (concrete și conceptuale) pe care o lăsăm copiilor.

În acest context, există chiar un climat cultural care le constituie ca aliate firești. Este vorba despre New Age, un nume generic pentru o concepție eclectică (culturală, socială, politică și mistică) care anunță și susține deopotrivă zorii unei noi unități între popoare și dihotomii

diverse, deci inclusiv între sexe, spre colaborare, „dezindividuație“, pace mondială, stimularea de studii comparate și complementare, filosofice, religioase și ținând de științele naturii, cercetarea inexplicabilului, promovarea forțelor lăuntrice ale oamenilor, pentru echilibru și continuitate, în sensurile cele mai largi și mai generoase, în toate sferele existenței umane și în interiorul omului.

F. Capra, unul dintre marile nume ale mișcării și ideologiei New Age, indică dezechilibrul generat în societatea occidentală de valorizarea exagerată a cunoașterii raționale, științei, concurenței, exploatarea resurselor naturii în detrimentul cunoașterii intuitive, religiei, cooperării, ocrotirii naturii. Consecința, arată același autor, este criza privind sănătatea individului, societății, ecosistemului.

Ecologismul este o modalitate de luptă politică pentru înțelegerea și protecția mediului înconjurător natural, pervertit fie în goana capitalistă după profit, fie prin încrederea oarbă a politicii comuniste într-un progres științific linear (și eventual constant) ce ar compensa exploatarea naturii, așa cum a fost cazul în România comunistă. Astăzi, tocmai datele furnizate de ecologie sunt recuperate în mod ideologic și folosite în mod propagandistic în ecologism, în societățile democratice contemporane.

Accastă filosofie-ideologie de protecție a mediului se bazează pe cele patru principii fundamentale ale ecologiei. Primul afirmă că „totul este în legătură cu orice altceva“. Toate organismele vii fiind interconectate, dezechilibrul unuia atrage după sine dezechilibrul celorlalte. Se vorbește despre complexitatea rețelei ecologice și despre viteza ei intrinsecă de funcționare, parametri ce indică presiunile, intervențiile tehnologice care pot fi suportate și cât timp. Unii autori compară rețeaua ecologică cu un fel de amplificator, în sensul că o mică perturbare produsă undeva poate avea consecințe mai ample, chiar la mare distanță și în timp îndelungat.¹⁵³

Al doilea principiu indică: „orice este subiect al unui proces de devenire“, sau de schimbare, așadar cel puțin într-o primă etapă orice ajunge undeva. Barry Commoner, biologul și luptătorul „cruciat“ al ecologiei, comentează și clarifică acest principiu prin faptul că nu există niciun loc sigur pentru a depozita otrăvuri. Din aer, acestea pot ajunge în pământ prin ploaie, de aici în plante și apoi în animale și în oameni. Ecologiștii arată că una dintre principalele cauze ale crizelor ecologice stau în faptul că mari cantități de substanțe au fost extrase,

¹⁵³ B. Commoner, *Cercul care se închide*, traducere de Florin Ionescu, Editura Politică, București, 1980, p. 200.

transformate și eliminate în mediu, neținându-se seama că *totul trebuie să se ducă undeva*. Experiența catastrofelor ecologice înregistrează că rezultatul este, foarte adesea, o acumulare de substanțe nocive în natură.¹⁵⁴

Al treilea principiu arată că „natura știe cel mai bine”. Aceasta înseamnă că este extrem de probabil ca orice modificare adusă de oameni sistemului ecologic să nu facă decât să-l dezechilibreze, să-l denatureze, să-l strice. Acest principiu întâlnește opoziția cea mai acerbă, nu numai prin contrazicerea competenței umane, ci și fiindcă tehnologia are astăzi un rol esențial în societate, iar tehnologia are tocmai rolul de a perfecționa natura, adaptând-o la nevoile umane. Omul nu se mai adaptează la mediu, ci adaptează mediul la necesitățile sale. Recomandarea ecologistă este de a privi toate substanțele chimice (organice) care nu se întâlnesc în natură ca potențiali dăunători.¹⁵⁵

În fine, la aceste principii se adaugă încă unul, de fapt o maximă destul de populară în universul cultural anglo-saxon și american: „nu există așa ceva precum o masă gratuită”. Transcrisă în termenii ecologiei, ideea este că fiecare acțiune, în cazul fericit, fiecare câștig, își are costul său.¹⁵⁶

Paradigma ecologistă examinează consecințele ecologice ale intercorelațiilor dintre funcțiile economice (cum ar fi consecințele ecologice ale unui fenomen de impulsionare a comerțului prin producția industrială), factorii geografici (cum ar fi porturile sau râurile și gradul lor de poluare), factorii demografici (inclusiv migrațiile sau înlocuirea unui grup de oameni de către altul, proces denumit și succesiunea ecologică) și tehnologiile de transport, cum ar fi aspectele legate de consecințele ecologice ale sporirii numărului de autobuze sau legate de existența metrourilor.

Existența omului pe pământ implică variate procese ciclice, interdependente, multe cu o tendință intrinsecă de creștere, mai puțin procesele ce implică mineralele și ecosfera. Omul își creează domenii tehnologice și economice, culturale, sociale și politice, unde se derulează cicluri în conflict cu cele cu limite fixe, din domeniul natural. Puterea instituită, guvernul, este chemat să protejeze astfel de resurse. Guvernele (nici cele socialiste și nici cele capitaliste) nu reușesc să îndeplinească această funcție de protecție. Statul, fie cel social-democrat, fie statul administrator, fie statul paznic de noapte, demonstrează un ataș-

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 201.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

ment sporit față de progres, deci față de tehnologie și creștere economică, în comparație cu puterea sa de a prevedea, administra și rezolva crizele ecosistemului. Tehnica nu poate analiza sistemul în întregime, ci își alege sarcini limitate, divizează și subdivizează sarcinile care i se propun, ca urmare găsiind soluții ce aduc după sine noi probleme de rezolvat, uneori, între acestea, și dezastre ecologice surprinzătoare. Abordarea științifică modernă reduționistă trebuie amendată astfel încât să fie doar o etapă a demersului științific, completată de altele ce refac complexitatea și releagă problemele științifice de cele ce afectează omul și universul uman complex.¹⁵⁷

Ecologismul valorizează din punct de vedere politic conștientizarea gravității crizei ecologice, care a determinat omul contemporan să devină interesat de noile valențe ale unei idei ce părea strict poetică: necesitatea armoniei dintre om și natură. Dispariția unor specii, semnarea altora ca specii amenințate, Războiul Rece și problema înarmărilor și a experiențelor nucleare efectuate de marile puteri, smogul din marile orașe, dezastrele cauzate de accidente de tancuri și bazelor de extracție de petrol, care au poluat zone largi maritime și oceanice, îngrășămintele cu efecte secundare care au lansat agricultura ecologică, tensiunile generate de alimentele modificate genetic au fost factorii principali care au grăbit și adâncit această conștientizare. Este ceea ce generează o apreciere publică ce pune în balanță avantajele obținute printr-o tehnologie anume și riscurile pe care le incumbă aceasta. Dintr-o astfel de conștientizare ce a pătruns astăzi până la nivel de microgrupuri au erupt modele de viață ecologistă (regim alimentar vegetarian, un consum de apă ecologist autoimpus, refuzul blănurilor naturale etc.), mișcările ecologice (unele radicale, ai căror membri se auto-numesc „ecoteroriști” dar acționează în ultimă instanță în interesul umanității, mult mai responsabil decât teroriștii reali, spre exemplu punând cuie pe traseele ce trebuie protejate de turismul cu mașina mică), partidele ecologice.

Ecologia are în centrul său savantul conștient, iar ecologismul cetățeanul informat. Cetățeanul este chemat să semnaleze statului depășit de complexitatea proceselor de guvernat chestiunile ce necesită reglementare și protecțiile pe care le consideră necesare. Grupurile de interese ecologice și mișcările ecologice trebuie să sensibilizeze atât guvernul, parlamentul, cât și marele public pentru a obține politici publice benefice ecosistemului. Este vorba despre un demers politic, prin

¹⁵⁷ Vezi și Caroline Hodges Persell, *Understanding Society. An Introduction to Sociology*, New York, Harper & Row, 1990, p. 66.

aceea că se emit judecăți de valoare dependente de accentul pus fie pe avantajul economic, fie pe valoarea atribuită vieții omenești, chestiuni care necesită discernământ politic și țin de reprezentanții aleși ai poporului. Faptul că trăim în societăți de comunicare, în societăți globale are un rol deosebit de important în educarea publicului. Existența „satului global” ușurează procesul de educare a publicului, deoarece conexiunile strânse dintre națiuni generează nu numai informație ecologică, nu numai circulația tendințelor ecologiste, ci și necesitatea unei acordări a legislațiilor națiunilor. În cazul României, integrarea în Uniunea Europeană înseamnă și urgentarea unui import legislativ ecologic. Astăzi folosirea unor țări ca „groapă de gunoi”, exploatarea lor neecologică este din ce în ce mai greu de realizat în această etapă a globalizării, când rolul hegemonic al Statelor Unite crește, răspândind și principiile morale ecologice și drepturile ecologice ale omului, după care un public mondial îi judecă performanțele.

Legătura dintre ecologism și știința politică este realizată pe de o parte prin educația ecologică importată prin mass-media sau generată prin legislație și opinia publică, iar pe de altă parte prin activitățile mișcărilor ecologice și ale partidelor, care „hrănesc” și formează o opinie publică tipică, ce la rândul său le susține existența.

„În politică, protecția mediului este uneori privită ca un fel de problemă a «grijii pentru mamă»: practic, nimeni nu i se poate opune. De fapt se insinuează adesea că aspectele ambientale sunt atât de anodine, încât ele servesc doar ca să abată lumea de la chestiuni mai grave, controversate — un pretext ecologic de eludare a problemelor sărăciei, discriminării rasiale și războiului. În practică, lucrurile nu stau chiar așa. Ca problemă politică, problema protecției mediului nu este nici inofensivă, nici irelevantă pentru aspectele fundamentale ale justiției sociale.”¹⁵⁸

De asemenea, de analizat din punct de vedere politic sunt problemele de mediu generate de sărăcie. Barry Commoner exemplifică, arătând că în cazul avionului supersonic de transport syndicatele au sprijinit proiectul, îmbrățișând cauza potențialilor șomeri. Ecologiștii s-au opus proiectului, luând în considerare creșterea frecvenței cancerului de piele datorată radiației ultraviolete produse și nocivitatea zgomotului în sine. Pentru șomer însă, ecologiștii au devenit „ecotrăzniți” și „dușmani de clasă”. Un alt aspect politic de studiat este furnizat de relația dintre problemele de mediu și cele privind războiul și pacea. Guvernele pot duce războaie ecologice, adică producătoare de catastrofe

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 204.

ecologice, considerând la momentul respectiv, în mod greșit, că armele biochimice utilizate nu au un efect nociv pe termen lung, din punct de vedere ecologic. Astfel a fost și războiul purtat de SUA în Vietnam, prin erbicidele folosite, considerate eficiente și absolut necesare pentru apărarea țării.

Ecologismul este interesant pentru științele politice și prin teoriile economiei politice ale creșterii urbane, care, deși se concentrează asupra unor factori diferiți ai creșterii urbane, arată interconexiunea unor factori care acționează în mod complementar. Adesea, factorii ecologici depind de caracteristicile economico-politice ale unui oraș. În acest context, rolul guvernului și al politicilor publice elaborate este esențial, după cum se poate observa și în tabelul 1, „O comparație a ideilor principale ale teoriilor ecologică, ale conflictului și economiei mondiale, în ceea ce privește creșterea urbană”¹⁵⁹.

Abordările problemei ecologice sunt multiple. Susținătorii progresului inevitabil și necesar atrag atenția că progresul are „prețul” și sacrificiile sale necesare, acestea incluzând poluarea. Ca urmare, poluarea este de tolerat, în calitate de consecință minoră în raport cu beneficiul progresului. „Stângiștii” din rândurile ecologiștilor consideră că poluarea este o consecință directă a exploatarea ce caracterizează societatea capitalistă și nu o consecință a dezvoltării tehnologice. Cu toate acestea, există statistici ce indică țările cu guverne „marxiste” drept țări cu poluarea cea mai mare. O altă opinie, înrudită cu prima, este că tocmai progresul tehnologic va oferi o tehnologie ecologică ce va pune capăt poluării. Alte voci consideră însă că totul trebuie schimbat, deciziile politice trebuind să dea prioritate ecologiei în fața economiei. Utilizarea materiilor prime trebuie limitată, concomitent cu trecerea la surse nepoluante de energie (apă, soare, vânt).

Și din punct de vedere ecologist „ceea ce este personal este în același timp și politic”. Fiecare om are un „carbon footprint” specific, o „amprentă poluantă” a sa. Fiecare om este prin viața pe care o duce o povară mai mică sau mai mare pe umerii „planetei mamă”. Ne putem micșora această amprentă printr-o conduită ecologistă. Astfel, ne putem usca rufele și vasele la aer, putem cumpăra becuri ecologice de iluminat, putem planta copaci (sau putem plăti anumite companii specializate să facă acest lucru pentru noi) într-un număr recomandat de pro-

¹⁵⁹ Caroline Hodges Persell, *Understanding Society. An Introduction to Sociology*, New York, Harper & Row, 1990, p. 522, o adaptare după Joe R. Feagin, „The Global Context of Metropolitan Growth: Houston and the Oil Industry”, *American Journal of Sociology*, 1985, p. 1204-1230.

Tabelul 1

	Îmboldul pentru creștere	Rolul guvernului	Modelul de dezvoltare urbană
Teoria ecologică	Îmboldul de creștere economică este generat de forțele pieței libere, de existența pământului ieftin, de forța de muncă ieftină, factor potențat de migrațiile de populație, de tehnologii de transport și comunicații performante. Adesea facerile se orientează și spre zone cu mai puține reglementări, inclusiv ecologice, ceea ce se consideră un „climat mai bun de afaceri“.	Din această perspectivă, rolul guvernului este minim în societățile descentralizate, de piață liberă. Se așteaptă însă din partea guvernului să amelioreze și să rezolve toate crizele care ar putea apărea, inclusiv cele de natură ecologică.	Orașele se dezvoltă pe modelul cercurilor concentrice, mai ales cele noi, studiate în SUA, într-un efort de a „prinde din urmă“ orașele mai vechi.
Economia politică. Abordarea conflictuală	Deciziile economice și politice sunt luate de către liderii mediilor de afaceri și din guvern, decizii de care depind și tehnologiile utilizate și în ultimă instanță și caracteristicile ecologice.	Guvernul este considerat mai important pentru dezvoltarea urbană ca mediile de afaceri. Se evidențiază legătura dintre guvern, capitalul privat și orașe.	Apare o dezvoltare inegală a orașelor. Orașele se îndepărtează unele de altele.
Teoria economiei mondiale	Tendențe de piață, globale, context în care un oraș este nevoit să se specializeze într-un cadru global. Stadiile primare de dezvoltare urbană economică și politică devin „blocuri de construcție“ pentru ulterioarele perioade de creștere sau de declin economic.	Guvernul (local) este foarte important, în pofida liberei inițiative și a ideologiei antiguvernamentale. Guvernele locale trebuie să facă față costurilor presupuse de dezvoltările rapide. Devin importante coalițiile de forțe economice și politice în sprijinul dezvoltării.	Unele orașe își asumă o specializare în contextul economiei globale. Doar cele care au un rol vital în contextul acestei economii globale vor prospera, în timp ce restul vor fi în declin.

gramele evaluative „counter carbon footprint“ de pe Internet, se poate apela la surse solare și eoliene de energie, putem să ne limităm la a folosi combustibilii cei mai puțin poluanți sau chiar să ne limităm folosirea mașinii personale. Prin maniera de a ne conduce viața personală susținem (sau nu) un demers politic, o atitudine sau o opțiune politică specială.

Țara cu realizări ecologice dintre cele mai impresionante este Germania, țară care are și o activitate politică ecologistă dinamică. Astăzi

Germania produce și exportă mare parte din tehnologia și utilajele ecologiste ale lumii. Ecologismul este aici parte firească din atitudinea civică de zi cu zi a cetățenilor. Există containere separate pentru deșeurile recuperabile din hârtie, sticlă, metal. Spiritul ecologic a penetrat spiritul întreprinzător, aici luând ființă primele hoteluri cu fân din lume, unde se doarme pe paturi din fân. Acest tip de turism este dedicat nu doar aventurierilor sau tinerilor, ci mai ales marilor capitaliști, în lupta împotriva stresului. Încă din anii 1960 existau formațiuni ecologiste vest-germane: Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland, Bund für Lebensschutz, Deutscher Naturschutzring. Austriacul Günter Schwab pune bazele organizației internaționale Weltbund zum Schutz des Lebens. Astăzi este cunoscută în lumea întreagă, „temută” și respectată de marile concernuri activitatea organizației internaționale Greenpeace. Ceea ce a dat un impuls deosebit mișcării ecologice mondiale a fost criza petrolului din anii 1972-1973. Începând cu 1974 mass-media și-a luat în primire rolul de informare și cu privire la problematica ecologistă, punând bazele conștiinței ecologiste din lumea întreagă. Numeroasele canale de televiziune Discovery aprofundează astăzi această realizare.

Partidele verzi sunt și nu sunt partide politice în sensul tradițional. Pe de o parte, partidele ecologiste sunt forțate să participe la jocul politic în maniera clasică, din considerente electorale, pentru a putea câștiga puterea politică și deci pentru a-și putea impune deciziile ecologiste. Pe de altă parte orientarea lor le obligă la a apăra poziții politice contestatate paradoxale. Adesea partidele ecologiste sunt obligate să-și administreze diversitatea internă de grupuri și fracțiuni prin poziții politice flexibile și fiind, în mod alternativ, când în opoziție intraparlamentară, când în opoziție extraparlamentară.

Mișcarea ecologistă nu se poate transpune (nici în Germania, nici în alte țări) într-un singur partid. Există „verzi de stânga”, care duc un fel de „luptă de clasă” fără a se identifica într-un tot cu politica social-democrată, „stângistă” (Partidul Democratic Ecologist, înființat în 1981 prin contopirea a trei grupuri din fosta „Federație Verde”, prezidat de Herbert Gruhl). Partida Verzilor este principalul său oponent (înființată încă din 1980) și reproșează Partidului Democratic Ecologist lipsa de aptitudini politice pe scena politică, în timp ce aceștia acuză Partida Verzilor de abandonarea ecologismului.

Mișcarea ecologistă este astăzi „revendicată” și de mișcarea New Age, paradigmă holistă, ce consideră că „verzii” pot insufla sentimentul responsabilității pentru natură oamenilor, reeducându-i în spiritul protecției animalelor, ocrotirea minorităților (de la grupuri sociale mar-

ginalizate, la specii pe cale de dispariție) și prețuirea calității înaintea cantității (depășirea atitudinii consumiste capitaliste occidentale, prețuind spiritul cooperant, intuitiv, recomandând reorientarea oamenilor spre toalityatea „om-lume“). „Verzii“ sunt însă, în mod paradoxal, ca partid New Age, cel mai puțin un partid politic în sensul curent al sintagmei, atât datorită paradigmei holiste, aceasta nereceptând politica, refuzând-o în calitatea sa caracteristică de confruntare, cât și datorită „dimensiunii spirituale“, integrând ocultismul, parapsihismul și transpersonalismul.

În mod gradual, întreaga lume se confruntă cu urmările nefaste ale schimbărilor climatice, fiind nevoite să adopte politici ecologiste „avansate“, care nu mai sunt apanajul exclusiv al Statelor Unite sau al țărilor dezvoltate. Astfel, România a adoptat o sumă de variate măsuri ecologice, începând cu adaptarea și racordarea legislației ecologiste românești la cea internațională în vigoare. România a ratificat *Convenția de la Viena* (1985), *Protocolul de la Montréal* (1987), *Convenția-cadru privind schimbările climatice* și *Protocolul de la Kyoto* (10 decembrie 1997), angajându-se să reducă emisiile de gaze cu efect de seră în medie cu 8% (la fel ca statele membre ale Uniunii Europene), până în 2012, față de nivelul din 1990.

Tematica ecologică este din ce în ce mai puțin „marginalizată“ în mediul academic după cum o arată și dezbaterile precum „România și schimbările climatice“, care a avut loc în 2005, organizată de Academia Română — Comisia de ecologie și Universitatea Ecologică din București.

Sulfina Barbu, ministrul Mediului și Gospodăririi Apelor (MMGA) din România, arăta în comunicarea sa „Strategia României privind schimbările climatice“¹⁶⁰ că România a semnat și 8 memorandumuri de înțelegere cu diferite țări (Elveția, Olanda, Norvegia, Danemarca, Austria, Suedia, Franța) și cu *Fondul de Prototip al Carbonului*, înființat de Banca Mondială, pe baza lor fiind aprobate 11 proiecte de Implementare în Comun (Joint Implementation) aflate în diferite stadii de realizare și pentru care cantitatea de reduceri de emisii angajate prin proiectele menționate este de 7,5 milioane tone de CO₂ echivalent pe an (pentru perioada 2008-2012), transferul urmând a fi efectuat, de către MMGA, prin intermediul Registrului Național, începând din 2008.

Marea majoritate a proiectelor ecologiste aprobate revin ca responsabilitate autorităților locale, spre exemplu, reabilitarea sistemelor de

¹⁶⁰ S. Barbu, „Strategia României privind schimbările climatice“, 22 plus, oct. 2005, p. 4.

încălzire locală (și prin utilizarea surselor regenerabile de energie cum ar fi rumegușul sau energia geotermală) sau închiderea unor depozite de deșeuri. Astfel, consideră ministrul Mediului, nu numai că se creează un impact pozitiv asupra mediului, ci se obține și un impact social pozitiv prin asigurarea unor condiții de confort la prețuri mai rezonabile. România și-a mai propus și implementarea unei *Scheme de Investiții Verzi*, prin care se tranzacționează părți din disponibilul de cantitate atribuită de GES (conform *Protocolului de la Kyoto*), resursele financiare astfel obținute urmând a fi folosite pentru alte proiecte având ca rezultat reducerea emisiilor de GES sau pentru alte proiecte ecologice, cum ar fi cele privind stațiile de epurare a apei. De asemenea, au fost elaborate scenarii viitoare privind emisiile de GES din România, cum ar fi *Strategia de Dezvoltare Durabilă a României „Orizont 2025”*.

În ceea ce privește schimbările climatice din România, viiturile și inundațiile din 2005 sunt cele mai puternice din ultima sută de ani. „În majoritatea bazinelor hidrografice în care s-au produs viituri acestea au avut caracter de viituri istorice. Spre exemplu, viitura produsă pe râurile Timiș și Bega a avut cel mai mare volum înregistrat vreodată pe aceste cursuri de apă, de 669 milioane m³, mai mare de 3 și, respectiv, de 5 ori față de volumele viiturilor din anii 1966 și 1970. Este și explicația pentru care digul din zona Crai Nou a fost depășit și au fost deversate circa 320 milioane m³ de apă în zona adiacentă”.¹⁶¹

După cum arată Gheorghe Zaman¹⁶², prevenirea și combaterea consecințelor negative ale schimbărilor climatice nu trebuie înțeleasă în sensul reducerii creșterii economice și a standardului de viață, ci mai degrabă ca un instrument absolut necesar de restructurare a modelelor de producție și consum actuale pe baza creșterii ecoeficienței și a inovării tehnologice. Autorul consideră că România dispune de însemnate rezerve de creștere a ecoeficienței. Exemplul său constă în faptul că energointensivitatea PIB în țara noastră este de câteva ori mai mare decât în țările dezvoltate, iar gradul de recuperare a deșeurilor și materialelor re folosibile de câteva ori mai mic. Astfel, pentru reducerea decalajelor de ecoeficiență dintre țara noastră și țările dezvoltate este

¹⁶¹ Petre Stanciu și Marinela Simota, „Caracteristicile inundațiilor produse în anul 2005, comparație cu alte viituri istorice”, *22 plus*, oct. 2005, p. 6. Petre Stanciu este director al Institutului Național de Hidrologie și Gospodărire a Apelor, iar Marinela Simota, directoarea științifică a Institutului Național de Hidrologie și Gospodărire a Apelor.

¹⁶² Gheorghe Zaman este profesor universitar doctor, membru corespondent al Academiei Române și director al Institutului de Economie Națională.

necesar să fie înlocuite tehnologiile vechi, dar și politicile de mediu și mecanismele pieței în cadrul unor parteneriate mai eficiente public-privat.¹⁶³

„Adusă la scară națională, credem că, în ultimă analiză, problematica implicațiilor economice și sociale ale schimbărilor climatice, ca de altfel și cea a mediului, îi vizează în mod diferențiat pe toți românii, nu doar ca efect, dar și ca responsabilități și implicare.(...) Aforismul «everybody's property is nobody's property» în acest caz trebuie schimbat cu «everybody's property is our property». Fără a intra în detalii, credem că principiul întăririi solidarității și coeziunii economice și sociale are la bază tocmai congruența intereselor individuale cu cele generale, comune sociale fără a contrapune prioritatea privată celei publice”.¹⁶⁴

Mircea Dușu¹⁶⁵ observă că numărul de catastrofe ecologice provocate de climă a ajuns la 74 în perioada 1990-1999, față de numai 13 în perioada 1950-1959 (precipitațiile abundente și inundațiile alternând cu perioadele de caniculă severă și secetă accentuată, asociate cu o alterare generală a caracteristicilor generale tradiționale ale anotimpurilor, în favoarea manifestărilor metereologice extreme). M. Dușu exemplifică și cu alte fenomene în afara inundațiilor extinse care au afectat atât de grav România în ultimii ani, arătând spre exemplu și că uraganul Katrina a provocat sute de morți și pagube de 200 de miliarde de dolari.

Același autor arată că pe plan mondial există două strategii internaționale diferite pentru combaterea efectului de seră și reducerea schimbărilor climatice: prima strategie, a *Protocolului de la Kyoto*, susținută de peste 132 de state care emit peste 55% din gazele producătoare ale efectului de seră (GES) și având ca promotor Uniunea Europeană, și cea de-a doua strategie, formulată prin *Acordul (americano-asiatic) de la Vientiane*, promovată de SUA și aliații săi, producători a aproximativ 45% din GES, ce lasă la latitudinea părților țintele politicilor anti-poluare, locul și modul de promovare a tehnologiilor mai puțin poluante (energia eoliană și solară). Dat fiind că cele două strategii nu sunt complementare, ci mai degrabă se exclud reciproc, se explică și creșterea emisiilor de CO₂ de la o medie de 13,3 miliarde de tone pe

¹⁶³ Gh. Zaman, „Implicații social-economice ale schimbărilor de climă în România”, 22 plus, oct. 2005, p. 7.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 7-8.

¹⁶⁵ Mircea Dușu este profesor universitar doctor și rector al Universității Ecologice din București și vicepreședinte al Comisiei de ecologie a Academiei Române.

an pentru anii 1990 la 18,7 miliarde de tone pe an, pentru perioada recentă.

Totuși, intrarea în vigoare a *Protocolului de la Kyoto* la 16 februarie 2005 și angajarea Uniunii Europene în vederea aplicării prevederilor sale creează premisele negocierilor ulterioare, precum și respectării angajamentelor. Fiecărei țări europene i s-a acordat o sumă de permise de emisie de CO₂ pentru principalele industrii (energie, sticlă, ciment, hârtie, var, rafinărie și chimie). Pentru a compensa cele 10% de CO₂ ce trebuie reduse, aceste industrii fie trebuie să reducă emisiile, fie trebuie să procure prin Bursele de Schimb speciale permise de poluare de la alte întreprinderi mai performante.

În ceea ce privește cealaltă strategie, după urmările uraganelor Katrina și Rita, presiunea societății civile americane a luat calea judiciară. Mircea Duțu relatează că la 24 august 2005, un judecător federal din San Francisco a autorizat o coaliție de organizații ecologiste și chiar orașe americane să poată depune plângeri împotriva guvernului american. Ca urmare, unele agenții au fost obligate să „finanțeze proiecte de dezvoltare a energiilor alternative mai respectuoase pentru mediu decât energiile fosile”¹⁶⁶. Astfel, a fost pentru prima dată în istoria SUA când justiția și-a folosit independența pentru a facilita cetățenilor acțiunea pentru repararea unui prejudiciu ecologic, cauzat prin proiecte ale industriilor ce generează noxe și, în consecință, contribuie esențial la încălzirea globală. În continuare, autorul evidențiază și faptul că problematica schimbării climei este evocată și în contextul preocupării reformatoare a ONU. La 14 septembrie 2005 Kofi Annan menționa printre prioritățile ecologiste ale organizației și interesul pentru sprijinirea descoperirii de noi tehnologii pentru anihilarea efectelor de seră înainte de expirarea *Protocolului de la Kyoto*, în 2012. Autorul concluzionează: „Este de domeniul evidenței că elaborarea și, mai ales, punerea în aplicare a oricărui plan de salvare a climatului mondial sunt subordonate unor multiple considerente politice și mai ales economice. În același timp, avertismentele oamenilor de știință, recepționate tot mai mult de opinia publică, preluate și promovate de societatea civilă, devin din ce în ce mai presante, iar catastrofele naturale le confirmă din plin. (...) problematica ecologică globală presupune completarea sintagmei «a gândi global, a acționa local», în sensul de «a concepe global, a acționa mondial, regional și punctual»”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ M. Duțu, „Schimbările climatice: fenomen global, strategii mondiale”, 22 plus, oct. 2005, p. 2.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 3.

Ideile ecologice își fac loc în istoria ideilor politice, creând climatul de opinie necesar unor reforme ecologice. Dialogul dintre ecologism, un anumit tip de liberalism (americanizat și) postmodern, un anumit tip de socialism influențat și informat de teoria critică, unele feminisme și chiar anarhism, este impresionant deopotrivă prin complexitate și prin vitalitate.

Astfel, Piotr Kropotkin, cunoscut ca teoretician anarhist, ce încerca să demonstreze cu instrumentele științelor naturii efectul distructiv al autorității, observa efectele negative ale autorității și asupra dorinței oamenilor de a-și modela/conserva mediul înconjurător.¹⁶⁸ Emma Goldman a fost influențată de anarhismul comunist al lui Kropotkin, pe care l-a „amendat” cu idei individualiste preluate de la Nietzsche, Max Stirner, Ibsen, precum și cu alte idei care circulau în contextul mai mult sau mai puțin teoretizat al curentului american circumscris „amorului liber”, de la începutul secolului XX.¹⁶⁹ Într-un context teoretizant în care ideea anarhistă a libertății ca drept de la natură și a omului „natural” bun, înrăit de relațiile sociale inechitabile și deci dezumanizante, ideile Emmei Goldman despre o echivalare absolut

¹⁶⁸ Vezi P. A. Kropotkin, *The Conquest of Bread*, New York, Kraus, 1970 și P. A. Kropotkin, *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, Londra, Freedom, 1987.

¹⁶⁹ Vezi lucrările Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays*, New York, 1910. În primul capitol al lucrării *Anarchism and Other Essays* ea spunea: „Anarhismul nu este, cum ar presupune unii, o teorie a viitorului de realizat prin inspirație divină. Este o forță vie a a tuturor aspectelor din viața noastră, care în mod constant creează noi condiții. Ca urmare, metodele Anarhismului nu conțin un program turnat în fier de urmat în toate împrejurările. Metodele trebuie să se dezvolte din nevoile economice ale fiecărui loc și climat, din cerințele intelectuale și temperamentale ale individului. Caracterul senin și calm al lui Tolstoi va cere metode de reconstrucție socială diferite de caracterul intens, debordant al personalității lui Michael Bakunin sau a lui Peter Kropotkin. În mod egal ar trebui să reiasă că nevoile economice și politice ale Rusiei vor dicta măsuri mai drastice decât ar face-o cele ale Angliei sau Americii. Anarhismul nu înseamnă exercițiul militar și uniformitate, ci presupune spiritul de revoltă, în orice formă, și este împotriva a orice limitează dezvoltarea umană. Toți anarhiștii sunt de acord cu acestea, după cum sunt de acord în opoziția pe care o manifestă față de mașinăria politică, ca mijloc de a provoca mai multă schimbare socială”. În această concepție holistă și reformatoare se pot identifica elementele unui neoecologism, dar și elemente de ideologie reformatoare. Pe de altă parte, se observă cât de diferită este această imagine despre anarhism de cea a tinerilor bezmetici și violenți care vor să oprească mașinăria globalizării „pentru că sunt în căutare de scandal”, care este descrisă prin intermediul „vechilor vocabulare” (cele ale „bunului simț” în sensul acela rău, rortian), vehiculate prin buletinele de știri, unde anarhiștii sunt așa, un fel de sataniști. (Vezi numai ca ilustrare a acestei concepții articolul disponibil <http://www.jurnalul.ro/stire-special/anarhistii-ne-mai-lipseau-111351.html>)

necesară între libertatea politică, economică, socială și sexuală sunt relevante atât pentru anarhism, pentru feminism, dar și pentru un neo-ecologism care reafirmă un individualism înrudit cu cel anarhist, de pe baze ecologiste. De aceea, consider că nu este întâmplător faptul că ea a înființat grupul „Mother Earth” și a publicat revista cu același titlu (1906-1918). Astăzi, întâlnirea dintre ecologism și anarhism este denumită ecoanarhism, și susține orientarea spre natură și în acord cu natura a comunităților umane. Comunitățile mici sunt de preferat celor mari, iar organizarea socială și politică a statelor ar trebui nu doar să păstreze acest tip de comunități acolo unde ele există, ci să le și creeze. Astfel, ecoanarhia se dovedește o ideologie reformatoare, propunând o altă organizare socială și politică, descentralizare politică și o altfel de civilizație umană bazată pe reintegrarea în natură.

Murray Bookchin, cunoscut pentru conceptualizarea ecologiei sociale, insistă asupra legăturii dintre dominarea omului de către om și cea a naturii de către oameni. Pentru el, structurile ierarhice ale societății sunt periculoase, fie ele socialiste sau capitaliste. Ideile lui cu privire la crearea de ecomunități au fost considerate utopice, deși au stimulat ecologismul anilor 1970 și 1980. În ecomunități, arată autorul, oamenii sunt animați de egalitarism și dorință de participare politică, dar numai ca indivizi independenți, ca cetățeni cu spirit civic, preferând acțiunea directă și cooperarea, pentru realizarea diversității în unitate (și a unității în diversitate).

André Gorz, contemporanul nostru, întemeietor al revistei *Nouvel Observateur*, pune la îndoială, din perspectivă ecologică, logica dovedită de capitalismul modern, ce limitează („neecologic”) dreptul indivizilor de a-și controla propria viață.

În ecologismul contemporan, adevărul ecologic despre cum nici un element din ecosistem nu poate supraviețui de unul singur se traduce în termeni politici ecologiști în participare politică responsabilă și în revalorizarea cooperării dintre indivizi. „Oamenii s-au smuls din cercul vieții îmboldiți nu de nevoi biologice, ci de organizarea socială pe care au născocit-o pentru a «cuceri» natura: un mijloc de a dobândi bogății ce satisfac cerințe aflate în conflict cu cele ce guvernează natura. Rezultatul final este criza mediului ambiant, o criză a supraviețuirii. Încă o dată, pentru a supraviețui, trebuie să închidem cercul. Trebuie să învățăm cum să restituim naturii bogăția împrumutată de la ea.”¹⁷⁰

Asemenea măsuri reformatoare se bazează pe transformarea opiniei guvernanților și guvernaților în urma unor bune decenii de discursuri

¹⁷⁰ B. Commoner, *op. cit.*, 1980, p. 295.

ecologiste cu aspecte fie valoroase, fie de-a dreptul dăunătoare penru democratizarea societății contemporane globale. Ca sumă de idei filosofice, ecologia evidențiază diversitatea și complexitatea, deopotrivă în plan biologic și sociocultural. Lecția nonconformistă a acestor idei care, în mare parte, se împletesc cu feminismul și cu dezvoltarea comunitară indică spre o societate (pe cât posibil nonierarhică) în care abuzul naturii de către ființele umane să fie abolit. Unele dintre acestei idei prezintă alienarea indivizilor umani în raport cu mediul drept sursă a exploatării interumane.¹⁷¹ Ecologismul contemporan susține o filosofie holistă. Se afirmă că cei aflați la putere au ignorat lecțiile ecologiei, căutând realizarea unui holism prin „unitate în asemănare” în loc de „unitate în diversitate”.

M. Bookchin propune un concept de societate ecologistă, în care interpretarea liberală a istoriei, pluralismul și societățile nonierarhice joacă un rol central: „Libertatea nu va mai fi plasată în opoziție cu natura, individualitatea nu va mai fi opusă societății, alegerea nu va mai fi opusă necesității, după cum nici personalitatea nu va mai fi situată în opoziție cu necesitățile coerenței sociale”.¹⁷² După cum se exprimă Bookchin, „nu există «regi ai animalelor» și nici «furnici la munca de jos»”, aceste noțiuni fiind proiecții ale relațiilor sociale asupra lumii naturale. De fapt, toate părțile și varietățile florale și ale faunei ecosistemului joacă un rol egal în menținerea balanței și a integrității întregului”.¹⁷³ Andrew Light¹⁷⁴ comentează în legătură cu ideile lui Bookchin că „istoria evoluției sociale și naturale a devenit istoria a două logici aflate în competiție: logica diferențierii ecologiste mutual spontane și logica diferențierii, care lucrează împotriva a tot ceea ce este reprezentat prin cealaltă”.¹⁷⁵

Acest de pe urmă aspect prezentat mai sus al viziunii ecologiste reprezintă o periculoasă idealizare a lumii naturale. Aceste viziuni sunt marca unui tip de milenarism prelungit, un fel de „cădere” în utopie (cetatea perfectă este cetatea naturii) și în mit (al naturii salvatoare și al întoarcerii la natură ca la „vârsta de aur” a omenirii). Lumea naturii beneficiază într-un singur mod de o dimensiune discursivă, și anume

¹⁷¹ Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, California, Cheshire, 1982.

¹⁷² *Ibidem*, p. 318.

¹⁷³ Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Montreal, Black Rose, 1980, pp. 59–60.

¹⁷⁴ Andrew Light, „Bookchin as/and Social Ecology”, pp. 1–23 în *Social Ecology after Bookchin*, ed. Andrew Light. New York, Guilford, 1998, p. 7.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

de aceea oferită de societatea umană, care desigur și ierarhizează, deoarece orice societate umană este neapărat și una politică. Ca urmare, bineînțeles că în afara unei lumi discursive, umane, „nu există «regi ai animalelor» și nici «furnici la munca de jos»“. Asemenea idealizări candidă nu fac decât să arunce ideile ecologiste în derizoriu, fiind în fapt o reafirmare a unor vocabulare vechi, prin critica caricaturală pe care le-o aduc. Lumea naturală este o lume a cruzimii — ceea ce este mic, lipsit de perfecțiune fizică și forță este pradă pentru ceea ce este mare și puternic — în aceeași măsură în care este o lume a sublimului, este o lume în care domnește legea exclusivă a forței, o lume unitară cu legi incontestabile și aspecte tiranice pe care nu am dori să le transferăm cu orice preț în societatea umană, numai pentru a recâștiga unitatea pierdută, dacă nu din alt motiv, fie și numai pentru că această societate umană, politică și ierarhizată, a inventat drepturile omului, care și-ar pierde cu totul semnificația într-o societate nonierarhică și „naturalizată“. Valoarea reformatoare a unui asemenea ecologism este nulă.

„Noua ecologie“ este puternic influențată de ideile exprimate de Arne Naess (1989) și este practic formată în jurul acestor idei ale sale legate de „ecologia profundă“ (*deep ecology*) care studiază interdependența tuturor aspectelor unui sistem. Conceptele cheie propuse de teoria lui Arne Naess sunt complexitate, diversitate și simbioză. Diversitatea aduce după sine complexitate în ecosistem, iar simbioza este modalitatea de reglementare, echilibrare a celor două și a ecosistemului în întregime. Astfel, valoarea intrinsecă a fiecărui element component al sistemului există indiferent dacă omul o investește sau nu cu valoare. În acest context ideatic, nu se diferențiază între elementele organice și cele anorganice. Un astfel de ecologism este o critică a antropocentrismului uman, ceea ce încerca de fapt și Bookchin.

Cu o altă nuanță, ecologiștii profunzi propun de fapt un ecocentrism în locul antropocentrismului, reglementat de norma principală a auto-realizării pentru toate ființele.¹⁷⁶ Se propune astfel formarea unor societăți mici, egalitare, anarhiste, care să pună în centrul funcționării lor

¹⁷⁶ Desigur, în această concepție este loc de exagerări care se desfășoară într-un larg evantai de situații, de la cele ridicole la cele la periculoase. Ca exemplificare, după cum ne învață filmul *B Movie*, drepturile albinelor pot fi ceva mai complex decât o transpunere a drepturilor omului în regnul animal și vegetal. Exploatarea mierii de către om poate avea și efecte benefice pentru natură în genere, prin stimularea unei producții de miere mai mari decât în mod obișnuit, ceea ce la rândul său conduce la o stimulare a polenizării plantelor.

recunoașterea faptului că bunăstarea umană este inexorabil legată de bunăstarea lumii naturale de care depinde și viața omului.¹⁷⁷

Gândirea ecologică asupra lumii permite ființelor umane să fie mai critice cu privire la comunitățile umane, revalorizând diversitatea, complexitatea, mediul fizico-biologic. Este necesar să se conștientizeze tensiunea dintre creșterea demografică, economică, socială, tehnologică etc., neînfrânate, și finitudinea ecosistemului lumii fizice. Ca urmare, ecologia profundă promovează dezvoltarea unui anumit tip de conștiință ecologică a indivizilor.

Asumarea principiilor propuse de Arne Naess poate avea un asemenea efect. Primul principiu arată că înflorirea vieții umane și nonumane de pe Pământ are valoare intrinsecă. Valoarea formelor de viață nonumane este independentă de utilitatea acestora pentru îngustele scopuri umane. Fiecare individ are valoare intrinsecă dincolo de semnificația sau utilitatea individului față de alții în comunitatea lui sau a ei. Al doilea principiu precizează că bogăția și diversitatea formelor de viață sunt valori în sine și contribuie la înflorirea vieții umane și nonumane de pe Pământ. Mai mult, diversitatea de cultură și organizare socială oferă potențialul pentru găsirea unor soluții unice care să apară prin împărtășirea provocărilor umane. Prin al treilea principiu se explică faptul că ființele umane nu au niciun drept să reducă bogăția și diversitatea cu excepția situației în care trebuie să-și satisfacă necesități vitale. Alianțele structurate între comunități și serviciile care le sunt necesare trebuie să acționeze pentru a crește diversitatea resurselor care sunt direct disponibile indivizilor și familiilor pentru a-i ajuta să se ajute singuri. Principiul al patrulea pornește de la observația că interferența umană din prezent cu lumea nonumană este excesivă, iar situația se înrăutățește rapid. Un sistem de servicii de deservire a populației care este administrat de acționari din comunitate și nu de birocrații este cel mai puțin probabil să contribuie la dezințegrarea socială. Principiul al cincilea se referă la compatibilitatea înfloririi vieții umane și a culturilor cu o scădere semnificativă a populației umane. Sistemele umane de deservire a populației lucrează cel mai bine atunci când se mențin de dimensiuni reduse, în acord cu resursele solicitate de acele comunități. Principiul al șaselea stipulează că schimbarea semnificativă în bine a condițiilor de viață necesită schimbarea politicilor. Acestea afectează structurile de bază economice, tehnologice și ideologice. Politicile publice sunt necesare pentru a extinde capacitatea comunităților

¹⁷⁷ Zimmerman, Michael E., *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 2.

și a membrilor lor pentru a funcționa singure, asigurându-și resursele de care au nevoie pentru a-și menține bunăstarea. Principiul al șaptelea precizează că schimbarea ideologică este mai ales aceea de apreciere a calității vieții (persistența în situații cu o valoare intrinsecă) mai degrabă decât aderarea la un standard înalt de viață.

Ceea ce este bun pentru indivizi și comunitățile lor este reperul pentru dezvoltarea socială și economică luminată. În fine, principiul al optulea atenționează că toți aceia care subscriu la aceste puncte din principiile anterioare au obligația de a participa direct sau indirect la încercările de a implementa schimbările necesare. Aceia care cred în punctele de mai sus au o obligație etică să atingă aceste scopuri schimbând metodele practicilor lor sociale și structura organizațiilor pentru care lucrează.¹⁷⁸

Cele opt principii sunt considerate de către Naess principii ale unei *ecosofii*, așadar ale unei înțelepciuni ecologiste absolut necesare contemporaneității. Această ecosofie a serviciilor sociale propune remodelarea serviciilor sociale în acord cu teoriile feministe, neomarxiste, neoanarhiste și postmoderne. Practica ecologistă presupune deconstrucția puterii relative, a deciziilor și intervențiilor care pot avea fie scopuri, fie metode, ce sunt sau nu de contestat.

Există o literatură substanțială care vede în lucrătorii sociali agenții cei mai importanți ai reformelor ecologiste, feministe, ironiste. Deși literatura nu le denumeste așa, reforme ironiste, multe dintre acțiunile lucrătorilor sociali, precum și mare parte dintr-o literatură, aș spune, mai nouă, constând din studii psihologice și psiho-sociologie aplicată cu accente filosofice se pot încadra la această denumire de „reforme ironiste“ deoarece se referă la acțiuni de negociere cu personaje considerate deviante de către societate care sunt ajutate să investească mai multă putere în soluțiile și comportamentele lor, redescrindu-și identitatea. Astfel, prin demers discursiv, prin redenumiri, se deconstruiesc pozițiile dominate de putere și se creează „bastioane“ pentru consolidarea unor poziții personale mai puternice. Nu trebuie omis aspectul că un astfel de demers din partea lucrătorilor sociali implică atât solidarizarea interumană în virtutea refuzului umilinței pentru ființa umană, cât și refuzul cruzimii, de orice fel.¹⁷⁹ Ironismul este în deplină conso-

¹⁷⁸ Traducerea și adaptarea autoarei după Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, trad. David Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 29.

¹⁷⁹ Jill M. Taylor, Carol Gilligan, și Amy M. Sullivan, *Between Voice and Silence: Women and Girls, Race and Relationship*, Cambridge, Mass., Harvard University Press,

nanță cu principiile noii ecologii. Mai mult, ironismul creează un cadru benefic atât pentru ecologism, cât și pentru feminism. Lucrătorii sociali din Asociația Canadiană a Lucrătorilor sociali sunt sfătuiți să vadă clientul ca pe un individ, ca pe un membru al familiei, ca pe un membru al comunității, ca pe o persoană cu o moștenire culturală distinctă.¹⁸⁰

Practica ecologistă capătă astfel semnificații etice mult mai largi, (aproape) metaforic mai largi decât campaniile de conștientizare derulate prin televizor sau campaniile de adunat sticle de plastic de prin parcuri, derulate cu tineri mai mult sau mai puțin informați despre ecologia ecologismului. Astfel, este deosebit de important ca activiștii oricât de tineri, lucrătorii sociali și comunitățile în ansamblul lor să „redefinească” valoarea intrinsecă a fiecărui individ dincolo de, și uneori împotriva, funcției pe care ea sau el o îndeplinesc în comunitate sau de puterea privilegiile și credințele care, interiorizate până la „întropare” de indivizi prin acțiunile culturii dominante, devalorizează anumite atribute și indivizi în detrimentul altora.¹⁸¹ Activismul reformat, nu doar cel ecologist, dar și cel feminist, sunt informate, „hrănite” de principiile noii ecologii, formând chiar un „respect” sănătos pentru relativism. Desigur și reversul este valabil, perspectivele feministe, ale teoriei critice și ale postmodernismului fiind semnificative pentru ecologism și activismul ecologist.

2.5. Neoumanismul

Voi aborda neoumanismul din perspectiva neosubiectivității răspunsului potrivit într-un demers filosofic reconectat cu viața. Neosubiectivitatea este „eroina” demersului de slăbire a presupuzițiilor raționaliste tari. Neosubiectivitatea, din perspectiva mea personajul principal pentru neoumanism ca ideologie reformatoare, este de fapt (neo)subiectivitate comunicațională, cel mai bine aproximată de către „omul dialogal”, un concept al lui Vasile Tonoiu, care decupează ideea că omul se dovedește ireductibil la existența sa culturală și naturală și este

1995; Michael Ungar, „Constructing Narratives of Resilience with High-Risk Youth”, *Journal of Systemic Therapies*, 20 (2), 2001, pp.58-73; Colin Sanders, „Re-authoring Problem Identities: Small Victories with Young Persons Captured by Substance Misuse”, în *Narrative Therapies with Children and Adolescents*, ed. Craig Smith și David Nylund, New York, Guilford, 1997, pp. 400-422.

¹⁸⁰ Canadian Association of Social Workers, *Social Work Code of Ethics*, Ottawa, CASW, 1994, p. 4.

¹⁸¹ Frank M. Loewenberg, Ralph Dolgoff, și Donna Harrington. *Ethical Decisions for Social Work Practice*, 6th ed., Itasca, Illinois, Peacock, 2000.

abordat ca integritate (nu identitate) și alteritate (nu unicitate). Un mod de a descrie neosubiectivitatea este prin delimitarea sa de rațiunea comunicatională. Rațiunea situată are raporturi „cu istoricitatea timpului, cu facticitatea lumii exterioare, cu subiectivitatea descentrată a naturii interioare și cu materialitatea timpului“, nici exclusivă, nici incluzivă, generând o societate „ca praxis în care se întrupează rațiunea“.¹⁸² Rațiunea comprehensivă, este recuperată de la Marx din perioada de tinerețe, o rațiune ce include și alteritatea sa, dar, ca expresie a relațiilor burgheze. Deși superioară față de rațiunea situată sau față de cea instrumentală, recunoaște limitele rațiunii centrate în subiect. Habermas propune, în locul acestor forme de raționalitate, raționalitatea comunicativă (un derivat superior raționalității formale, prezentată de Max Weber), prin aceea că este în același timp eliberată de îndatorările religioase sau metafizice pe care le-ar putea avea prin insinuarea tradiției în modernitate și inserată profund în relațiile sociale, tocmai prin caracterul ei procedural, actele de comunicare devenind acte de înțelegere și astfel asumându-și rolul unui ghidaj al acțiunii.

Rațiunea comunicatională este considerată de către Habermas în special în ceea ce privește dimensiunile sale ce valorizează forța de coeziune a înțelegerii intersubiective și cea a recunoașterii reciproce. În mod intim, textura socială este textură de acțiuni comunicative, ce reprezintă atât resursele, cât și mediul de reproducere al formelor de viață. „Potențialul rațional al vorbirii este întrețesut cu resursele unei lumi a vieții de fiecare dată particularizante.“¹⁸³ Pentru a structura multiplele critici la adresa complexei teorii comunicative elaborate de către Habermas, identificăm: perspectiva situației ideale în comunicare, perspectiva ideologică (conservatoare)¹⁸⁴, perspectiva pragmatică, perspectiva neoretică și cea poststructuralistă.

¹⁸² Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, Editura All, colecția Substanțial, București, 2000, p. 289.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 307.

¹⁸⁴ Din perspectivă ideologică, Michael Oakeshott aduce o critică a raționalismului în discurs, preocupat fiind, deși nu neapărat de filosofia comunicării ori de pozițiile apărute de către Habermas, de o autenticitate a comunicării, raportată la mediul politic, la tradiție mai ales, din perspectiva unui filosof conservator. Raționalismul este incriminat ca simplă aparență a unui raționament, persuasivă pentru mase, deoarece în politică raționalismul și raționarea se însoțesc arareori de o conștiință critică suficient de vivace și antrenată pentru a putea chestiona judecățile simpliste, maniheiste și doar aparent posedând o tehnicitate științifică, produse de politică și politicieni în mod curent. Judecățile raționaliste sunt produse care, „aruncate“ pe piața politică, ajung adesea să aibă valoare de slogan. În termeni habermasieni, în politică lipsesc aspirația și anticiparea situației ideale în comunicare.

Din perspectiva situației ideale în comunicare, i se reproșează atât presupunerea că toți oamenii sunt capabili să ofere și să accepte argumente raționale, cât și reducerea lumilor deschise prin comunicare la dimensiunile raționalului. Eric Gilder identifică aspectul ideologic în această critică, arătând că, în plus, se presupune că oamenii ar fi în stare să argumenteze și să se angajeze în schimburile comunicaționale eliberați de încărcătura ideologică a părerilor lor.¹⁸⁵ Întrebările ce se ridică dintr-o astfel de perspectivă critică sunt dacă sunt toți dornici, pe de o parte, ori capabili, pe de altă parte, să ia parte la guvernare (fiindcă participarea activă la comunicare socială este fie în mod mediat, fie nemijlocit, și o participare la guvernare).

Ceea ce rămâne este aspectul complexității universurilor individuale care aduc în comunicare autenticitate tocmai prin fațetele neraționale (credințe, reprezentări ale imaginarului, reprezentări ideologice, manifestări afective), ce nu sunt neapărat și iraționale. Dar rămâne în continuare discutabil, în ce măsură și în ce situații concrete este într-adevăr rațional (adică benefic pentru comunicator) să comunici rațional (ceea ce ar fi o breșă pragmatică în acest subiect). Din aceeași perspectivă, a situației ideale în comunicare, putem totuși spune că limbajul este la Habermas, prin comunicare, o sursă de înțelegere a stilurilor de viață, poate conflictuale și nu o sursă principală a unui iluminism conceput într-un mod rigid, exclusiv rațional. Se „scapă” aici din vedere că Habermas, pe de o parte, acordă un rol extrem de important potențialului emancipativ al oamenilor, în sensul că atât competențele, cât și setea de comunicare se pot educa și emancipa. Pe de altă parte, situația ideală în comunicare este pentru însuși Habermas un ideal de neatins, mai corect, un proiect important al modernității. O altă întrebare este dacă cei deja aflați la guvernare sunt dornici să renunțe la putere sau să delege puterea. Pe de altă parte există decizii raționale pentru oricare dintre situațiile posibile? Presupunând că educația a cizelat toți oamenii în ființe reflective, poate rațiunea singură să furnizeze cea mai bună soluție, sau sentimentele și emoțiile au un rol constructiv, pozitiv? Ch. Perelman poate fi amintit cu o critică neoretică a raționalismului habermasian. Ch. Perelman și Lucie Olbrechts-Tyteca au analizat structura raționalizării, a argumentelor în comunicare, sugerând că punctele de pornire ale unui argument practic pot fi ori faptele, adevărurile și presupunerile, ori valorile, ierarhiile și pozițiile. Dacă se argumentează în baza unuia din cele trei sunt necesare adaptări ale comunicatorilor la valorile și ierarhiile de valori ale audienței, ceea ce se consideră a fi un amendament la situația ideală în comunicare.

¹⁸⁵ Eric Gilder, *op. cit.*, 1988, p. 36.

Critica pragmatică a teoriei lui Habermas este semnificativă și din perspectiva noii perspective asupra sinelui, corelată cu neumanismul, ca ideologie reformatoare. Pe de o parte, se poate interpreta faptul că obiectivitatea are la Habermas o puternică dimensiune de solidaritate, deși există ca raționalitate transculturală. Dar, situația ideală în comunicare se bazează până la urmă, pe de o parte, pe reprezentationalism și, pe de alta, pe antirelativism. Într-un studiu referitor la filosofia americană, sintetizând dimensiunile importante ale pragmatismului și neopragmatismului, Angela Botez arată că realiștii consideră că pragmatistii susțin că „(1) orice opinie este la fel de bună ca altele; (2) adevărul este un termen echivoc, având atâtea sensuri câte proceduri de justificare apar; (3) nu se poate spune despre adevăr și raționalitate mai mult decât poate spune descrierea procedurii de justificare într-o societate dată”¹⁸⁶. Autoarea subliniază contribuția lui Rorty, care, comentându-i pe Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Foucault și pe Habermas, ia poziție împotriva impunerii autoritariste a unor valori unice și universale punând la loc de onoare dialogul și alteritatea, în contextul unui radicalism antiepistemologic și al unui relativism universalist.

Habermas reprezintă orientarea spre transformarea filosofiei prin propuneri sistematice (după Angela Botez, alături de Davison, Dummett, Putnam și Apel)¹⁸⁷, iar în opinia mea aceasta prezintă vădite consecințe ideologice. În acest sens, Irina Stănciugelu interpretează construcția habermasiană și descrie o zonă crucială pentru filosofia actuală, caracterizată prin schimbarea de paradigmă de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului (turnanta lingvistică).

Breșa habermasiană face loc neosubiectivității, prin slăbirea presuposițiilor metafizice tari pentru dimensiunea ontologic-hermeneutică (Heidegger-Gadamer-Ricoeur) a filosofiei actuale, pentru dimensiunea analitică (Frege, Carnap, Wittgenstein I și Austin) — pragmatică (Wittgenstein II, Searle, Davidson), pentru cea semiotic-structuralistă (începând cu Saussure și Levi-Strauss) și pentru poststructuralism. Tot cu rolul de slăbire a presuposițiilor raționaliste tari și pentru situarea într-o perspectivă mai actuală a subiectivității, Calvin O. Schrag elaborează o *teorie transversală, a răspunsului potrivit*. Schițând spațiul și mișcarea praxis-ului comunicațional, Schrag descoperă noțiunea de „transversalitate” — pe care eu o valorific aici, în contextul noii perspective asupra sinelui și a umanismului.

¹⁸⁶ Angela Botez, „Filosofia americană. Pragmatism și neopragmatism”, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 1-2, ianuarie-aprilie, 2001, p. 86.

¹⁸⁷ Angela Botez, „Raționalitatea între Scylla și Carybda”, *Revista de filosofie*, tomul XL, 6, noiembrie-decembrie, 1993, p. 608.

Prezentă în matematici, dar și în filosofie, la Jean Paul Sartre, Husserl, Deleuze și mai ales la Félix Guattari, noțiunea implică o socialitate aparte un mod de a fi „între“, în sens larg, și evitând în același timp și extrema autoritate a ordinii verticale și anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. Pentru a explora dimensiunea etico-politică a praxisului comunicațional, Calvin O. Schrag propune o meditație asupra „răspunsului potrivit“. Acest răspuns, potrivit deci etic, trebuie dat unei altfel de întrebări etice (față de „Care este scopul?“, „Care-mi sunt drepturile și obligațiile?“ sau „Care este binele cel mai mare pentru cei mai mulți?“) și anume „Ce se întâmplă în lume și-mi solicită un răspuns?“. Este o atitudine etică, dar este și o atitudine comunicațională, în spiritul filosofic habermasian, în spiritul cerințelor situației ideale în comunicare. După Schrag, măsura și conținutul etic al răspunsului potrivit sunt date de limbajul darului, care, ca și la Nietzsche este un dar al iubirii, oferit fără a aștepta nimic în schimb. Neoumanismul se conturează în jurul sinelui sugerat metonimic prin noțiunea de dar.

Prin această caracteristică (darul este oferit fără a aștepta nimic în schimb) darul este și etern. Explorând și etica responsabilității elaborată de Levinas, filosoful american reconsideră responsabilitatea ca răspuns la chemarea, sau solicitarea, celuilalt, în special a unui semen privat de drepturi. Acest strigăt poate fi și mut, acesta în sine poate fi un dar care zboară în eter eliberat fără așteptări, dar făcând posibilă dăruirea răspunsului. De aceea, neimplicând obligație, astfel de dar scapă economiei schimbului, scapă zonei de acțiune coercitivă a legii, dăruirea fiind un eveniment și nu un act propriu-zis. „Răspunsul potrivit este măsurat prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este cerut, prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este în puterile celui ce oferă și prin gradul în care această dăruire oferă fără a aștepta vreun ramburs.“¹⁸⁸ Aici ar fi lupta de a iubi. Răspunsul potrivit este un moment caracteristic al praxis-ului comunicațional și nu este un sortiment de justiție distributivă. Praxis-ul comunicațional nu este perceput limitat și academic, acesta este la locul său ori de câte ori are de-a face (transversal) cu injustițiile vieții de zi cu zi.

Neosubiectivitatea dezvăluie miezul comunicațional (retoric, pragmatic, social și, în același timp, corporal) al neoumanismului.¹⁸⁹ Su-

¹⁸⁸ C. O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, West Lafayette, Purdue University Press, 2003, p. 43.

¹⁸⁹ Neoumanismul, ca teorie bazată pe „spiritualitate, extindere a mentalului, ecologie și schimbare socială“, dezvoltată în spirit holist la filosoful indian Sarkak în lucrarea *Liberation of Intellect — Neohumanism*, poate fi apreciat în lumina acestor multiple cotituri — lingvistice, retorice, pragmatice, sociale etc.

biectivitatea nu este ceva de epurat, ci un element necesar și definitoriu pentru limbaj și comunicare, așadar pentru situarea în lume. Se consideră actualmente că limbajul nu e universal, nu provine din reguli ci din utilizări particulare, ce se generalizează ulterior. În concluzie, limbajul observațional este încărcat teoretic, cel științific este condiționat axiologic, limbajul comun este condiționat social-istoric.¹⁹⁰ Cu toate acestea, nu putem considera această concluzie un rezumat al proiecțiilor postmoderne, ci mai degrabă un rezumat al modalităților de repliere a pozițiilor moderne despre limbaj, postmodernismele explorând în mod divergent diversele breșe deschise de noile perspective moderne asupra raționalității și limbajului.

În contextul definit de cotitura lingvistică, prin locul central acordat semioticului, se face loc unor cotituri multiple, hermenutice și retorice. Chiar și J. Habermas, exponent al modernității actuale, observa că astăzi „critica literară și filosofia trebuie să îndeplinească această sarcină de mediere cu mijloace de expresie care sunt preluate de la limbaje specializate pe probleme de gust, respectiv de adevăr. Ele pot rezolva acest paradox doar extinzându-și și îmbogățindu-și retoric limbajele lor speciale atât cât este necesar pentru a asocia în mod deliberat comunicări indirecte cu conținuturile manifeste ale unor enunțuri. Acest lucru explică și componenta retorică puternică ce caracterizează în aceeași măsură cercetările criticilor literari, ca și pe cele ale filosofilor. Criticii importanți și marii filosofi sunt și scriitori de prim rang. În realizările lor retorice, critica literară și filosofia sunt înfrățite cu literatura — și, astfel, una cu alta. Însă înrudirea lor se oprește aici. Căci mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline unor forme diferite de argumentație. (...) Cine mută critica radicală a rațiunii în domeniul retoricii pentru a dezamorsa paradoxul autoreferențialității proprii acesteia știrbește tăișul criticii înseși a rațiunii“.¹⁹¹

Filosofia clasică, determinând metafizică gândirea, corela rațiunea cu discursul și cuvântul rostit. Raționalitatea era concepută ca efort de articulare, la modul propriu, ca efort de rostire. Evidențiind aceste corelații Derrida este cu precădere autorul postmodern care subliniază o ierarhie între gândire, cuvinte spuse ca simboluri ale gândirii și cuvinte

¹⁹⁰ Apud D. Bortun, *Bazele epistemologice ale comunicării*, Editura Ars Docendi, București, 2002, p. 87 sq.

¹⁹¹ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, București, Editura ALL EDUCAȚIONAL, 2000, p. 204.

scrise ca simboluri ale celor rostite.¹⁹² Într-o mare măsură îi datorăm lui Derrida, loviturii sale date economiei semnului, deconstruind determinarea dintre semnificant și semnificat, precum și studiului comparativ (și hermeneutic) al rostirii și scrierii, evidențierea unei pleiade de „cotituri” — lingvistică, semiotică, gramatologică, spre textualitate — expresie a autorității căpătate de către hermeneutică în problema discursului și a limbajului.

Sinele este înțeles discursiv. Calvin O. Schrag identifică trei aspecte esențiale. În primul rând, astăzi ținem cont că „există un context și o textură care ordonează discursul și ne indică un orizont în expansiune al practicilor discursive de bază operând, în cea mai mare parte în spatele nostru, în opoziție cu practicile noastre interpretative”. În al doilea rând, articularea discursivă se datorează spațiului și timpului discursului: „există un spațiu al discursului manifestat în parametrii practicilor noastre sociale, și există un timp al discursului, calificat ca o devenire de la trecut la viitor”. În al treilea rând, datorită înțelegerii „cotiturilor” actuale „există un spațiu și timp al acțiunii, dispoziției, dorinței, semnelor corporale și instituționale — o arenă vastă a dispozițiilor și practicilor *nondiscursive* care prezintă, de asemenea, o funcție articulatoare”.¹⁹³ În termenii lui Derrida, putem spune că de-a lungul frontierelor limbajului se mișcă forțele, pe de o parte, în multe dintre politicile istoriei, dar, pe de altă parte, și în special, în politicile dorinței. În ceea ce privește forța de articulare a manifestărilor *nondiscursive*, Schrag aduce în discuție contribuția lui Sartre, în analiza emoției (a sentimentului de rușine) ca paradigmă de înțelegere a lumii, precum și pe cea a lui Merleau-Ponty, care tratează intenționalitatea implicării *nondiscursive* în lume, corpul, ca expresie și „speech”. În timp ce filosofia își deschide porțile pentru retorică, retorica își descoperă dimensiunea filosofică, își reclamă importanța pentru *logos* și devine „neoretorică”. Discursul nu mai este un simplu exercițiu persuasiv, al cuiva despre ceva, ci și *pentru* și *direcționat către* cineva (nu din considerente de control și manipulare), arată Schrag. Exercițiul retoric devine complementar celui hermeneutic, deoarece face cunoscută o semnificație pentru sine și pentru ceilalți, semnificație care este întotdeauna un rezultat al interpretării. Retorica nu mai este doar expresivă,

¹⁹² Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 63-171.

¹⁹³ C.O. Schrag, *Resursele Raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez și Argentina Fîruță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999, p. 136-137.

ci capătă o dimensiune de retorică a adevărului, a performanței și competenței comunicative, în adecvare la textura istorică și la structura praxis-ului comunicațional.

Totuși, pentru a preciza „realitatea” sinelui în contemporaneitate, trebuie spus și că adevărul, comunicarea și retorica suferă un colaps, în sensul că găsirea adevărului devine găsirea mecanismelor pentru comunicarea adevărului. „Adevărul este procesul de dezvăluire ocazionat de descriere, argumentare, explicare și demonstrare ce are loc în vorbirea, scrierea și acțiunea noastră”.¹⁹⁴ „Cotitura retorică” devine astfel o mișcare de „mutare” spre retorică înțeleasă ca o artă a evocării și spre adevăr înțeles ca procesul de comunicare a unei morale. Raționalitatea — discurs care face ceva manifest pentru cineva — este în acest cadru teoretic o deformalizare a criteriologiei teoriei epistemologice, deoarece rămâne în legătură cu practicile sociale ale vieții publice, nu doar cu cele care țin în mod exclusiv de conversație. „Logos-ul este în același timp și cuvânt, și acțiune”.¹⁹⁵

Neosubiectivitatea este de încadrat într-o cotitură retorică și pragmatică. A. Botez realizează o paralelă valoroasă pentru toate aceste „cotituri” ale gândirii contemporane, între D.D. Roșca și Richard Rorty, structurată în jurul a patru aspecte: a) filosofia obiectivității este înlocuită cu cea a solidarității, cunoșterea rațională fiind rezultatul credinței și nu al experienței, b) câmpul artistic literar moral și științific se combină, filosofia fiind artistică și mai apropiată de morală decât de știință, c) se impune anti-reducționismul, iar mentalul nu poate fi redus la fizikal, d) se produce o criză de legitimare a universalizării criteriilor morale și valorilor (antifundamentalism epistemologic și relativism etic).

Noul umanism este parte a acestui fenomen amplu numit „cotitură lingvistică”, retorică și pragmatică, prin aceea că, de fapt, se dovedește o ancorare în „sine” de o factură ceva mai particulară a umanismului, în sensul că este o întoarcere spre definirea propriului domeniu, dar fără elemente „externe”, cum ar fi cele ținând de realizările științei și tehnologiei. În aceste condiții vechile discuții despre „valori”, despre „subiectul moral”, despre apărarea „drepturilor” și în special a „dreptului la proprietate”, nu mai sunt suficiente. După lucrările lui Nietzsche, dar și după formularea lui Schrag, „umanismul nu mai este custodele valorilor”. Și în acest domeniu se petrece deci o „cotitură”. Acel „cine”

¹⁹⁴ C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986, p. 190.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 194.

al discursului devine o persoană multiplă, iar umanismul, devine un umanism al subiectivității „de-centrate“, dar nici imorală, nici ignorantă. Din perspectiva cotiturii retorice, acest nou umanism capătă o dimensiune etică. Comunitățile, fie ele educate, specializate (științifice, artistice, religioase), ori nespecializate, împărtășesc preocupări care determină un consens asupra unor practici sociale ce la rândul lor, generează și modelele etice.

Se creează astfel și un spațiu al *ethosului* comunitar, în care, din perspectiva deschisă de către Schrag, poate apare *răspunsul potrivit* din partea subiectului de-centrat la întâlnirea sa cu discursul și practicile sociale, fie acestea tradiționale, fie mai noi. Atitudinea etică devine astfel un tip special de efort, de găsire a răspunsului potrivit. Interesul demersului filosofic nu stă în recuperarea istorico-filosofică a conceptului de răspuns potrivit, cât a-i înțelege orientarea, așa cum arată Schrag, o orientare „cătrelălalt“, demersul considerând și imperativul de a corobora discursul și acțiunea deliberativă. În perspectiva lui Gadamer, răspunsul potrivit reiese în lumina tradiției, în timp ce la exponenții școlii teoriei critice (mai ales Habermas), acesta amendează prejudecățile tradiției (vezi Rorty) și este emergența a ceea ce încă nu s-a făcut și încă nu s-a spus. Această contradicție internă din noțiune, această dublă datorie de amendare și păstrare a tradiției, este benefică și pe de altă parte corepunde contradicțiilor subiectului de-centrat, care este o multitudine, adesea autocontradictorie. De aici decurge și aspectul temporalității — răspunsul potrivit este reglementat de atitudini specifice față de trecut, prezent și viitor. Sunt necesare atât momentele de amintire, cât și cele de decizie și inovație. Sunt necesare atât participarea în tradiție cât și critica ideologiei, în același timp fiind necesar să nu reducem complexitatea pentru a ameliora contradicțiile. Nietzsche vede răspunsul potrivit reductiv, ca pe o chestiune de stil, Heidegger, de asemenea, comentând versurile lui Hölderlin, recomandă „gândirea poetică“ și confluențele pe care aceasta le poate avea cu *ethosul*, dar, după cum observă Schrag, existența și practicile umanității și au partea lor de prozaic, nu mai puțin importantă, ori de neglijat. Preocupările legate de condițiile materiale ale vieții umane, sau privind abuzul puterii în instituții pot fi în același timp prozaice, lipsite de stil și extrem de importante. Noul umanism își desfășoară cerințele etice într-un spațiu holistic, dincolo de esteticismul textualist subliniat prin strategiile discursive ale postmodernismului. A fi etic, a decela răspunsul potrivit este așadar, în lectura lui Schrag, un efort conștient atât de participare cât și de raportare critică prin crearea de sens — fie acest sens tradițional, fie el nou, fie amintire, prezență ori proiecție, fie de natură poetică ori prozaică...

Un nou tip de umanism, „nici filologic, nici științific, nici religios și nici istoric”¹⁹⁶, este prezent la Mircea Eliade.¹⁹⁷ Acest autor dorește prin noul umanism o regăsire a lui *homo religiosus*. Pentru a-și realiza acest obiectiv, el redefinescete atât religiosul, cât și umanitatea autentică pe bazele sacralului. Fundamentul teoretic al existenței este comprehensiunea sacralului din om. Prin elementele sale hermeneutice, dar mai ales prin antiistorismul, anti-etnocentrismul și antiscentism de tip european, demersul lui Mircea Eliade se înscrie în paradigma filosofică a postmodernității. În acest sens, autorul explică aroganța omului modern, care își ignoră ființa arhaică, deși aceasta continuă nu numai să existe, ci și să creeze în el în pofida barierelor ridicate de eul său rațional și conștient.

Într-un demers hermeneutic — „hermeneutica totală” (prezentarea spre comprehensiune a faptelor evaluate și antropologic, și psihologic și nereduse la aspectele lor sociale) — după cum definește A. Botez, „Eliade caută finalitatea restaurării primatului spiritului în esența umanului și crearea unui om nou, căruia experiența arhetipală a originilor să îi confere autenticitate. Adevăratul umanism este cel al echilibrului dintre identitate și universalitate, cel care nu extinde valorile civilizației occidentale (istorismul, progresivismul) asupra omului în general și nu admite nicio hegemonie culturală, pentru că o consideră antiumanistă”.¹⁹⁸ Abordările fenomenologice și ontologice suferă astăzi mutații specifice, chiar dacă sintagma „cotitură fenomenologică” sau cea de „cotitură ontologică” nu au pătruns în pleiada celorlalte similare. Al. Boboc¹⁹⁹ recomandă prudență în raport cu o cotitură ontologică, deși valorifică devenirea inclusă în diferența ontologică dintre ființă și fiind, ca centru de greutate a filosofiei, de unde se „emană” noi diferențe: între existență și existând, între existând și fiind cu discuția necesară privind măsura în care această diferență se susține, între fiind și existent, existent și existență. Heidegger este redescoperit, ca și Merleau-Ponty, de autori care, prin ideile lor ontologice, hrănesc și abordările holiste actuale. Comentatorii mai recenți, ca David Levin, îl valorifică pe Merleau-Ponty, subliniind faptul că ființa umană se bucură de o „cunoaștere corporală globală care îmbrățișează în mod sistematic

¹⁹⁶ A. Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 223.

¹⁹⁷ M. Eliade, *Despre un nou umanism*, în „Vreamea”, 268/1932.

¹⁹⁸ A. Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 223.

¹⁹⁹ Al. Boboc, *op. cit.*, 1983.

toate părțile sale”.²⁰⁰ El arată că suntem obligați să înțelegem că funcționarea uzuală a organismului este un „gest” înăscut de integrare fizionomică, o funcționare spontană a corpului, care este ascunsă în raport cu înțelegerile ontice, deopotrivă ale simțului comun și ale științei și care atinge și îmbrățișează câmpul motilității ca întreg.²⁰¹ În critica pe care o face empiricismului, Merleau-Ponty continuă o argumentație de factură holistă atunci când observă că gesticularea mâinii cuiva „nu este inteligibilă ca o colecție de puncte”.²⁰² Levin interpretează acest citat în sensul că o serie de puncte de-a lungul unei traiectorii liniare nu pot reprezenta în mod grafic topologia fie și a gestului uman celui mai simplu. În mod concret, așa cum spune el „fiecare clipă a mișcării îmbrățișează întreaga întindere a acesteia ...”.²⁰³ Levin discută gestul din perspectiva de acțiune hermenutică și în această accepțiune este abordat pe dimensiunile de „cuprindere” și „fundamentare”, concepte reclamate de la un izvor heideggerian. Se accentuează astfel pe conceptul cuprinderii și nu consideră conceptul cumulării punctelor discrete pentru a descrie grafic și, în consecință, pentru a gândi gestul uman. Așa cum redă acest autor observațiile privind situația pacientului Schneider, care suferea de o gravă disfuncție motorie ca urmare a unor leziuni pe creier, Merleau-Ponty studiindu-l începe să vadă ceea ce le lipsește gesturilor lui Schneider și în același timp ceea ce gesturile „normale” au, și anume un stil specific al mișcării, o anumită „melodie” profundă, implicită.²⁰⁴ Merleau-Ponty denumesc această „melodie” un „arc intențional”: „Este acest arc intențional cel care produce unitatea simțurilor, a inteligenței, a sensibilității rezonabile și a motilității”.²⁰⁵ Însăși existența umană este pusă sub semnul cercului hermenutic deschis, în „centrul” semioticului.

Putem vorbi și despre o cotitură sociologică, dat fiind că o perspectivă principală deschisă prin cotitura lingvistică poziționează limbajul ca element orientativ, dacă nu hotărâtor al texturii socialului. Astfel, în mod concis (și, probabil, reductiv), limbajul nonesențialist ar aduce după sine cel puțin o orientare spre tipare sociale de tip nonimpozitiv, mai puțin constrângătoare, dar și într-o măsură mai mică „stas”. Deși

²⁰⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, traducere de Colin Smith, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 314.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 317.

²⁰² *Ibidem*, p. 98.

²⁰³ *Ibidem*, p. 140.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 105.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 136.

nu denumește fenomenul „cotitură sociologică“, Zygmunt Bauman, în lucrarea sa intitulată *Modernitatea lichidă*, îl surprinde, ca pe o continuare a unui proces început încă din modernitate. El arată că modernitatea însăși a presupus topirea unor tipare sociale. „Într-adevăr, n-a fost spart niciun tipar fără a fi înlocuit cu altul; oamenilor li s-a dat drumul din vechile lor cuști numai pentru a fi admonestați și blamați în caz că nu reușeau să se reînstaleze, pe cont propriu, fidel și continuu, prin eforturi de-o viață, în nișele prefabricate ale noii ordini: în *clase*, cadre care (la fel de intransigente ca și *categoriile* deja dizolvate) încorporau totalitatea condițiilor de viață și perspectivelor de viață și stabileau domeniul proiectelor realiste de viață și domeniul strategiilor de viață. Misiunea indivizilor liberi era să se stabilească supuși acolo ascultând cu credință regulile și modurile de conduită identificate drept corecte și potrivite cu locația respectivă.“²⁰⁶ Iată că acum, „modernitatea lichidă“, în fapt, contemporaneitatea noastră afectată de postmodernism(e), continuă la modul accelerat procesul. Lecția importantă a analizei „cotiturilor“ constă mai ales în înțelegerea surselor moderniste ale provocărilor postmoderniste, decelând dincolo de modele intelectuale atât modele tradiționale ale schimbării, cât și schimbările inovative care deschid abordările holiste în ceea ce privește schimbarea, subiectul de-centrat, raționalitatea amendată de istoricitate, interese și afecte, etica răspunsului potrivit, umanismul fără „om nou“...

„Cotitura sociologică“ arată cum interpretarea atinge regulile sociale în sensul nuanțării lor, al multiplicării sau al reconsiderării lor, după caz, și este astfel în opinia mea un fel de produs cumulativ al efectelor cotiturilor lingvistice, hermeneutice și retorice. După cum arată Bauman: „Asemenea modele, coduri și reguli cărora individul li se poate supune, de care se poate lăsa apoi ghidat, sunt acum în continuă scădere. Asta nu înseamnă că ar fi ghidați contemporanii noștri exclusiv de propria imaginație și hotărâre (...) sau că nu mai sunt dependenți de societate în ceea ce privește materialele de construcție și planurile arhitecturale. Dar înseamnă că ne deplasăm în prezent de la epoca «grupurilor de referință» prealocate, către epoca «comparației universale», în care destinația sarcinilor individuale de autoconstrucție este endemic și incurabil nehotărâtă, nu este prestabilită și tinde să sufere schimbări numeroase și profunde (...)“²⁰⁷. „Cotitura lingvis-

²⁰⁶ Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, traducerea Diana Grad, București, Editura Antet, 2000, p. 10.

²⁰⁷ Ibidem. Acest citat este reformulat ușor de către autoarea studiului, fără a-i schimba sensul, pentru a evita o cacofonie care a scăpat traducerii.

tică“ cu discursivitatea autoconstrucției individuale informează în mod relevant neosubiectivitatea și neumanismul reliefând, în același timp dimensiunea lor ideologic reformatoare. Din această perspectivă este util de subliniat faptul că vedem în „cotitura lingvistică“ o întoarcere spre limbaj și nu o transcendere a limbajului.²⁰⁸ Ideea este argumentată convingător de către Rorty, deși, pe undeva surprinzător, corelând poziția lui Wittgenstein și pe cea a lui Heidegger. Rorty alege în acest scop următorul citat din *Tractatus...*: „Chiar dacă s-a răspuns la toate întrebările științifice *posibile*, noi simțim că problemele noastre de viață încă nu au fost deloc atinse. Atunci firește că nu mai rămne nicio întrebare; și chiar acesta este răspunsul... Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se *arată*, el este elementul mistic.“²⁰⁹ Este remarcabilă similaritatea cu ideea lui Noica după care oricât ai comunica, mereu rămâne un rest, ceva nerostit, un fel de încă inexprimabil, care este responsabil pentru continuarea comunicării. Totuși, *das Unaussprechliche*, inexprimabilul, este la Wittgenstein (după părerea mea) un inexprimabil după poziții științifice, reductive și abstracte.

Subiectivitatea contemporană este, ca și în lectura lui Žižek, în continuă prefacere, posibil de surprins și de analizat doar prin ipostazele sale, mereu încercând să corespundă unui element întrucâtva mai stabil, și anume, acela reprezentat de percepția de sine. Contextul acestei discuții este, la Wyschogrod, ca și la mulți alții preocupați de filosofia continentală, un context lacanian. La Žižek spre exemplu un astfel de context lacanian servește la identificarea sensurilor negativului și urmărește sensurile paradoxale ale disparității comunismului. Pornind de la clarificările lacaniene ale noțiunilor de „subiect“ și „identitate“, pe care le pune în relație cu ideologia și cu Celălalt (cu „puterea“), textul lui Edith Wyschogrod se constituie într-un exemplu de construcție filosofică pe baze solide de interdisciplinaritate, în care predomină însă filosofia generală și filosofia politică, pentru a da seama de complexitatea demersului de analiză a subiectivității în cheie postmodernă contemporană. Filosofia continentală este îmbogățită de tentativa unui nou tip de înțelegere și printr-o altă abordare a dimensiunii „jouissance“,

²⁰⁸ Poate că nu este întâmplător, din această perspectivă, faptul că neumanismul este un termen frecventat și în unele teorii ale criticii literare contemporane legate de numele unor autori americani cum ar fi George Roy Elliott (1883–1963), Norman Forester (1887–1972) sau Stuart Pratt Sherman (1881–1926). Dar această direcționare a ideilor ne îndepărtează de subiect.

²⁰⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Al. Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, p. 123.

fără a o menționa în mod explicit, ori fără a se reclama de la Lacan, ca la Alphonso Lingis²¹⁰. În centrul demersului său se află preocuparea pentru emoții, care sunt pentru autor un fel de maxime ale apetitului pentru realitate și pentru viață. Abordarea sa este de factură pragmatică și corelează înțelegerea²¹¹ vieții trăite cu vitalitatea, singura creatoare a acelei cunoașteri care contează. Avem aici de a face cu un refuz de a concepe ceea ce este omenesc și ceea ce este viu în general, ca pe un sistem, în sens de „tot“, care se agită, se emoționează și acționează numai pentru a se închide din nou în sine însuși odată cu atingerea mulțumirii.

Viața, profunzimea lucrurilor, „textul“ universului (un fel de mistere ale universului, care la Lingis așteaptă să fie „citite“, sau abordate de o manieră sau alta) și chiar realitatea există, în opinia autorului, numai prin și datorită emoțiilor. Înțelegerea adusă de întoarcerea atenției filosofice neumaniste către emoții nu își poate propune să cuprindă totul sau să identifice orișice. Lingis abordează ca subiect filosofic viața omului, refuzând primatul unei vieți în mod exclusiv aparținând mentalului, care nu poate decât să ofere niște scheme, niște generalizări fără prea multă substanță. În schimb, vitalitatea devine primordială la acest autor, fiind situată la baza unui alt tip de înțelegere, care este considerată având o mai mare deschidere. Acest alt tip de înțelegere este caracterizată prin „contaminarea“ sa cu emoții, putând fi, ca tip de înțelegere, amuzantă sau suferindă, aducătoare de binecuvântare sau de blestem. Investigația filosofică este chemată așadar să se aplece asupra escaladării emoționale, din centrul realității, dar și din centrul apetitului nostru pentru realitate. Autorul exemplifică abordând binecuvântarea, ca alfa și omega oricărei etici a ecologiei emoționale. După Lingis, o filosofie a emoțiilor umane poate insufla viață în orice domeniu de preocupări filosofice, de la preocupările legate de relația dintre obiectivitate și intersubiectivitate, la cele dintre cetățean și *polis*. Autorul abordează și realitatea alterității, care consideră că se deschide, de asemenea, prin determinarea celuiilalt să exprimenteze emoții puternice, să râdă, să plângă, să binecuvânteze sau să blesteme. În con-

²¹⁰ Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining“, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 119-127. Alphonso Lingis este profesor de filosofie la Pennsylvania State University.

²¹¹ În textele lui Lingis, atât *comprehension*, cât și *understanding* sunt folosiți ca termeni echivalenți.

secință, înțelegerea umanității se petrece numai după atingerea unor etape obligatorii constând în câștigarea respectului de sine și în integrarea în rândurile umanității prin experimentarea de emoții puternice. Lumea întreagă își câștigă realitatea prin emoțiile „mele“ și prin ale „celuilalt“. Profunzimea lumii este la acest autor dată de profunzimea sentimentelor implicate atunci când oamenii trăiesc (printre exemplele sale: își fac curte, dar mai ales, arată capabili să se bucure). Autorul arată că: „Filosofia are nevoie astăzi de acel gânditor profund care poate deconstrui epistemologia obiectivității lipsite de pasiune și poate arăta că bucuria este caracteristică minții celei mai pline de înțelegere, celei mai pătrunzătoare și că, doar de pe culmile bucuriei, își poate vedea fiecare om drumul de urmat. Fiecare decizie importantă trebuie luată la bucurie“. ²¹² Ca filosof, Lingis este uimit și consideră în același timp ciudată existența lui „trebuie“ în domeniul activității raționale a minții, care deși aduce coerență și consistență gândirii, se extinde și asupra fenomenologiei percepției, conceptualizând și organizând percepțiile despre lucruri și obiecte, „contrazicându-le“ în calitatea lor de „elemente senzuale fără limite sau profiluri“, după cum le vede Lingis. Dar lucrurile care sunt percepute nu mai sunt pur și simplu niște lucruri date (de la origine, de către Dumnezeu sau autoritate), ci devin niște imperative, iar de aici apare și conflictul filosofului cu teleologia implicată în viața noastră perceptuală. Pentru filosof, relația cu obiectele și lucrurile nu este atât una de observare, analizare, sau evaluare, cât este una de plăcere, aflată la baza unei subiectivități senzuale: „ne bucurăm de lumină și începem să vedem de unii singuri, ne bucurăm de sprijinul pământului și ne mișcăm singuri“. ²¹³

Astfel, putem rezuma demersul lui A. Lingis astfel: autorul urmărește imperativele (la autor, obstacole) diverse, cele care ni se ridică în față mereu — nouă, și deci, vieții — imperative ridicate chiar și prin geografia locurilor unde trăim, prin forțele naturii, prin cele ale rațiunii, prin cele ale percepției, prin faptul că noaptea și abisurile morții vin implacabile — susținând o etică pusă în slujba vitalității. Această etică se află însă ascunsă într-o sarcină pentru filosofie, constând în recunoașterea tuturor imperativelor și ascultarea lor, însă numai „cu hotărârea și clarviziunea bucuriei“.

²¹² Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining“, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 122.

²¹³ *Ibidem*, p. 123.

După cum observă și C.O. Schrag²¹⁴, viața ne obligă mereu la găsierea „răspunsului potrivit“. În același timp, raportarea la filosofia continentală nu poate fi decât un fel de dialog cu dezvoltările ulterioare ale existențialismului, fenomenologiei, fenomenologiei existențiale și ale hermeneuticii, sau ale Teoriei Critice, ale structuralismului și post-structuralismului. Acestea presupun observarea, distanțarea, dar și implicarea în demersul filosofic, contemporan, prin participarea sa cu o atitudine de „angajament critic“. În plan personal, traseul său intelectual a fost marcat de Heidegger și de gândirea existențialistă în general, pentru a-și putea decanta în prima sa carte, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude* (1961), concepția despre resursele filosofiei existențiale și rolul lor în trasarea unei ontologii a existenței umane finite. Raportarea sa la Heidegger este mai degrabă critică, atât în ceea ce privește abordarea istorici doar prin prisma unui *Dasein* în mod radical istoricizat, cât și în ceea ce privește abordarea negativă a raportului dintre comunitate și comunicare. Investigând contribuțiile lui Husserl și Merleau-Ponty, autorul elaborează o a doua lucrare, *Experience and Being: Prolegomena to a Future Ontology* (1969), punând un accent important pe conceptul de experiență de la Husserl și elaborând o analiză interpretativă a unei lumi a vieții guvernate de experimentare, de experiență.

Dialogând cu structuralismul, autorul elaborează lucrarea *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences* (1980). Aici autorul arată că în timp ce răspunsul structuralist la „criza științelor umane“ consta în a descoperi acea infrastructură în care elementele constitutive se află legate între ele prin relații binare, deopotrivă sociale și lingvistice, el înlocuiește rețeaua de relații social-lingvistice printr-o matrice de experiențe originare, de elucidat printr-o „hermeneutică a vieții de zi cu zi“. În aceasta hermeneutică își are punctul de pornire o așa-zisă „nouă hermeneutică“, pe care autorul „îndrăznește“ să o propună, potrivit pentru un praxis comunicativ, în contextul căruia se poate reconfigura subiectul „de-centrat“. Aceste elaborări sunt cuprinse în cartea *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1986), unde C.O. Schrag se află de această dată în dialog cu adepții deconstructivismului, și în special cu J. Derrida. Poziția autorului este așadar provenită dintr-un dialog consonant cu deconstructivismul în ceea ce privește, totodată, metafizica și „epistemologia fundaționalistă“. Ca ur-

²¹⁴ Calvin O. Schrag, „My Dialogue with Twentieth-Century Continental Philosophy“, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 167-176.

mare, putem considera că Schrag este un deconstructivist. Astfel, în loc de a continua o filosofie cu un punct de origine sau cu un fundament metafizic, Schrag, reclamă în spiritul lui Derrida, prin hermeneutica sa praxială, un subject de-centrat și reconfigurat, care este implicat în și de către evenimente. După cum argumentează autorul, toate acestea fiind posibile deoarece oamenii „acționează și se exprimă în spațiul creat de practicile noastre discursive și nediscursive”.²¹⁵ Totuși provocarea dialogică pe care filosoful o acceptă nu constă doar în acordul cu deconstructivismul, ci într-o manieră personală de utilizare a deconstructivismului și mai ales în acordarea acestei atenții speciale unui subiect reconfigurat ce ocupă prim-planul preocupărilor sale filosofice. În corelație cu această preocupare se află și cea pentru „resursele raționalității”. Dialogul său cu postmodernismul are un mare merit, chiar și prin identificarea acestor două mari provocări — prima adresată subiectului comunicator și cea de-a doua, la adresa pretențiilor rațiunii. Dar ceea ce trebuie de asemenea recunoscut în filosofia lui Schrag este „angajamentul critic” cu deconstructivismul, după cum îl denumeste chiar autorul în lucrarea sa *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (1992). Preocupările lui Schrag se îndreaptă către noțiuni ca „semnificație”, „referință” și „valoare” pentru a-și configura meditația asupra unui nou tip de raționalitate, denumită „raționalitate transversală”. Pentru a schița „spațiul” și „mișcarea” acestei „raționalități transversale” autorul pornește de la cadrul filosofic al *praxis*-ului *comunicațional* și astfel descoperă Schrag noțiunea de „transversalitate”, prezentă în matematici, dar și în filosofie.

La Jean Paul Sartre, Husserl, Deleuze și mai ales la Félix Guattari, noțiunea implică o socialitate aparte, un mod de a fi „între”, în sens larg, și evitând în același timp și extrema autoritate a ordinii verticale și anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. În timp ce postmoderniștii refuză energic raționalitatea propusă de Iluminism, iar Habermas încearcă să o susțină și să o relanseze, „raționalitatea transversală” la Schrag este o poziționare „între” evitând atât „capcana” pretențiilor de validitate universală susținute de către Habermas, cât și cea a particularismului și paralogiei antiraționaliste, ca la Lyotard.

Explorând dimensiunea etico-politică a *praxis*-ului *comunicațional*, autorul propune o meditație asupra „răspunsului potrivit”.²¹⁶ Acest

²¹⁵ *Ibidem*, p. 171.

²¹⁶ „Mișcarea Umanistă” oferă după părerea mea niște repere ale răspunsului potrivit, sub forma unor așa-zise adevăruri universale, care pot fi amendate în esența lor

răspuns, potrivit deci etic, trebuie dat unei altfel de întrebări etice (față de „Care este scopul?“, „Care-mi sunt drepturile și obligațiile?“ sau „Care este binele cel mai mare pentru cei mai mulți?“) și anume „Ce se întâmplă în lume și-mi solicită un răspuns?“. După Schrag, măsura și conținutul etic al răspunsului potrivit sunt date de limbajul darului, care, ca și la Nietzsche, este un dar al iubirii, oferit fără a aștepta nimic în schimb. Prin această caracteristică (de a fi oferit fără a aștepta nimic în schimb) darul este și etern. Explorând și etica responsabilității elaborată de Levinas, filosoful american reconsideră responsabilitatea ca pe un răspuns la chemarea, sau la solicitarea celui alt — în special a unui semen care este privat de drepturi. Acest strigăt poate fi și mut, de considerat este faptul că acest strigăt în sine poate fi un dar, care zboară în eter, eliberat, fără așteptări, dar făcând totodată posibilă dăruirea răspunsului. De aceea, neimplicând obligație, doar un astfel de dar scapă economiei schimbului, scapă zonei de acțiune coercitivă a legii, dăruirea fiind la Schrag un eveniment și nu un act propriu-zis. „Răspunsul potrivit este măsurat prin gradul în care aceasta dăruire oferă ceea ce este cerut, prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este în puterile aceluia care oferă ceva și prin gradul în care această dăruire oferă fără a aștepta vreun ramburs.“²¹⁷ Aici ar fi lupta de a iubi. „Răspunsul potrivit este un moment caracteristic al *praxis*-ului *comunicational* și nu este un sortiment de justiție distributivă. Trebuie subliniat

de teorie tare, precum și criticate pe alocuri, dar ne aduc într-o zonă etică „prietenosă“ cu noțiunea de umanism relevantă astăzi. Astfel, putem considera următoarele „re-perere“: 1. A merge împotriva evoluției lucrurilor este a merge împotriva ta însăși/2. Când forțezi ceva înspre o finalitate, obții contrariul./3. Nu te opune unei forțe uriașe, retrage-te până slăbește și apoi avansează cu hotărâre./4. Lucrurile merg bine când merg împreună, nu izolate./5. Dacă ziua și noaptea, vara și iarna sunt bune cu tine, atunci ai depășit contradicțiile./6. Dacă urmărești plăcerea te vei înălțui de suferință. Dar atâta timp cât nu-ți periclitezi sănătatea, bucură-te fără inhibiții de ceea ce-ți aduce oportunitatea./7. Dacă urmărești un scop, te înălțui. Dacă tot ceea ce faci, faci ca scop în sine, te eliberezi./8. Vei face conflictele să dispară atunci când le vei înțelege în temeiurile lor ultime, nu când le vei rezolva./9. Dacă îi rănești pe ceilalți rămâi înălțuit, dar dacă nu aduci nimănui vătămare poți liber face orice dorești./10. Când îi tratezi pe ceilalți așa cum vrei să fii tratat te eliberezi./11. Nu contează în ce tabără te-au plasat evenimentele. Ce contează este să înțelegi că nu ai ales niciuna dintre tabere./12. Se pot acumula în tine acțiuni contradictorii sau unificatoare. Dacă repeți actele tale de unificare interioară, nimic nu te poate limita. Vezi și http://www.silo.net/ReferenceMaterials/Humanizar_en.rtf Astfel, o definiție neoumanistă a identității individuale poate fi: „Eu sunt... cu ceilalți, adesea pentru ceilalți“.

²¹⁷ C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, West Lafayette, Purdue University Press, 2003, p. 43, în traducerea mea.

mesajul pragmatic implicit în faptul că la Schrag *praxis-ul comunicational* nu este perceput limitat și academic, ci acesta este la locul său în viață, în comunicare, adică în practica de comunicare a ființelor vii, în special atunci când această practică de comunicare are de-a face cu înjustițiile vieții de zi cu zi.

În ton cu „răspunsul potrivit“ ar fi atunci, poate, și o încheiere a acestor prime investigații ale dialogului american cu filosofia continentală, în termeni foarte apropiați celor exprimați de către C.O. Schrag, arătând că acest dialog, „deopotrivă participativ și critic“, răspunzând provocărilor, „caută să mențină vie conversația filosofică a umanității“. Comentând interacțiunile și acțiunile de comunicare, *praxis-ul de comunicare* și considerațiile lui Calvin O. Schrag despre „transversalitate“ și despre „răspunsul potrivit“ (*the fitting response*) Ramsey E. Ramsey este, ca și Schrag, interesat de problematica sinei-lui.²¹⁸ Ramsey este profesor universitar la Universitatea din Phoenix și prodecan la Barrett Honors College. Faimos pentru lucrarea sa *The Long Path to Nearness*, în special prin tema comunicării ca posibilitate și corporalitate, precum și printr-o elaborată etică a evidențierii în comunicare. Abordările sale sunt în parte antropologice, intersectându-se cu aspecte psihanalitice (Reich), fenomenologice (Heidegger și Merleau-Ponty) sau chiar utopice (ca la Bloch).²¹⁹

Dintr-o asemenea perspectivă interdisciplinară, el comentează că pentru Schrag „sinele“ este în devenire, nefiind nici ancorat într-o substanță în mod constant stabilă, ori mereu aceeași, nici dispersat într-o convulsivă devenire lipsită de orice unitate sau direcție. „Sinele“ este acel „cine“ al discursului, acțiunii, comunicării și transcendenței. „Sinele“ devine — și în sensul că se formează mereu, într-un mod concret — câștigând concretețe, prin confruntarea cu relațiile sociale constrângătoare, de putere, confruntând instituții, înțelese în sensul cel mai larg. Preocuparea cea mai importantă pentru înțelegerea sinei este astfel acordată comunicării, cu aspectele sale cognitive, tehnologice, ecologice, sociale, etice și estetice. Desigur, din perspectiva pluridisciplinarității, umanismul este un subiect extrem de vast care ar putea face obiectul unui studiu în sine, întins de-a lungul a câtorva volume. Totuși, din perspectiva postmodernă a interrelaționării unor viziuni

²¹⁸ Ramsey Eric Ramsey, David James Miller (eds.), *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, New York, State University of New York Press, 2003.

²¹⁹ Pentru detalii, vezi și A. Botez, *Postmodernismul în filosofie*, București, Editura Floare albastră, 2005, p. 107-108.

filosofice „de cotitură“, și în concluzie, neoumanismul care interesează în acest capitol este de înțeles din perspectiva subiectivității decupate cu instrumentele postmodernismului.²²⁰ Orientat împotriva alienării aduse cu sine de individualismul extrem, neoumanismul este reținut în contextul pragmatist al detronării rolului central al rațiunii, în contextul cotiturilor lingvistică, pragmatică și corporală. În sensul delimitării de analizele „tari“ asupra umanismului, J. Wesley Robbins arăta: „Umanismul pragmatic este o combinație de două componente logic

²²⁰ Pleiada de mișcări, asociații și instituții preocupate de (neo)umanism arată actualitatea ideologiilor reformatoare, mai specifică a neoumanismului, dar și „contaminarea“ sa de ironismul rortian. Umanismul de astăzi are acest spirit de solidaritate bazată pe aplicarea tratamentului pe care îl dorim pentru noi înșine celorlalți și pe coerență, pe ideea de similaritate relativă a gândirii și a sentimentelor umane, ceea ce conduce la modalități relativ similare de acțiune umană. Ca argument putem aduce exact referirea la avalanșa de asociații umaniste. Astfel, Proiectul Mișcarea Umanistă își propune eradicarea războiului, foametei și sărăciei de pe planetă printr-un sistem bazat pe valorizarea vieții umane mai mult decât banii, puterea, prestigiul etc. Această organizație și mișcare, New Humanists on the Internet/Noii Umaniști de pe Internet, sau New Humanism/Noul Umanism, sau Humanism Movement/Mișcarea Umanistă, a fost fondată în 1969 de Mario Luis Rodriguez Cobos, cunoscut ca „Silo“. În 1997 Noii Umaniști se răspândiseră în peste 50 de țări din Argentina, Canada, Chile, Italia, Spania și SUA. Se visează la o Națiune Universală Umană. Cât de modern, veți zice. Dar modernismul este postmodernism. Numai ca titlu ilustrativ și ca argument pentru proliferarea interesului pentru umanism în contemporaneitate se pot enumera organizații din toată lumea, cum ar fi: IHEU — International Humanist and Ethical Union (London, UK); British Humanist Association (London, UK); Centre d'Action Laïque sau CAL (Bruxelles, Belgique); Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands sau BFGD; American Atheists (Parsippany, New Jersey, USA); American Ethical Union/Virtual Ethical Society (New York, NY, USA); American Humanist Association (Amherst, NY, USA); Council for Secular Humanism (Amherst, NY, USA); Humanistic Judaism Homepage (USA); Institute for Humanist Studies (Albany, New York, USA); Mouvement laïque québécois (Montréal, Québec, Canada); Unitarian Universalist Association (Boston, MA, USA); Movimiento Humanista Evolucionario Cubano sau Cuban Evolutionary Humanist Movement (Miami, Florida, USA); Council of Australian Humanist Societies — CAHS (Melbourne, Australia); The Humanist Society of New Zealand (Wellington, New Zealand); The New Zealand Association of Rationalists & Humanists sau NZARH (Auckland, New Zealand); University of Minnesota Human Rights Library (USA); Netherlands Institute of Human Rights sau SIM (Utrecht, The Netherlands); Studie- en Informatiecentrum Mensenrechten sau SIM (Utrecht); World Database of Happiness (Ruut Veenhoven, Erasmus University Rotterdam, The Netherlands); Center for Dewey Studies (Southern Illinois University at Carbondale, USA); Center „Leo Apostel!“ sau CLEA (Vrije Universiteit Brussel, Belgium); Humanist Institute (New York, NY, USA); Universiteit voor Humanistiek (UvH); University for Humanistics (Utrecht, Nederland / Netherlands). Vezi și <http://www.xs4all.nl/~pderkx/humwebliography.html>.

distincte. Prima este o relatare a mentalității umane, înrădăcinată în opera lui William James și John Dewey inspirată de către Darwin. Richard Rorty este cel mai coerent și influent exponent contemporan al acestei imagini de sine pragmatice și intelectuale. Cea de-a doua componentă este cu siguranță o prospecțiune naturalistă religioasă, exprimată de Dewey în *A Common Faith*, în care credința și speranța sunt concentrate asupra comunităților umane și a viitoarei lor dezvoltări prin operațiuni de creativitate umană.²²¹

2.6. Neoanarhismul ca neoindividualism

În acest capitol voi continua să interpretez determinanții etici ai acțiunii reformatoare neoanarhiste ca neoindividualism (și neosubiectivism), prezentând și comentând viziunea lui Simon Critchley, o viziune cu puternice resurse și valențe neosubiectiviste. Ca și în cazul neoumanismului, neoanarhismul considerat aici se caracterizează printr-o accentuare a dimensiunilor discursivității și eticii. Filosofia politică înformează accentele ideologice reformatoare din această gamă a gândirii filosofice contemporane. Astăzi, filosofia și politica, precum și speranța angajamentului etic pornesc din dezamăgire și se dezvoltă prin proiect reformativ valorificat printr-o discursivitate etico-politică.

Autenticitatea, urmărită în relație cu dezvoltarea personală autentică, autocreația sinelui, cu ironismul și cu noul umanism, poate porni de asemenea de la dezamăgire. Totuși, consider că nu dezamăgirea, ci angajamentul etic reprezintă „motorul” pentru căutarea autenticității. Simon Critchley plasează în dezamăgire originea filosofiei în opoziție cu uimirea descrisă de timpuriu ca origine a sa.²²² Dezamăgirea este un element cu o mai mare forță politică decât mirarea. Dar în viziunea mea nu există o opoziție desăvârșită între cele două, din moment ce, atât de adesea, dezamăgirea ne aduce direct „în brațele uimirii”, desigur, cu un ingredient de indignare, declanșând nu doar gândirea, ci și acțiunea. O dispoziție filosofică generoasă și etică poate fi sau nu umplută cu acea intensitate pasională care determină acțiunea etică și reformatoare (din partea individului sau a grupului). Pentru înțelegerea

²²¹ J. Wesley Robbins, *Essays on Pragmatic Humanism*, Indiana University South Bend, 12 eseuri disponibile la <http://mypage.ius.edu/~wrobbins/Essays/recent.html>, Vezi și Robbins, J. Wesley, „America, Radical Empiricism, and Pragmatism”, *American Journal of Theology and Philosophy*, 10:2 (May 1989), 71-85.

²²² Simon Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, London, New York, 2007.

acestei viziuni etice reformatoare, unele detalii trebuie reliefate mai mult decât altele.

Într-un sens, Simon Critchley regăsește și redefinesc legătura până acum absentă dintre politică și etică prin noțiunea de angajament, precum și prin actul de angajare, de participare, a personajului central al angajamentului etic, pe care el îl denușește „nihilist activ“, personaj central și pentru o democrație directă cu resurse în literatura filosofică anarhistă clasică și contemporană. La S. Critchley, „nihilistul activ“ se opune celui „pasiv“ și „vorbește“ despre afiliații filosofice contemporane cu reverberații și consecințe etice și politice. Astfel, „nihilistul pasiv privește lumea de la o anumită distanță și găsește că este lipsită de semnificație. Acest personaj disprețuiește pretențiile umanismului liberalist cu credința sa metafizică în progres, în îmbunătățirea și perfecționabilitatea omenirii, credințe care sunt ținute cu aceeași siguranță dogmatică, precum erau și credințele creștine în Europa, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea“. ²²³ Autorul explică în continuare faptul că nihilistul pasiv ajunge la concluzia că nu suntem decât simple animale, și că în această privință suntem mai degrabă primate rele și agresive, care pot fi foarte bine denumite *homo sapiens*. Nihilistul pasiv consideră așadar că nu suntem decât niște animale rapace. Critchley reproșează nihilistului pasiv următoarele: „În loc să acționeze în lume și să încerce să o transforme, nihilistul pasiv se concentrează asupra lui însuși și asupra propriilor lor plăceri, fie descoperindu-și copilul interior, fie manipulând piramide, fie scriind eseuri literare pesimiste, luând lecții de yoga, studiind păsările sau botanica, așa cum a fost cazul cu Rousseau atunci când a înaintat în vârstă. În fața brutalității crescânde a realității, nihilistul pasiv abordează imobilitatea mistică, abordând o calmă atitudine de contemplație: «budismul european». Într-o lume care mult prea rapid se dezintegrează în bucățele, nihilistul pasiv închide ochii și se transformă într-o insulă“. ²²⁴

În ceea ce îl privește pe „nihilistul activ“, acesta este tot un personaj contemporan și consideră de asemenea totul ca fiind lipsit de semnificație „dar în loc să se tragă înapoi și să contemple, el încearcă să distrugă această lume și să aducă alta la ființă. Istoria nihilismului activ este fascinantă și examinarea acesteia ne poartă înspre examinarea diferitelor grupuri utopice, politice radicale și chiar teroriste“. ²²⁵ Autorul ne poartă la modul provocator de la falansteruri la anarhismul rusesc,

²²³ *Ibidem*, p. 4.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 4-5.

²²⁵ *Ibidem*, p. 5.

activismul leninismului bolșevic, futurismul lui Marinetti; maoismul, situaționismul Debord, facțiunea Armatei Roșii din Germania, Brigăzile Roșii din Italia, Brigada Furioasă (grupul militantist, libertarian comunist responsabil pentru atacurile cu bombă din 1970 și 1972) din Anglia, organizația Weather Underground din SUA și Symbionese Liberation Army (SLA)²²⁶, pentru a ajunge la „chintesența nihilismului activ“, nu altceva decât al-Qaeda. Această organizație este aleasă ca exemplul cel mai potrivit nu prin distrugerea World Trade Center, care nu este nicidecum aclamată, ci datorită faptului că aceasta se situează în afara controlului oricărui stat și că activează în consonanță cu logica legitimatoră a lipsei de semnificație a lumii moderne, a capitalismului, a democrației liberale, a umanismului laic²²⁷, care trebuie să își recapete semnificația — în viziunea al-Qaeda, nu a lui Critchley — prin aceste acte spectaculoase de distrugere. Pe de o parte, într-adevăr lumea politicii s-a schimbat după 11 septembrie și trăim astăzi într-o lume politică reteologizată, postmodernă. Pe de altă parte, discursul al-Qaeda și al lui bin Laden rezonază cu discursul revoluționar extrem, avangardist, prezent la Lenin, Blanqui, Mao, Baader-Meinhof și Duruti. Problema cu acest nihilism activ este angajamentul masiv față de martiriu și binecuvântările vieții de apoi, și inexistent față de un program social concret și pozitiv.²²⁸ Atitudinea violent distructivă nu

²²⁶ „Armata de Eliberare Simbiotică“, grup american terorist, considerat comunist sau din noua stângă, responsabil pentru mai multe acțiuni violente, răpiri, și o crimă, grup bazat pe filosofie indiană corelată cu diverse idei despre simbioză, activ între anii 1973 și 1975.

²²⁷ Are dreptate Critchley? Cum să apreciem acest lucru? Să o luăm statistic? În capitolul precedent interpretăm „inflația“ de organizații și asociații umaniste tocmai în sensul actualității și vigoriei umanismului laic, „pigmentat“ ici-colo, cu un umanism creștin, hindus etc. Sau să le interpretăm în sensul în care avalanșa de instituții doar indică problema, acest deficit motivațional, această lipsă acută de semnificație de care vorbește Critchley și care se răspândește tocmai pentru că îi lipsește forța de impact? Cum s-ar estima umanismul? Ar putea aceste organizații și asociații să și dispară pentru că, în termeni absoluți sau comparativ, nivelul de umanitate al omenirii ar fi optim. Desigur, nu este cazul acum, în zilele noastre. Fie și numai existența unui război, undeva, ne diminuează umanitatea tuturor și indică acea injustețe violentă a lumii. Eu înclin în favoarea importanței unei ideologii reformatoare umaniste, încă substanțială, fertilă, actuală, fie și în versiunea seculară, insist în favoarea efectului pozitiv (dar nu miraculos) asupra viziunii despre lume și viață și, de aici, asupra dispozițiilor discursive și de acțiune ale oamenilor. Dacă umanitatea moare în fiecare război, se naște în fiecare copil care își împarte jucăriile cu un alt copil, pe care îl numește „prieten“ în secunda a doua după ce l-a întrebat cum îl cheamă, în parc.

²²⁸ Simon Critchley, *op. cit.*, p. 5-6.

poate fi considerată participare politică și de aici lipsa de etică a acestui tip de nihilist activ, care nu se poate constitui într-un exemplu pozitiv, tot așa precum nu se constituie nici retragerea pasivă într-un exemplu, în contextul construcției etico-politice pe care o prezintă Critchley.

Așadar, ambele, atât nihilismul „activ“, cât și cel „pasiv“, se fundamentează pe lipsa de semnificație a lumii, pe o percepție a unei esențiale lipse de realitate a lumii. Autorul susține că, în raport cu datoria de a gândi situația în care ne aflăm, trebuie să rezistăm „tentăției nihilismului și să ne confruntăm cu dura realitate a acestei lumi. Dar ce ne învață această realitate? Aceasta arată injustețea violentă de aici²²⁹ și de pretutindeni în lume; aceasta arată că diferența dintre ce se petrece aici și în lume crește mereu mai rapid. Aceasta arată populațiile bine hrănite din occident guvernate de frica de străini, ale căror nume curente sunt «terorist», «imigrant», «refugiat», «azilant». Aceasta arată populații care se întorc spre o concepție reacționară și xenofobă despre identitatea lor, ceva ce se întâmplă la modul deosebit de înspăimântător în Europa de astăzi. Aceasta arată că datorită unei diete excesive de delăsare, decepție, complezență și corupție, democrația liberală nu este în cea mai bună stare de sănătate. Arată, în limbajul meu, o masivă dezamăgire politică“.²³⁰ Acest amplu pasaj indică nu numai sursa comună a nihilismelor, deficitul motivațional, care se regăsește și la nivelul discursului și care determină oamenii să se întoarcă spre dispoziții politice și comunicaționale xenofobe, fundamentaliste musulmane sau creștine. Pasajul arată lipsa crasă de participare constructivă și reformatoare, adică ceea ce nu este de acceptat din punctul de vedere al unei „etici a angajamentului“²³¹ și al unei „politici de rezistență“, care la Critchley merg mână în mână și sunt de opus atât pasivității, cât și violenței, care ne conduc astăzi fie la fundamentalism jihadist, fie la fundamentalism creștin, fie la pasivitate budistă. Ambele apar la fel de distructive, atât pentru ființa umană, cât și pentru democrația liberală și instituțiile ei.

Astfel, nihilistul activ situat în centrul proiectului reformator pentru democrație și admirat de Critchley este un subiect etic prometeic. Deficitul motivațional din inima democrației liberale devine sursa de împuternicire a nihilistului activ care se angajează să urmeze o politică „de rezistență“ cu o puternică dimensiune etică, ceea ce, în viziunea

²²⁹ „Aici“, adică în Occident.

²³⁰ Simon Critchley, *op. cit.*, p. 6-7.

²³¹ Desigur, voi ajunge în rândurile următoare să explic pe larg ce înseamnă pentru Critchley atât „etica angajamentului“, cât și „politica de rezistență“.

mea, se mai poate numi și angajament într-o democrație cu multiple practici de participare directă. După Nietzsche și nihilism, acest autor este interesant prin interpretarea dificultății accesării problemei semnificației în acest context general de dezamăgire filosofică și politică al contemporaneității. El evidențiază faptul că noi acum experimentăm un sentiment de dezamăgire în special datorită corodării structurilor politice în funcțiune, datorită managementului fricii și violenței practicat de marile puteri ale lumii²³², precum și datorită carcterului în general injust al lumii, marcat încă de „ororile războiului“ (după cum formulează chiar autorul). Ca urmare o întrebare cheie este următoarea: „Ce mai înseamnă dreptatea într-o lume care este în mod violent injustă?“²³³. Restabilirea dreptății este o sarcină etică ce trebuie abordată și „de jos în sus“ (sau, în primul rând „de jos în sus“), de la straturile sociale de bază înspre cele superioare, de conducere a societății, sarcină inițiată sau măcar dinamizată de acțiunile subiectului etic. Această sarcină prometeică a acțiunii etice care presupune participare democratică (nu teroristă) directă este o sarcină în permanență nuanțată și adecvare, într-adevăr o sarcină infinit solicitantă, de unde și titlul care „împachetează“ ideile lui Critchley — „*Infinitely Demanding*“.

Ce presupune angajamentul subiectiv față de acțiunea etică? Experiența etică afirmă și solicită „structura nucleară a sinelui moral, acel ceva ce putem considera că este ca o matrice etică existențială“.²³⁴ Numai în prezența unei asemenea matrici etice oamenii pot să mai facă față situației politice curente.

Sarcina ideilor corelate cu etica angajamentului și politica de rezistență este „de a răspunde“²³⁵ unei nevoi de a depăși situația politică curentă prin oferta unei teorii a experienței etice și a subiectivității, care va conduce spre o etică infinit solicitantă a angajamentului și spre o politică de rezistență“.²³⁶

Prezentarea teoriei etice se constituie ca bază pentru argumentarea unei anumite structuri pentru subiectul etic, apoi pentru o perspectivă asupra fericirii, umorului și conștiinței, la rândul lor, dezvoltate în dimensiunile politice care structurează subiectivitatea și acțiunea politică

²³² Autorul avea în vedere în special administrația Bush de până în 2008.

²³³ Simon Critchley, *op. cit.*, p. 31.

²³⁴ *Ibidem*, p. 9. „Ethical experience elicits the core structure of moral selfhood, what we may think as the existential matrix of ethics.“

²³⁵ Avem de-a face și în cazul acestei construcții ideatice cu „răspunsul potrivit“ despre care scria Calvin O. Schrag.

²³⁶ *Ibidem*, p. 3.

după Marx. Din această perspectivă se descrie și ceea ce Critchley denumește „cripto-schmittianism“, adică, managementul fricii din America lui Bush.

Simon Critchley descrie o schemă anumită pentru mecanismele etice, valorificată din învățăturile lui Knud Ejler Løgstrup (în corelație cu Levinas, Hans Fink și Alasdair MacIntyre), care arată că nu există moralitate creștină diferită de aceea laică, ci numai o moralitate umană. Moralitatea umană ne îndeamnă să fim responsivi în raport cu o solicitare etică, consecință a relaționării cu o altă persoană vie, fie aceasta vecin, prieten sau dușman.²³⁷ Această schemă explică un joc între solicitarea etică și aprobarea acestei solicitări etice, derivat din particularitățile modelului de subiectivitate pe care îl propune. De reținut că întotdeauna există solicitări etice în jurul nostru. Teoria despre subiectivitatea etică este și o teorie motivațională pentru acțiuni etice. Adică subiectivitatea etică este concepută în contextul acțiunilor etice, fiind și un stimulent pentru astfel de acțiuni. Subiectul etic este un nume pentru modul în care un sine se „leagă“, își corelează existența cu o anumită concepție despre bine, orice ar fi acel bine, spune Critchley, un bine kantian sau sadian sau intermediar cumva între aceste două concepții reper. În miezul subiectivității etice se află o teorie a experienței etice, bazată pe două concepte: aprobarea și cererea. Experiența etică este descrisă pornind de la prima acțiune etică, și anume aprobarea unei solicitări etice. Apoi, solicitarea etică cere o aprobare. În acest sens, experiența etică este circulară și nu toate circularitățile sunt de considerat vicioase, așa cum a demonstrat și Heidegger în cazul circularității raționamentului cartezian. Natura cererii etice variază la gânditorii care au abordat-o: astfel, la Platon, avem cererea unui Bine dincolo de Ființă, la sf. Pavel și Augustin este solicitarea pentru Iisus reînviat, la Kant este solicitarea pentru legea morală resimțită ca fapt al rațiunii, pentru Fichte faptul rațiunii devine un act al subiectului, pentru Rousseau este cererea semenului uman în suferință, la Schopenhauer devine compasiune pentru toate ființele.²³⁸

²³⁷ *Ibidem*, p. 54-55.

²³⁸ Două aspecte trebuie precizate: primul, faptul că în text apare doar „demand“ (eu folosesc „solicitare“ și „cerere“ ca sinonime în limba română pentru a da fluentă textului evitând repetiții apăsătoare inclusive de genul „cererea cere“...), și al doilea, faptul că am considerat extrem de utilă reluarea perspectivei sintetice asupra gândirii etice universale pe care o realizează Critchley la p. 39, din lucrarea citată, incluzând și ideile lui Marx, Freud, Laclau, Levinas, Badiou în minuțioase capodopere interpretative, valoroase pentru înțelegerea măsurii în care „dividualismul“ între cerere etică și răspuns este o continuare a acestei gândiri, o sinteză a gândirii etice de până acum și

Ca subiecți etici, cererile pe care le aprobăm (sau faptul că aprobăm anumite cereri etice) trebuie să corespundă întreprinderii unei acțiuni etice potrivite. Fundalul teoretic al acestui demers etic cuprinde o excelentă critică a lui Marx — sunt valorificate observațiile socio-politice pătrunzătoare ale lui Marx despre capitalism, dar se respinge viziunea marxistă suprasimplificată despre structura claselor sociale. Organizarea politică, acțiunea radicală și formele de democrație directă se constituie în jurul unei noțiuni despre subiectivitate politică cu rădăcini la Marx, dar mai aproape de perspectiva deschisă de conceptul gramscian de hegemonie și de interpretarea sa, așa cum este elaborată la Ernesto Laclau și la Chantal Mouffe. Critchley se situează în miezul politicii radicale prin acel moment etic *metapolitic* care oferă forța motivațională („propulsia”) în acțiunea politică. „Dacă etica fără de politică este goală, atunci politica fără etică este oarbă”.²³⁹

Din perspectiva deciziilor politice de la vârf, etica apare ca un element turbulent, radical sau distructiv, venit dinspre etajele inferioare ale societății. Prin acțiunea ei se provoacă o stare de lucruri, o stare de fapt, sau *status quo*-ul, printr-o politică de rezistență, etică. Dar ce este politica aceasta? „Politica este manifestarea dezacordului, cultivarea unei multiplicități anarhice de dispoziții care pun sub semnul întrebării autoritatea și legitimitatea statului. Tocmai relaționarea cu o asemenea multiplicitate s-ar putea reda ceva din demnitatea discursului democrației, altfel devalorizat dramatic”.²⁴⁰ Statul se poate legitima prin dezacord și nu prin consens. Politica apare după Marx (deși nu neapărat dintr-o perspectivă dramatic diferită de o critică a capitalismului ca spațiu al dezacordului/dezacordurilor „alimentat” de subiecții etici (în loc de un spațiu al consensului).²⁴¹ Politica este așadar o practică etică ce apare dintr-o situație de nedreptate care extinde o cerere pentru responsabilitate. Odată cu eliminarea iluziilor ideologice legate de ceea ce este „natural”, odată cu „demascarea” acestora ca simple formațiuni contingente produse de capitalism, libertatea devine experiența precară a lipsei de siguranță, corolar al faptului că cineva

un element nou. După mine, dacă până la Critchley avem construcții etice care facilitează identificarea naturii solicitării etice, etica lui Critchley nu numai că subliniază obligativitatea răspunsului etic, într-un mod kantian, ci evidențiază aportul individual absolut necesar pentru realizarea oricărei experiențe etice.

²³⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ După cum zicea prin 1996 profesorul de comunicare politică de la SNSPA William Stearns, democrația nu ar trebui concepută atât ca orchestrație și armonie, cât ca zgomot (de tipul „rock-ului alternativ”).

„se vinde“ pe piața muncii, și atunci singurul liant care mai menține identitățile politice este legătura hegemonică.

În acest sens, spre exemplu, putem considera ideile despre drepturile femeilor. Jacques Rancière, arată că vede ca logică a drepturilor omului următorul paradox: drepturile omului sunt drepturile celor care nu au drepturile pe care le au și au drepturile pe care nu le au, citat ca exemplu pentru drepturile femeilor în contextul Revoluției Franceze. Adică tocmai pretenția de universalitate din Declarația Drepturilor Omului ascundea excluderea femeilor ca deținători ai acestor drepturi. Această contradicție este exprimată pitoresc în afirmația cunoscută pe care a făcut-o Olympe de Gouges și anume că dacă femeile sunt îndreptățite să meargă la eșafod (sau să fie puse pe un pedestal — sic!), atunci sunt îndreptățite și să ia parte la adunările publice. Rancière arată că femeile au putut demonstra că sunt excluse din Declarația Drepturilor Omului și își pot legitima acțiunile vindicative de cucerire a drepturilor tot în baza acestei declarații. Mai precis, femeile pot acționa într-o politică de rezistență în care reclamă că nu beneficiază de drepturile pe care le au și pot acționa în baza drepturilor pe care nu le au, adică reclamă etic că nu le au, și acționează etic pentru a le cuceri.

Din această perspectivă, femeile apar ca un „supliment exclus“ al ordinii statale, care articulează o nouă subiectivitate politică interpretând logica universalității drepturilor. Femeile apar ca un „exces necuantificat“ al ordinii statale, care solicită să fie luate în seamă, considerate, cuantificate, prin mecanismul votului. Ca urmare, drepturile politice ale femeilor sunt un puternic exemplu pentru politica văzută ca o activitate de punere sub semnul întrebării a consensului și de deschidere a unui spațiu al dezacordului pe care statul, ordinea statală, întotdeauna încearcă să îl închidă. Politica este văzută ca un fenomen de dislocare de interstii, în care se poate desfășura dezacordul individului sau al unui grup, al femeilor și al bărbaților. Drepturile sunt astfel un fel de „pârghii“ prin care constituenții invizibili sau excluși ai politicii se întorc în „câmpul vizibil“, cu ocazia acționării etice în raport cu o nedreptate sau un rău care vădește o contradicție în logica structurii statale. Drepturile sunt „pârghii“ pentru articulațiile hegemonice din interiorul statului în cadrul proceselor politice care au loc datorită unei motivații etice, și anume o situație nedreaptă.

Avem datoria de a căuta luptele. Această datorie se traduce prin aceea de a fi receptivi la cerințele etice din jur. Și apoi, datoria este împlinită prin crearea unui spațiu al dezacordului, o dislocare în ordinea statală. Dar până unde pot merge aceste dislocări, sau aceste spații ale dezacordului? Este puțin probabil și că acestea ar putea

înlocui statul și că asociațiile de cooperare dintre oameni vor putea să acopere chiar toate domeniile de activitate umană pentru a se putea substitui statului, sau că ierarhiile verticale ale statului vor fi pe deplin înlocuite de cele orizontale. Etica angajamentului și politica de rezistență reprezintă un demers de reformare, mai degrabă decât de înlocuire a statului. Neoanarhismul lui Critchley este în această privință mai realist (și mai istoricist) decât cel clasic, al lui, să zicem, Kropotkin.²⁴²

În același spirit, problema este dacă să considerăm în această teorie etico-politică o respingere obstinată, fără discernământ a consensului, dacă este să judecăm problema și din perspectiva sintagmei de „politică de rezistență”, când ar fi putut fi foarte bine o „politică a angajamentului” similară eticii propuse, sau chiar o „politică a implicării”. Probabil că sintagma a fost preferată pentru a sugera, pe cât posibil fronda față de consens.²⁴³ Așadar, iată o ideologie reformatoare izvo-râtă, pe undeva paradoxal, din rezistența la consens.

În concluzie, modelul etic al lui Critchley este constructiv, puternic și persuasiv. El arată: „Demersul meu este dublu: mai întâi, acesta arată că modelul experienței etice oferă o modalitate de a aborda moralitatea în termenii unei afirmații, sau în termenii unei aprobări care la modul ideal sperăm că scoate la lumină o matrice existențială a eticii. În al doilea rând, experiența etică furnizează o posibilă relatare semnificativă despre forța de motivare în direcția unei acțiuni morale, a felului în care una dintre concepțiile despre bine poate pune în mișcare voința de a acționa”²⁴⁴ Acest lucru nu implică și faptul că este obligatoriu pentru cineva să acționeze în mod etic odată ce a aprobat cererea etică identificată. O astfel de cerere se poate identifica, sau recepționa, și tot

²⁴² Guvernul român însuși pare a acționa în anul 2009, în plină criză, ca un grup anarhist destructiv care dorește distrugerea statului — singura măsură anticriză luată de guvernul român a fost, de fapt, împrumutul FMI.

²⁴³ Exagerând, dar scăpând din vedere spiritul acestei ideologii reformatoare, s-ar putea aduce și critica următoare: din spirit anarhist, imediat ce se formează un consens în jurul unei acțiuni etice, imediat ce mai mulți răspund la fel, acțiunea trebuie anulată pentru că s-ar înscrie oarecum într-o ordine statală, a consensului. De aici, puterea reformatoare a acestei ideologii ar fi minimă, deoarece, ori de câte ori s-ar crea o breșă a dezacordului în ordinea statală consensuală, într-o logică a dezacordului, solidaritatea ar crea consens și breșele s-ar păstra la un minim. Dar acest tip de raționament sofist omite faptul că pe primul plan se află răspunsul etic și acțiunea etică la tot ceea ce descoperim injust și nu dezacordul față de ordinea statală cu orice preț. Acest neo-anarhism este unul constructiv.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 19.

se poate acționa cu rea-credință. Actul reformator, valoros politic și respectabil este de a acționa cu bună credință în direcția diminuării sau eliminării aspectului injust. Sigur că argumentația și dezbaterea pe aceste probleme poate considera o largă diversitate de situații, inclusiv posibilitatea de a mima răspunsul etic într-un demers care urmărește propriile interese înguste și poate injuste. Cum se vor evalua actele egoiste, care apar ca răspuns la solicitarea etică din partea altei persoane, dar care au consecințe benefice?²⁴⁵ Distincțiile între intențiile și pretențiile etice pot fi înșelătoare. Așadar, demersul benefic reformator este aura bunei-credințe, căci reaua-credință este umbra lungă a angajamentului nostru.

²⁴⁵ Modelul lui Critchley este suficient de convingător să tenteze punerea sa în practică. Numai atunci se pot realiza și complexitățile și dificultățile acestui model. Spre exemplu am încercat să aplic acest model la o situație din România anului 2007. Petre Roman, fost prim-ministru, atunci președintele unui „partid de buzunar“, de stânga ca orientare politică, a făcut o serie de dezbateri cu pensionarii prin intermediul organizațiilor de pensionari, care au condus la un acord politic care legitima partidul lui Petre Roman să fie sprijinit de aceste organizații și, odată ce a ajuns în Parlamentul României, să trimită ca reprezentanți, nu doar membrii de partid, ci și pensionari care să își discute chestiunile de interes în comisiile parlamentare. Ideea, extrem de interesantă, poate fi desigur apreciată ca un răspuns etic la situația lipsită de demnitate în care se găsește marea majoritate a pensionarilor din România. Din perspectiva jocului politic, precum și a experienței noastre acumulate în raport cu jocul politic, se poate construi însă și interpretarea în cadrul căreia avem de-a face cu o cinică speculare a situației de fapt în folosul dobândirii unei puteri politice sporite, de către politician, care putea spera să își asigure astfel cele 5% necesare intrării în Parlament. Se pare că etica politică nu se poate „scutura“ de ambiguitate. În cheie optimistă, tocmai această ambiguitate alimentează „lupta“ etică, reformatoare.

Capitolul 3

CONCLUZII: CARACTERUL PARADIGMATIC AL IDEOLOGILOR REFORMATOARE

Ideologiile reformatoare trec dincolo de dimensiunea „criticii ideologiei“, datorită caracterului lor paradigmatic. Acestea sunt totuși și o critică a ideologiei, desigur, prin chestiunile reformatoare mai mult sau mai puțin concrete pe care le propun. În calitate de critică a ideologiei, beneficiile aduse de ideologiile reformatoare prezentate în această lucrare sunt modeste. Parafrazând un comentariu despre discurs al lui Michel Foucault, ideologiile reformatoare aduc oamenii în fața ușii care se deschide spre istoria lor, aș continua, povestind despre ce ar putea fi dincolo și ce înseamnă aceasta, potențând atitudinea de a apăsa pe clanță, fără a forța încuietoarea, dar și fără a garanta că ușa se va și deschide. După cum observa și R. Rorty, demersul pragmatist, saussuriano-wittgensteiniano-derrideean este util, poate fi un atu, dar nu prezintă și o garanție:

„Nu trebuie neapărat să avem o concepție saussuriano-wittgensteiniano-derrideeană despre natura limbajului pentru a ne gândi în mod clar și util la politică. Nu trebuie să fim antiesențialiști pe plan filosofic pentru a putea fi inventivi sau folositori pe plan politic. (...) Chiar dacă noi, pragmatistii, lăudăm antiesențialismul și antilogocentrismul nostru pe baza armoniei sale cu practicile și țelurile unei societăți democratice, nu vrem să pretindem că acceptarea și aplicarea unor astfel de doctrine sunt *necesare* pentru depășirea represiunii sociale și economice. La urma urmelor, multe asemenea represiuni sunt atât de flagrante și evidente, încât nu este nevoie de nicio abilitate analitică și de nicio conștiință-de-sine filosofică pentru a vedea ce se întâmplă. Nu este nevoie de nicio „analiză lingvistică critică“ pentru a observa, de exemplu, că milioane de copii din ghetourile americane au crescut fără speranțe, în timp ce guvernul Statelor Unite era preocupat să-i îmbogățească și mai mult pe cei bogați — să asigure clasa de mijloc, lacomă și egoistă că ea este sarea pământului. „(...) Pentru noi,

pragmatistii, „critica ideologiei“ este o armă strategică, folositoare uneori în luptele sociale, însă doar una printre multe altele”.²⁴⁶

Dincolo de dimensiunea de „critică a ideologiei“, ideologiile reformatoare redefinesc lumea. Deși „nu este nevoie de nicio «analiză lingvistică critică» pentru a observa, de exemplu, că milioane de copii din ghetourile americane au crescut fără speranțe“, cum reieșea din paragraful citat mai sus, este nevoie de capacitatea de a redefini lumea pentru a considera, la modul reformator deja, că acest lucru — „milioanele de copii din ghetourile americane care au crescut fără speranțe“, ca să nu mai vorbim de vocabularele care ne ajută să observăm, să concepem și să formulăm, spre exemplu mulțumită feminismului ca ideologie reformatoare, că, poate, fetițele din ghetourile americane pot fi marcate de probleme chiar și mai grave decât lipsa de speranțe — nu este ceva „natural“ și inevitabil, ci ceva injust și care, cel puțin la modul potențial, ar putea fi îmbunătățit. Nu poți observa decât ceea ce trece de domeniul „faptului evident“, fie și în virtutea unei ideologii, prin exprimarea în discurs, și apoi prin atitudine, precum și prin participare și acțiune politică.

Din această perspectivă pragmatică devine relevantă dimensiunea paradigmatică, ironistă, a ideologiilor reformatoare. Pentru a clarifica cât mai mult acest aspect, pornesc de la Thomas S. Kuhn²⁴⁷, unde termenul de „paradigmă“ apare în strânsă legătură cu ideea de „comunitate științifică“. Avem o comunitate științifică bazată pe comunitatea de vederi, de „exemple“ împărtășite în comun de practica științifică fructuoasă, de modalități de a vedea lumea, ca printr-o „lupă“, ca turnată într-un același „model matricial“, „matrice disciplinară“, adică, datorită împărtășirii aceleiași „paradigme“. Cunoașterea avansează datorită definițiilor care reprezintă doar niște exemple foarte bine alese.

Astfel, în concordanță cu linia descriptivă și de argumentare de la Kuhn, există exemple paradigmatică de lebede, similare celor din cărțile pentru copii, maiestuoase și able, ceea ce nu înseamnă că toate lebedele sunt albe, ci că o gândire orientată de un exemplu definitiv, paradigmatic, nu este o gândire prost orientată. Kuhn atrage atenția că atașamentul față de generalizare înseamnă de fapt a spune mai mult decât știi, ceea ce este doar o nesăbuiță.²⁴⁸ În același timp trebuie să

²⁴⁶ Richard Rorty, *Eseuri filosofice, Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*, vol. II, trad. de Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2000, pp. 216-217.

²⁴⁷ Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 45-46, 325-359.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 328.

observăm că exemplul paradigmatic nu epuizează complexitatea realității.

În privința ideologiilor reformatoare, este de remarcă, așadar, un demers epistemologic și paradigmatic. În ce sens? Cele prezentate în această lucrare sunt exemple paradigmatic de ideologii contemporane care orientează gândirea, oferă modele exemplare, un fel de „matrice disciplinară” de înțelegere a lumii de astăzi, dar nu epuizează peisajul ideologic contemporan. Totuși, în felul lor, fiecare dintre aceste ideologii reprezintă o critică a puterii politice instituite, fiecare prezintă un puternic filon etic relaționat de viziunea politică și fiecare dezvrăjește așa-zisul (aspect, fenomen situație) caz „natural”, considerat „dat”, așa-zisa dimensiune „firească” dată a realității prin interogații etico-politice care pot să se constituie ca fundament pentru acțiuni politice reformatoare. Fiecare dintre ideologiile reformatoare abordate demonstrează potențialul de putere politică regăsit într-o modalitate paradigmatică de a privi lumea și chestiunile ei explicit sau implicit politice. La baza importanței politice a luptelor discursive stă potențialul cvasi-epistemologic al ideologiilor, paradigmatic prin dimensiunea etică, ce se află cuprins în exercițiul de redescoperire a lumii. Pragmatismul etic implicat în redescoperirea lumii, cuprinde atât dimensiunea ironistă paradigmatică, cât și dimensiunea reformatoare a ideologiilor selectate și prezentate în lucrare ca ideologii reformatoare.

Se poate observa, de asemenea, o interrelaționare între ideologiile reformatoare prezentate dincolo de un neomarxism „scufundat în discursivitate”. Observând această interrelaționare, se conturează și elementele care argumentează caracterul paradigmatic ironist al ideologiilor reformatoare. Să considerăm în mod deosebit conceptul de ironism, construit în jurul personajului reformator („ironista”), dar și rolul și locul acestora în peisajul filosofiei contemporane, și în contextul ideologiilor reformatoare. Semnificația acestora a fost ignorată, probabil fiind subsumată în mod grăbit ideii de ironie. Ironia rortiană, trebuie spus și repetat, este de fapt o autoironie și este derivată din anti-esențialism și prin prisma antiesențialismului trebuie înțeleasă. S-au ignorat particularitățile și nuanțele ironiei rortiene.

La Rorty este de fapt vorba mai mult despre auto-ironie, despre o severitate îndreptată spre propria persoană (ca parte a exercițiului de împlinire personală), în primul rând în fața propriilor stereotipii culturale, discursive și ideologice, precum și în fața cruzimii, in justiției, umilinței, fie acestea în act sau acțiune, discurs, ideologie, regulă instituțională, lege etc.

Astfel, privind teoriile reformatoare din această perspectivă ironistă, se poate remarca teoria discursivă, care argumentează faptul că fiecare bloc istoric este constituit hegemonic, prin practici discursive care includ regularități în dispersia elementelor comunicaționale, determinate de manifestarea unor forme de supradeterminare, care concentrează puterea instituită sau diversele forme de rezistență la această putere. Altfel spus, puterea este constituită pragmatic și este internă socialului, nefiind niciodată *fundamentală*.²⁴⁹ Cu alte cuvinte, în termenii lui Rorty, puterea nu se poate sustrage niciodată complet demersurilor de redescoperire, demersuri ideologice și reformatoare prin însăși „natura” lor.

Exercițiul redescrierii este central acțiunii politice atât în feminism (în diversele feminisme), cât și în ecologism. Feminista și ecologista sunt exemple paradigmatiche de personaje ironiste. La rândul său ironista este un exemplu paradigmatic pentru noua subiectivitate, etică, în jurul căreia am argumentat că se structurează un nou umanism, mai angajat în sensul de orientare spre reforme pornite dinspre mediul asociațional și filosofic spre cel politic, dar fără un accent esențialist pe rațiune și pe esențialismul ființei umane, ci dimpotrivă pe caracterul său contingent. Ironista este un tip de om nou, neesențializat, ci contingent.

Neumanismul este paradigmatic ironist prin orientarea sa împotriva alienării aduse cu sine de individualismul extrem și prin structurarea în jurul neosubiectivității, în contextul pragmatist al detronării rolului central al rațiunii. Acesta de pe urmă, de considerat la rândul său în contextul cotiturilor lingvistică, pragmatică și corporală. În sensul delimitării de analizele „tari” asupra umanismului, putem descrie neumanismul prin caracteristica liberală ironistă de orientare împotriva cruzimii și înspre speranță și credință (fie ea și o credință neclasică, difuză, budistă sau *new age*) ca ingrediente absolut necesare pentru autoautentificarea umană prin creativitatea umană. Sinele este astfel propria și prima operă de artă.

În mod deosebit, prin această ultimă remarcă putem descifra și relaționarea dintre neumanism, ironism și neoanarhism. Emma Goldman, în *Anarchism and Other Essays*, New York, în primul capitol al lucrării *Anarchism and Other Essays* deja prezenta anarhismul ca pe o „forță vie a a tuturor aspectelor din viața noastră”, care generează condițiile de reconstrucție socială prin „spiritul de revoltă, în orice formă, și

²⁴⁹ E. Laclau și Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, a 2-a ediție, Londra, Verso, 2001, p. 142.

împotriva a orice limitează dezvoltarea umană. Toți anarhiștii sunt de acord cu acestea, după cum sunt de acord în opoziția pe care o manifestă față de mașinăria politicii, ca mijloc de a provoca marea schimbare socială“. Anarhismul pornește la modul cel mai clar de la respingerea ironistă a „vechilor vocabulare“.

Deși Simon Critchley preferă să se refere în treacăt la ironistă ca la tipul imoral de ființă umană, nihilistul activ nu este altceva decât o ironistă. Pe de o parte, după el, „implicațiile acțiunii (ironistei — n.m.) sunt menținute la o distanță ironică, sigură, și nu sunt internalizate devenind dispoziții ale sinelui moral. Este cazul aprobării excesiv de slabe. Această observație deschide drumul pentru obiecția mult mai amplă, cu privire la faptul că personajul imoral ar putea aproba declarații de felul «Să facem din sărăcie o amintire» sau «Eradicarea foamei este esențială», și totuși să nu facă nimic în aceste direcții”.²⁵⁰ Pe de altă parte, poziția adoptată este ciudată, din moment ce ironista se caracterizează tocmai prin aceea că privește lumea cu o sensibilitate aparte pentru suferința celorlalți, care este manifestată atât discursiv, în general, cât și prin discursivitatea care devine bază pentru solidaritate, atitudine și acțiune; deci, nu de la nu știu ce distanță ironică. Singura distanță pentru sine pe care și-o permite personajul ironist, la Rorty, este aceea a autorealizării de sine, preocupare care nu apare explicit la nihilistul activ al lui Critchley, ceea ce face din personajul său central o figură chiar mai puțin realistă decât figura utopică propusă de Rorty. De asemenea, din perspectiva mea, este greu de presupus că dispoziția pentru solidaritate este reală, așa cum descrie Rorty, dar nu implică și o dispoziție pentru acțiunea etică, așa cum interpretează Critchley.

După mine, nihilistul activ, în calitatea sa de personaj reformator și etic, este doar o versiune de ironistă, iar politica de rezistență pe care o face nihilistul activ nu este departe de politica de rezistență la vechile semnificații metafizice dusă de ironistă. Redescrierea este o politică de solidaritate constructivă și reformatoare, de implicare etică angajată, în acord și cu acele cadre ideologice generative trasate de feminisme și ecologism.

Pe scurt, fără a viza îndeosebi cucerirea puterii politice, ideologiile politice reformatoare reprezintă o provocare la adresa puterii politice prin redescrierea reformatoare. Ideologiile politice reformatoare refac legătura dintre conceptualizarea politică și discursivitatea politică, dintre semnificația politică și acțiunea politică — un fel de fază lungă a privirii etice asupra filosofiei politice. Caraciterul paradigmatic iro-

²⁵⁰ S. Critchley, *op. cit.*, p. 19.

nist al ideologiilor reformatoare, în pofida mării diversități a acestor ideologii, poate fi concentrat la un demers reformator prin redescoperire și etic prin refuzul cruzimii în impunerea de noi vocabulare, aducătoare de solidaritate și autoîmplinire. Tocmai prin caracterul paradigmatic ironist, ideologiile reformatoare reprezintă un „răspuns potrivit“, o „etică a angajamentului“ și o „politică de rezistență“ în raport cu realitățile politice contemporane.

Ideologiile reformatoare reprezintă fiecare o indicație despre permeabilitatea graniței dintre filosofia politică, ideologie și practica social-politică, despre caracterul ideologic al cunoașterii, dar și despre caracterul paradigmatic al ideologiilor. În acest sens, dar nu numai, ideologiile reformatoare nu sunt doar niște teorii sterile și nici visuri deșarte. Acestea sunt teorii și idealuri care pot fi deopotrivă puse în funcțiune, prin intermediul unei culturi democratice deschise, de factură ironistă, cu rol democratizant, în măsura în care devin practică social-politică nuanțată și consecventă, caracterizată printr-un puternic filon ironist, cu valențe civice. Astfel, ideologiile reformatoare descriu un peisaj divers, dar și complex, al unei confluente ironiste a acestor ideologii „soft“, a căror miză paradigmatică, educațională și culturală transcende jocul puterii.

ABSTRACT

REFORMING IDEOLOGIES. THE PARADIGMATIC NATURE OF THE REFORMING IDEOLOGIES

The manner of understanding and interpreting the concept of political ideology has varied significantly both in modernity and in postmodernity. These variations that are registered in the literature are important only for the contextualisation of the discussion on reforming ideologies. I have approached here as reforming ideologies mainly the discourse theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, the ironist liberalism of Richard Rorty, or the liberal utopia as called also by Ernesto Laclau, the feminism/s, ecologism, neohumanism, developed „around“ and in relation with neo-and post-subjectivity, capitalizing on the ideas sustained by Calvin O. Schrag, and the neoanarchism, as presented by Simon Critchley. These reforming ideologies entertain a particular nature in comparison to the classical ideologies, because on the one hand they are closely „nurtured“ by a contemporary political philosophy commenting on the reform of the liberal and democratic contemporary societies, and, on the other hand, they do not have among their aims mainly the conquest of political power as the traditional ideologies do. Their aim and main characteristic is to represent a project, that has to be legitimated for their efficiency, but it does not have to be a project claiming, securing or enhancing political power — but just an empowering project.

These reforming ideologies already go beyond the dimension represented by the „critique of ideology“, provided their paradigmatic character. They are as well a critique of ideology, through the more or less concrete reforming aspects they propose. As a critique of ideology, the benefices brought about by the reforming ideologies presented in this book are rather modest. Paraphrasing a commentary on discourse made by Michel Foucault, all that these reforming ideologies do is to

bring people right in front of the door that opens toward their history, and I would add, telling about what could be beyond the door, about what could it mean, creating the context for the attitude to press the door handle without forcing the lock, and without the guarantees that the door would also open. As Richard Rorty noticed, the pragmatist, Saussuriano-Wittgensteiniano-Derrideean approach is useful, it might be a trump, but it may not be a guarantee:

„One does not necessarily have to entertain a Saussuriano-Wittgensteiniano-Derrideean perspective on the nature of language to clearly and usefully think about politics. One does not necessarily have to be an antiessentialist on the philosophical level to be able to be inventive or useful on the political level. (...) Even if we, the pragmatists, praise our antiessentialism and antilogocentrism on the basis of its harmony with the practices and the aims of a democratic society, we do not want to claim also that the approval and the application of such doctrines are *necessary* to overcome the social and economic oppression. All in all, many such acts of oppression are so flagrant and obvious, that there is no need for any analytical ability and philosophical self-consciousness to see exactly what is happening. There is no need for any «critical linguistic analysis» to notice, for instance that millions of children from the American ghettos grew up without hope, while the government of the United States was preoccupied to make the rich richer — to ensure the greedy and rapacious middle class that it is the salt of the Earth. (...) For us, pragmatists, the «critique of ideology» represents a strategic weapon, sometimes useful in the social struggle, yet, only one among many.“²⁵¹

Beyond the dimension of the „critique of ideology“, these reforming ideologies redefine the world. Although there may not be „necessary“ to complete a „critical linguistic analysis“ to notice, for instance, that „millions of children from the American ghettos grew up without hope“, as explained in the quote above, there is nevertheless the need for a skilled capacity to redefine the world, in order to consider, already in reforming terms, the fact that „millions of children from the American ghettos grew up without hope“, not to mention that new vocabularies are involved in observing, conceiving and formulating, for example, and thanks to feminism as a reforming ideology, that just maybe the little girls from the American ghettos (as well as the girls

²⁵¹ Richard Rorty, *Eseuri filosofice, Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*, vol. II, transl. by Mihaela Căbulea, Bucharest, Editura Univers, 2000, pp. 216-217.

from the Romanian suburbia) might be scarred by even more serious problems than the lack of hopes. Feminism and ironism, as reforming ideologies, form the reforming discourse and a political attitude related to the „lack of hopes“ — that should not be spoken of as „natural“ or inevitable, but as something unjust something that, at least potentially, might be improved. One cannot notice the „wrongs“ unless they pierce their ways outside the domain of the „obvious facts“, which is also possible due to an ideology, through the discursive articulation and expression, then through the attitude, and political participation, and action.

From this pragmatic perspective, the paradigmatic and ironist dimensions of the reforming ideologies become relevant, too. In order to clarify as much as possible this aspect, I start from Thomas S. Kuhn²⁵², where the term „paradigm“ is used in a close connection with the idea of „scientific community.“ With Kuhn, one speaks of a scientific community when there are a community of views, a community of telling „examples“ commonly shared on the basis of the successful scientific practice, a community of manners to see the world, as through (magnifying) „lenses“, as if cast into a same „matrix“, or „pattern“ or „disciplinary matrix“, that is, due to the process of sharing the same „paradigm“. Knowledge advances because of the definitions representing mere examples, but extremely well chosen ones. Thus, in agreement with the descriptive and argumentative line of ideas from Kuhn, there are paradigmatic examples of „swans“, similarly to those in the children books, majestic and white, fact that does not imply also that all the swans are white, but that a thinking oriented by a defining, paradigmatic, example, is not at all an ill-oriented thinking. Kuhn draws attention to the dangers of an attachment to generalization, to saying more than one actually knows which represents mere carelessness.²⁵³ At the same time, one has to notice that, in this spirit free from the addiction to generalization, the paradigmatic example does not exhaust the complexity of reality.

In what the reforming ideologies are concerned, the epistemologic and paradigmatic approach shows that „paradigm“ should be used in relation to a „reforming and ironist political community“. To which end? The ideas presented in this book are paradigmatic examples of

²⁵² Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, Bucharest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 45-46, 325-359.

²⁵³ *Ibidem*, p. 328.

contemporary ideologies orienting the thinking, offering exemplary models, a sort of „disciplinary matrix“ for the understanding of the world today, but they do not cover entirely the contemporary ideological landscape. Nevertheless, each of these reforming ideologies, in its particular manner, represents a specific critique of the instituted power, each represents a powerful ethical strain related to a specific political vision, and each des-enchants the so-called „natural“ case (an aspect, phenomenon or situation), and the so-called natural dimension of reality as a whole through ethical and political interrogations able to constitute themselves as reforming political actions. Each of the reforming ideologies approached in this book proves the potential of political power regained through a paradigmatic manner of looking at the world and at its implicitly or explicitly political matters.

At the basis of the political importance of the discursive struggles lays the quasi-epistemological potential of the ideologies, which is paradigmatic by its ethical dimension and which is comprehended in the exercise of redescribing the world. The ethical pragmatism involved in the redescription of the world, involves as well the ironist and the paradigmatic dimension, along with the reforming dimension of the ideologies selected and presented in this book as reforming ideologies.

The reforming dimension is, again, pragmatist in nature, but also ironist. Thus, I emphasize the notion of ironism, and the reforming character that hopefully is to bring about a culture of ironism („the ironist“), their role and place within the landscape of contemporary philosophy and within the context of the reforming ideologies.

Rorty's ironism is a post-analytical notion created around a certain profile of an individual, an ironist. After Rorty's definition an „ironist“ is „someone who fulfills three conditions: (1) She has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that the argument phrased in her present vocabulary can neither underwrite or dissolve these doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that is in touch with a power not herself. Ironists who are inclined to philosophize see choice between vocabularies made neither within a neutral and universal metavocabulary nor by an attempt to fight one's way past appearances to the real, but simply by playing the

new off against the old.²⁵⁴ So ironist enjoys creatively other vocabularies as a continuous inspiration to their own vocabulary, continuously „under construction“. An ironist is still a philosopher either by training or by orientation, but not an analytic philosopher and, more important, not a „metaphysician“, that is, not someone who considers that „any term in his vocabulary has as correspondent something of a *real* essence“. Both intellectual types have in common the desire to know, but this has different manifestations and outcomes, in the case of the ironist and in that of the metaphysician. For the ironist the desire to know is not oriented to a unique and final vocabulary in the detriment of the others.

To understand different vocabularies is to open you, oneself, to alterity and to the contextualism and historicism of somebody else. Always something remains postponed, to be understand latter and always something awakens in us as we encounter through (or behind?) vocabularies the complex ethical and almost religious experience of suffering and humiliation.

These elements characteristic for ironism were ignored, assimilated with a fuzzy idea of irony. But the Rortian irony is derived from the Rortian anti-essentialism and it should be understood from the anti-essentialist perspective. The particularities, the nuances and the political meanings of the Rortian irony were overlooked. Rorty sees „irony“ rather as a kind of self-irony, as a type of severity oriented first of all toward personal cultural, discursive and ideological stereotypes, as well as against cruelty, be it in acts, or actions, discourse, or ideology, institutional rules, laws, etc.

Through the Rortian ironism one „gets“ liberalism for use, one step farther from the predominantly discursive liberalism. The liberalism of the ironist does not stay in devotion for certain chosen words, but in her capacity to capture the social and political role by the numerous sets of words embraced by people at certain times. Yet, Rorty is critical in relation to his own approach and discusses the problematic aspects. On the one hand, nowadays, liberal hope seems to have lost part of its force with the weakening of the discursive force and of the political attention for human equality. The tension between the solidarity, which is possible from the perspective of liberal hope of personal worth and

²⁵⁴ Rorty, R., *Private Irony and Liberal Hope*, in Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy: A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 46.

self-fulfilment, and the accomplishment of social equality are not easily overcome by the ironist attitude. At the same time, the aim of self-fulfilment induces competitiveness, an aspect silently overlooked by the author. Rorty only attempts to bring the solution to this problem by a nuance of the public-private separation debate. With this observation one understands that ironism is but liberalism in use.

According to Rorty, hope must belong to the public sphere, so it has to be similar to social-democratic hope, while the irony — actually, a sort of self-irony — passes into the private sphere. At a discursive level, Rorty explains this tension, this difficulty, by the sheer impossibility to understand just any vocabulary possible, consequently impeding the accomplishment of a solidarity based on ironism. Rorty states that someone might at least make plausible this tension, saying that there is a primary tension between the idea that human organization follows human equality and the idea that human beings are embodied vocabularies.

This is the reason why this author attempts a meta-discursive overpassing of this tension (yet, not a metaphysical one), considering that a non-linguistic ability, the ability to feel the pain, is extremely important, and the differences of vocabulary are much less important for all human beings. Thus, Rorty discovers a profoundly (both non-linguistic and non-metaphysical) universalism. He defends the idea that we all have the paramount duty to diminish cruelty, rendering all human beings equal in what concerns the responsibility in front of sufferance, taking for granted that there is *something* special within the human beings, something worth respect and protection, even independently of the language they speak. Here there is a completing via complementarity of the host of extremely abstract perspectives describing humans and human nature.

Thus, Rorty attempts to somehow pass beyond an abstract ironism. He does not limit ironism to vocabulary, but he enlarges a theoretical disponibility to see the concrete human pains that have the role of bases for the diverse human vocabularies. For this reason human beings are more than some de-centred wishes and beliefs and more than sentencing attitudes, they are real as pain is. Solidarity becomes possible because it is not envisioned as solidarity with all the possible vocabularies, but as solidarity founded on more than experienced pain: solidarity based on the fear of pain and humiliation. This is what makes women to be sisterlike and motherlike, and men, brotherlike and fatherlike. Solidarity develops this resource of solidarity of the human nature and here lays the vital force of ironism as reforming ideology. Para-

doxically, ironist solidarity triggers a universal ethics and a „real essence“ of humanity with a non-linguistic fundament.

Another reforming aspect for thought and social and political practice within liberal society is the particular view on the drastic separation of the public-private spheres, emphasizing the imperatives that are common to the two spheres, represented by the self-realization of the person and human solidarity, as equivalent imperatives in what concerns their validity, and also incommensurable, in what concerns their importance for the individual and for society, equally. The ironist is sensitive to the particularity of *her* perspective (feminine, woman like, feminist, any of these or all together?) over the world, life, society, politics, economy, etc., and to the fact that her perspective is as well a liberal perspective. Here I have to notice that Rorty defines a special type of „liberal,“ and that he expresses the major influence of the definition proposed by Judith Shklar, and its major importance, by which the liberals are the individuals considering cruelty the worse thing one can do (and ironists are living by this belief).

Thus, considering the commentaries already expressed, the ironist is clearly conscious of the contingency of her central ideas that she does not situate anymore herself, as other characters, beyond the play of times and happening, even when it is about the hope that sufferance is to be ameliorated with time, or when it is about the hope that the humiliation of the human beings by the human beings could stop. Around these objectives, described by Rorty as „tragically contingent“ is woven the contemporary post-metaphysical culture, with its important ethical, social and political dimensions.

But which are the deficiencies of the „liberal utopia“ proposed by Rorty? Ernesto Laclau identifies some and proposes their correction by the re-inscribing of this utopia within the larger frame of „radical democracy“. This approach emphasizes even more the reforming aspect of this ideological enterprise initiated by Rorty and nuanced by Laclau.

We find ourselves in a post-metaphysical context marked by the vision of the „contingency of language“ and of the „contingency of the self.“ For both authors, Rorty and Laclau, the following idea seems definitory: „Interesting philosophy is rarely an examination of the pros and cons of a thesis. Usually it is, explicitly or implicitly, a contest between an entrenched vocabulary which has become a nuisance and a half-formed new vocabulary, which vaguely promises great things“. ²⁵⁵

²⁵⁵ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 9.

From this perspective of the „interesting philosophy“, liberalism and the liberal society are re-positioned, outside the opposition rational/irrational, while the question of validity becomes an open and conversational one. Laclau notices that only a society of taboos imposed to everyone and accepted by all accompanied by a rigid delimitation of the order of subjects could avoid the conversational order of the subjects. Also all these would be strictly incompatible with liberalism.²⁵⁶ At Rorty liberalism is in an antithetical relation to foundationalism (and rationalism).

Yet, for Rorty, liberalism is not in a state of moral and intellectual bankruptcy (Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*). The ironic thought becomes a substitute of rationalism to preserve liberalism faithful to „its own image“.

To this end, Laclau emphasizes a fragment of extremely important Rortian text referring to the substitution of the protest of those people within society who were alienated by the revolutionary and the strong poet²⁵⁷ (by liberalism) that seems to cancel the difference between the revolutionary and the reforming character. But the author emphasizes that, indeed, ideally, liberal society could be defined as one where such difference *is* canceled. An ideal society is considered the one where ideals are fulfilled rather by persuasion than by force, rather through reform than through revolution, by free and open confrontation between the current linguistics and other practices (both linguistic and discursive) with suggestions for new practices.

With these remarks, both Laclau and Rorty affirm that liberal society has no other aim outside the pursuit and realization of freedom, and the monitorisation of the confrontation between persuasion and force, reform and revolution, new and old, and respect the result. The purpose of the liberal society is not to ease the life of reformers (or revolutionaries) who, in exchange, make harder the life of all others in

²⁵⁶ E. Laclau, *op. cit.*, p. 109.

²⁵⁷ Jacob Torfing defines the „strong poet“ as „someone who affirms the indecibility and contingency of the world and uses these to (her) political advantage, aiming to imagining and accomplishing a host of new political projects carrying with them the promise of an even deeper future emancipation“. In: Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 306. Better known for the phrase is the less political Harold Bloom who distinguishes between the „strong poets“ brave enough to dare redescribe the say of their forerunners and the „weak“ who reiterate old ideas, almost as in a doctrinary submission.

society; but, through words and not deeds. Liberal society recognizes as Heros the strong poet (that is, the reformer) and the revolutionary.²⁵⁸

One may notice, the inter-relating among the reforming ideologies presented beyond a neo-Marxism „plunged in discursivity“. Noticing this inter-relating one notices the characteristic contour of the elements sustaining the ironist and paradigmatic character of the reforming ideologies. Thus, discourse theory argues that each historical block is hegemonically constituted, through discursive practices including regularities in the dispersion and in the articulation of the communicational elements, determined by the manifestation of certain forms of overdetermination, that concentrate on the instituted power or on the diverse forms of resistance against this power. In other words, power is pragmatically constituted and it is internal to the social, at the same time as power is never *foundational*.²⁵⁹ Discourse theory changes the perspective over the modern and reforming „class struggle“, multiplied in a plurality of discursive struggles. It represents a creative capitalization on the concept of hegemony.

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe position this concept as a complex strategic move, imposed by the necessary negotiation among discursive mutually contradictory moves.²⁶⁰ The domain of the concept of hegemony, in discourse theory, is dominated by the category of articulation of different ideological elements whose identity could be identified separately. The articulation of the ideological elements is rather a practice than a label for a specific relational complex. The ideological elements involved in articulation are parts of uncomplete structural totalities. And the contradiction and antagonism are at the core of this articulation.

Within discursive theory, we understand by society diverse social orders, contingent and uncompleted, emphasizing the contingent character of the relationships among the elements, affirming at the same time also the precarious character of any identity given that its elements cannot be absolutely fixed, *ad litteram*, but merely „articulated“. Articulatory practice constitutes and organizes social relations. From this perspective, the increasing complexity and fragmentation of con-

²⁵⁸ R. Rorty, *op. cit.*, p. 60-61.

²⁵⁹ E Laclau și Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 2nd edition, London, Verso, 2001, p. 142.

²⁶⁰ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 2nd edition, London, Verso, 2001, p. 93.

temporary societies prove their structure around a fundamental asymmetry between the proliferation of differences, as a surplus of semnification of the „social“, and the discursive difficulty in fixing the differences as moments of a stable articulatory practice.²⁶¹

For Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, hegemony is a practice whose power play relays on the articulatory practice as a management of the proliferation of differences as well as in the approach conducted by Žižek via Lacan. Žižek uses to this end the category of „phantasy“ which has many similarities with the attempt to emphasize the „empty signifiers“, involved in the critical analysis of ideology at Laclau and Mouffe. This way, the force of the ideological resistance and critique of the discursive theory as reforming ideology are fully expressed in the plurality of discursive struggles, in the practice of articulation and antagonism, with ethical dimensions. These are correlated with the discursive positioning emphasizing contingency; confronting and expressing the „lack“ within the symbolical order of the Other, approach fully expressed, in my view, in ironism.

Using Richard Rorty's terminology, power cannot ever totally constitute outside the actions of re-description, which are ideological and reforming approaches by their very „nature“. The exercise of re-description is central to political action as well in feminism (and within the diverse feminisms), as in ecologism. As a reforming ideology, feminism entertains at its core feminist dissent. Also, dissent became an accepted and privileged form of manifestation for the individual subjectivity, on the one hand, as a legitimate foundation for political action, and, on the other hand, as a concretization of the human rights, within the present-day perspectives.

Feminism, as well as ecologism, is part of a contemporary process of „subjectivation“, as phrased by Michel Foucault, process by which people can problematize the power relationships they engage, in a specific historical context. What is apparently „natural“ and, thus, something „a-politic“ — for women, the status of second rank citizens is naturalized — and it is, with Foucault, to be exposed to contestation, becoming a combat discourse in the generalized discursive struggle (Laclau and Mouffe) and, potentially, an ironist project (Rorty).

The feminist thought-action „enterprise“ shows the importance of the individual initiative, as well as the importance of the individual effort in promoting more democratic and more liberal (in Rortian

²⁶¹ *Ibidem*.

terms) politics, these representing both the core and the legitimacy of the contesting approaches. Somewhat more radical than the illuminist feminism, the host of feminisms envision not only a strictly social and political emancipation of women, but also the recognition and the effectiveness of women's rights, everywhere, even in the privat space, and within the family — where a woman could enjoy intimacy („a room of her own“, as mentioned necessary by Virginia Woolf), a territory of creation and individual manifestation — emancipation in relationship to the roles prescribed traditionally in society (giving birth to children, feeding, caring for and educating children, caring for and feeding the family, house care and house maintainance), security and respect in the public sphere, in the economic sphere (and, as I mentioned, in the private one, too). Feminisms are efforts of redescription; they rethink the public space and the private one, the distinction between them, the entire democratical theory, to fulfil the desiderate „all different, all equal“, through a revolution not at all „bloody“, to which men are invited to take part and one of them already do. Truly radical, other feminisms plead for a society exclusively for women, opposed to the society of men and oriented against the masculinism of the patriarchal and traditionalist world.

Recently, two Romanian studies investigate a forgotten century of Romanian feminism. They are the following: *Emanciparea femeii române. Antologie de texte/The Emancipation of the Romanian Woman. An Anthology of texts*), Vol. I, 1815-1918, edited by Ștefania Mihăilescu, at Editura Ecumenică, in 2001, and *Din istoria feminismului românesc. 1838-1929/From the History of Romanian Feminism*, edited by Ștefania Mihăilescu at Jassy, Editura Polirom, published in 2002. These works show that the idea of the equality between the sexes that we have taken for granted during communism was present in the Romanian society even from the beginning of the 19th century. Thus, the reader may find about the joint literary and feminist movements supporting modern women rights at the dawn of Romanian modernity.

Such movements had to face narrow minded mentalities and stereotypes that have never completely disappeared. They all crossed 19th century and continued to govern the social and political Romanian public spheres, deep into the 20th century. Underneath an ideologically promoted appearance of equality — during communism — the abusive old mentality has survived and flourished. The feminist „fight“ was never considered a legitimate „communist fight“ to the extent that it was never mentioned. The volumes offer this „absent“ knowledge of

feminist documents and movements, yet to be recuperated from beneath the veil of silence and forgetfulness. In general, from these documents we understand that Romanian feminism has developed itself as part of the generous philosophy of human rights and equality brought about by Enlightenment.

Thus we find out also how many were the „serious“ feminist journals of the period investigated such as: „Lumea nouă literară și științifică“ („The New Literary and Scientific World“), „Drepturile femeii“ („Woman's Rights“), „Femeia română“ („Romanian Woman“), „Unirea femeii române“ („The Union of the Romanian Woman“), „Familia“ („The Family“), „Dochia“. The characteristics of the Romanian Enlightenment were complemented by cosmopolitanism and humanism (a deep knowledge of foreign languages, history and of the current European models of modern development). The tradition of „Calimachi Code“ — stating the equality between the sexes — was retrieved, too. We are reminded of Sofia Cristoscolec and Sofia Nădejde as bright figures of feminists, promoting their contemporary European models of feminism in Romania and of Cornelia Emilian, as a promoter of the American model of feminism, around the year 1887. We notice that even the term „feminism“ was bravely used in Romania so early in the Romanian history of feminism, along with the identification of a problematic.

The legal and financial rights of the Romanian woman are put in relation with the ridicule of the idea of „the dependence of the woman“. This idea is still relevant in the writings of Carole Pateman. She also interprets as degrading the fact that women are often forced by the economic, social, political and cultural traditions, not to earn enough as to be independent. Only a financially independent woman could challenge the sexual contract that she has unwillingly inherited. Maria Flechtenmacher and Adela Xenopol are unknown predecessors (unknown even for the public of Romanian educated women) of Carole Pateman, in this sense. Many of their arguments go to support the actual idea that „the force is suffocating the right“.

Sofia Nădejde — maybe the most radical of the Romanian feminists in the period investigated — was tackling the sexism based on „biologism“ — on the idea that women are the prisoners of their (strange) biology (an argument that reminds us of Simone de Beauvoir). In this sense there are mentioned interesting writings of this author occasioned by her disputes with Titu Maiorescu, exposing her arguments based on the philosophy of culture and especially on the standpoint of

J.S. Mill. In her work *Noua societate* (*The New Society*), she is also writing about the necessary reforms for an accelerated modernization of the Romanian society, context in which she considers as most important the role of the educated women societies. She speaks about the necessity of a „moral betterment“ that could be accomplished through concrete, financial, economic, juridical and political reforms and that, in turn would most certainly lead to the moral betterment of the society as a whole.

Emilia Humpel, a teacher, Titu Maiorescu's sister, spoke of the bleakness of the present, expressing her scepticism in relation to the success of the necessary legislative and economic in creating a society more sensitive and more supportive in what concerns the women's rights as independent individual, both within her family and outside its limits. Nelli Cornea has published, among others, the article entitled „*What Is Feminism?*“, that depicts, through literary examples, the fuzzy identity of the Romanian woman, pleading for the free development of the woman as individual, again a very actual topic in contemporary feminism. Cornelia Emilian reminds the reader of Mary Wollstonecraft — *A Vindication of the Woman's Rights*, 1792 — in her argument for the access at culture for women, accordingly to their inner „dispositions“.

The reaction to feminism and feminist problematics involved „*Curierul de ambe sexe*“ (the „*Journal for both sexes*“) names like I. Heliade Rădulescu (who considered that the woman is, even linguistically, the keeper of the national spirit), or C.A. Rosetti (who argued that inequality comes „naturally“ with civilization like a symbol of the pathetic and moralist masculinism).

Contemporary perspectives on human rights concentrate on the affirmation of the human rights, on their adaptation to the realities of the human contemporary societies. In Ronald Dworkin's terms, there is an increased interest to allow human rights to function as „trumps“. From the perspective, opened by feminisms, human rights should become less generic and serve both the interests of the individuals and the to the fulfilment of their own (personal, cultural, economic, political, gender) responsibilities attached to the „positions“ specifying the coordinates of the citizen identity.

Ecologism as reforming ideology is in dialogue with a certain type of Rortian and American liberalism, a particular type of socialism, influenced and informed by the critical theory, most of feminisms and even by anarchism.

In other words, the feminist and the ecologist are particular, post-modern redescrptions of the world, paradigmatic examples of ironists. In turn, the ironist is a paradigmatic example for the new ethical subjectivity, around which we argued that a new humanism is structured, deeper engaged in the sense of the orientation toward reforms initiated in the associational and philosophical environment to the political one, but without an essentialist accent on reason and on the essentialism of the human being, but, on the contrary, on its contingent character. The ironist is a type of new human being, one not essentialized, but contingent.

Neohumanism is paradigmatically ironist through its orientation against the alienation brought along by the extrem individualism, and this structuring around neosubjectivity, within the pragmatist context of deposing the central role of the reason, and the latter, should be considered at its turn in the contexts of the linguistic, pragmatic and corporeal turns.

In order to delimit this position from the „strong“ analyses on humanism, one may redescribe neohumanism through its liberal ironist characteristic of orientation against cruelty and toward hope and faith (be this faith of a particular type, not-classical, difuse, Buddhist or *new age*) as absolutely necessary ingredients for human self-autentification through human creativity. Thus, in an ironist key, the Self is the first and the very own work of art of the neohumanist.

With this last observation especially, one may decipher also the relationing among neohumanism, ironism and neoanarchism, seen as a neoindividualism. Emma Goldman, in her work *Anarchism and Other Essays*, in the first chapter of the work already presented anarchism as a „life force of all the aspects of our lives“, generating the conditions for the social reconstruction through the „spirit of revolt, in any form, and against anything limiting human development. All the anarchists agree with these, as all agree with the opposition they manifest against the mechanisms of politics, as means to provoke the great social change“. Anarchism clearly starts from the ironist rejection of the „old vocabularies“ and not from the violence for the sake of violence.

Although Critchley prefers to mention *en passant* the ironist as an example for the immoral type, his active nihilist is precisely an ironist. According to Critchley, „the implications for action (enterprised by the ironist — my note) are held at a safe ironic distance rather than becoming internal to the dispositions of moral selfhood. It is a case of excessively weak approval. But this opens onto a more far-reaching objection, that of the immoralist who might approve of statements such

as «make poverty history» or «famine relief is essential», but do nothing about them.²⁶² This position adopted by Critchley is weird, since the ironist looks at the world with a special sensitivity for the sufferance of the other human beings, manifested as well discursively as in actions, sensitivity that becomes a basis for solidarity, so it cannot be manifested from I do not know what „safe ironic distance“. The ironist is not ironic. At best she is self-ironic. With Rorty, the only luxury „distance“ that the ironist allows herself is that necessary for self-accomplishment, for creation, a preoccupation that makes the active nihilist described by Critchley an even less realistic figure than the utopic figure of the ironist of Rorty.

Similarly, from my perspective, it is extremely difficult to suppose that there is a real disposition for solidarity that does not imply as well a disposition for the ethical action. In my opinion, the active nihilist, as an ethical and reforming character is but an ironist version, and the politics of resistance conducted by the active nihilist is not at all very far from the politics of resistance to the old metaphysical meanings, led by the ironist. Redescription is in fact a politics of solidarity, constructive and reforming, a politics of ethical commitment, also in agreement with the generative ideological frames drawn by the feminisms and ecologism. In my opinion, contemporary philosophy should capitalize on this strain of neoindividualist and ironist neoanarchism open in the horizon of feminist democratization, too.

Briefly, without aiming especially to the conquest of political power, reforming political ideologies represent a challenge to political power through these acts of reforming redescrptions. Reforming political ideologies re-link political conceptualization and political discursivity, political meaning and political action — a sort of long beam sent by the ethical glance on political philosophy. The ironist paradigmatic character of the reforming political ideologies, in spite of their significant diversity, might be concentrated in a reforming approach through the redescription and in an ethical approach through the refusal of cruelty in imposing new vocabularies, as sources of solidarity and self-accomplishment. Especially through their ironist paradigmatic character, reforming political ideologies represent a „politics of resistance“, an „ethics of commitment“ (Simon Critchley) and a „fitting response“ (Calvin O. Schrag) against the contemporary political realities.

²⁶² S. Critchley, *op. cit.*, p. 19.

Reforming ideologies represent each at its turn, an indication for the permeability of the border among political philosophy, ideology and the social and political practice, for the ideological character of knowledge and for the paradigmatic character of ideologies. In this respect, but not only, reforming ideologies are neither just sterile theories, nor merely empty dreams.

They are theories and ideals that can be implemented to work, within the context of the open democratical culture. They have a democratizing role to the extent where they become a social and political, nuanced and sustained, practice. Thus, reforming ideologies describe a diverse and complex landscape, of confluencing „soft“ ideologies that paradigmatic, educational and cultural stake transcends the play of power.

BIBLIOGRAFIE

- Acot, P. *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, 1988.
- Aron, R., *Démocratie et totalitarism*, Paris, Gallimard, 1965.
- Anderson, Benedict, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, traducere de Roxana Oltean și Ioana Potrache, București, Editura Integral, 2000.
- Albistur, Maité și Armogathe, Daniel, *Histoire du Féminisme Français du Moyen Age à Nos Jours*, Paris, Ed. des Femmes, 1977.
- Allwood, Gill, *French Feminisms, Gender and Violence in Contemporary Theory*, UCL Press, Londra, 1998.
- Althusser, L. și Balibar, E. *Reading Capital*, traducere în limba engleză de Ben Brewster, New Left Books, 1965.
- Althusser, L., „Ideology and Ideological State Apparatuses“, în *Lenin and Philosophy and other Essays*, traducere în limba engleză de Ben Brewster, 1971, pp. 121-176.
- Anderson, P., „Simone de Beauvoir“, și „Carole Pateman“, *The A-Z Guide to Modern Social and Political Theorists*, N. Parker, S. Sim (eds.), Londra, Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf, 1997.
- Baudrillard, Jean, *Celălalt prin sine însuși*, traducere de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 1997.
- de Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe*, Paris, Éditions Gallimard, 1975 traducere în limba română de Diana Bolcu, București, Editura Univers, 1998.
- Biolat, Guy, *Marxisme et environnement*, Paris, Éditions sociales, 1973.
- Bleahu, Marcian, *Eco-politica — doctrina secolului XXI*, în *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, coordonator Alina Mungiu-Pippidi, Iași, Polirom, 1998, p. 231-252.

- Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, California, Cheshire, 1982.
- Bookchin, Murray, *Toward an Ecological Society*, Montreal, Black Rose, 1980.
- Botez, Angela, *Concepte integrative antice, moderne și postmoderne*, București, 2000.
- Brandom, Robert B., *Rorty and His Critics*, Wiley-Blackwell, 2000.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto și Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony and Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londra, New York, Verso, 2000.
- Braidotti, Rosi, „Feminism and Modernity“, *Free Inquiry*, vol. 15, no. 2, Spring 1995, p. 23-29.
- Caldwell, Lynton Keith, *Environment. A Challenge for Modern Society*, Garden City, New York, The Natural History Press, 1970.
- Capra, F., *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Scherz Verlag, München, Wien, 1987.
- Cioabă, Aristide, Moise, Aurelian și Flonta, Ilie, „Ecologia în dezbaterea ideologică actuală“, *Viitorul social*, nr. 3, 1977, p. 546-552.
- Ciulei, Tomiță, *Logică, argumente și retorică. De la rațiunea teoretică la rațiunea practică în discursul public*, Iași, Editura Lumen, 2009.
- Cixous, Hélène, „Castration or Decapitation?“, în *Signs*, vol. 7, nr. 1, 1981.
- Commoner, Barry, *Cercul care se închide*, traducere de Florin Ionescu, Editura Politică, București, 1980.
- Coote, Anna (ed.), *New Gender Agenda*, IPPR, Londra, 2000.
- Crețu, Gabriela, *Femeile sunt de vină*, Iași, Editura Lumen, 2008.
- Dajoz, R., „Elements pour une histoire de l'écologie. La naissance de l'écologie moderne au XX-eme siècle“, *Histoire et Nature*, p. 24-25, 1984.
- Daly, Mary, *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Mass., Beacon Press, 1978.
- Deleage, J.-P., *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, Paris, La Découverte, 1992.
- Delphy, Christine, „The Invention of French Feminism“, *Yale French Studies*, 87, 1995, Special Issue: *Another Look Another Woman: The Reconstitution of French Feminism*.
- Derivry, D., Dogan, M., „Unité d'analyse et espace de référence en écologie politique“, *Revue française de science politique*, nr. 3, 1971, p. 517-570.

- Derrida, Jacques, *Celălalt cap*, traducere de Mariu Ghica, Craiova, Editura SIGNUM, 1993.
- Derrida, Jacques, „Signature Event Context“, în *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.
- Dogan, M., „Le vote ouvrier en France: analyse écologique des élections de 1962“, *R.F.S.*, VI, 1965.
- Drouin, J.-M., *Réinventer la nature, l'écologie et son histoire*, Paris, D.D.B., 1991.
- Duby, Georges și Perrot, Michèle, *Histoire des femmes*, Plon Paris, 1991, translated as *History of Women in the West*. Michèle Perrot.
- Duchen, Claire, *French Connections. Voices from the Women's Movement in France*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1987.
- Duclos, D., „Modernité et contrôle des menaces“, în *Durand. Sortie de siècle*, Paris, 1991, p. 353-382.
- Duclos, D., *L'homme face aux risques techniques*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Dușu, Mircea, „Mediu și politică în Europa Centrală și de Est“, în *Economistul*, 530, 1994, p. 8.
- Dustin, Moira și Phillips, Anne, „Whose agenda is it?: abuses of women and abuses of «culture» in Britain“, *Ethnicities*, vol. 8, nr. 3, 2008, pp. 405-424.
- Eagleton, Terry, *Ideology. An introduction*, Londra, Verso, 1991.
- Fallaize, Elizabeth, *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*, New York, Routledge, 1998.
- Fărcaș, Sanda, *Forme de participare politică a minorităților naționale în contextul Uniunii Europene*, Iași, Editura Lumen, 2008.
- Fraisse, Geneviève, *La différence des sexes*, PUF, 1996.
- *** „Ecologie și politică“, interviu cu profesorul Giuseppe Prestipino, consemnat de Dinu Dragomirescu, *Lumea*, nr. 16, 1976, p. 19.
- Ellul, Jacques, „Le mythe de l'environnement“, *Economies et sociétés*, nr. 9, 1973, p. 1539-1554.
- *** *The Environment. A National Mission for the Seventies*, New York, Harper and Row Publishers, 1970.
- Faucheux, Sylvie și Noel, J.-F. *Les menaces globales sur l'environnement*, Paris, La Découverte, 1990.
- Feagin, Joe R., „The Global Context of Metropolitan Growth: Houston and the Oil Industry“, *American Journal of Sociology*, 1985, p. 1204-1230.

- Feenberg, Andrew, „L'écologie: politique de survie ou politique tout court“, *L'homme et la société*, nr. 59-62, 1981, p. 161-179.
- Ferri, Franco, „Politica naturii și natura politicii“, *Analele Academiei „Ștefan Gheorghiu“*, VI, 1976, p. 108-110.
- Fischler, Claude, „Le mouvement écologique et ses contradictions“, *Preuves*, nr. 19, 1974, p. 6-18.
- Florea, Georgeta și Culea, Haralambie, *Probleme sociale ale ecologiei*, Editura politică, 1974.
- Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Editura Univers, 1996.
- Foucault, Michel, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de Ciprian Tudor, București, Editura EUROSONG & BOOK, 1998.
- Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Frieden, Bernard J., „The Consumer's Stake in Environmental Regulation“, *The Annals*, vol. 154, 1980, p. 36-44.
- Gilder, Eric, Mitrea, Anișoara și Vasi, Bogdan, „Communicating Across Cultures and Disciplines: The Bucharest Reading Group as Embodied Social Knowing“, *Higher Education in Europe*, vol. XXI, nr. 4, 1996, p. 145-152.
- Gledhill, John, *Power and Its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*. Londra & Bouldner, Colorado, Pluto Press, 1994.
- Glynos, Jason, „The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology“, *Journal of Political Ideologies*, 6(2), 2001, pp. 191-214.
- Gorz, André și Bosquet, Michel, *Écologie et politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
- *** *The Hélène Cixous Reader*, edited by Susan Sellers, Routledge, 1994.
- Hawkes, David, *Ideology* (ed. a 2a), Routledge, 2003.
- Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1989.
- Ionescu, Raluca, *Metrossexualul. Un mit urban contemporan*, Iași, Editura Lumen, 2006.
- D'Iribarne, Philippe, „Écologie et décision politique“, *Preuves*, nr. 19, 1974, p. 22-28.
- Irigaray, Luce, „Equal or Different?“, în *Je, Tu, Nous: Toward a culture of difference*, trad. Alison Martin, Londra, Routledge, 1993.

- Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, traducere în limba engleză de Catherine Porter, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985, p. 81-85.
- *** *The Irigaray Reader*, edited by Whitford Margaret, Blackwell, Oxford, 1991.
- Jordaan, Eduard, „Affinities in the socio-political thought of Rorty and Levinas“, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, nr. 2, 2006.
- *** *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, volum îngrijit de Mihaela Miroiu, traducător Daniela Sorea, București, Casa de Editură și Presă „Șansa“ S.R.L., 1995.
- Klein, Ellen și Smith, Barry, „Philosophy and Feminist Politics: A Brief Guide“, *Free Inquiry*, vol. 18, Winter 1995/1996.
- Kelly, Gary, *Revolutionary feminism: the mind and career of Mary Wollstonecraft*, Londra: Macmillan, 1991.
- Kennedy, Ellen și Mendus Susan (eds), *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1987.
- *** *The Kristeva Reader*, edited by Toril Moi, Blackwell, Oxford, 1986.
- Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, traduce de Alan Sheridan, New York, W.W. Norton, 1977.
- Laclau, Ernesto, *Populist Reason*, Londra, New York, Verso, 2002.
- Laclau, Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso, ediția a 2a, 2001.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Londra, Verso, 2007.
- Lalonde, R., *Sur la vague verte*, R. Laffont, 1981.
- Laubier, Claire, *The Condition of Women in France, 1945 to the Present*, a Documentary Anthology, Routledge, Londra & Boston, 1990.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Light, Andrew, „Bookchin as/and Social Ecology“, pp. 1-23 în *Social Ecology after Bookchin*, ed. Andrew Light. New York, Guilford, 1998.
- Loewenberg, Frank M., Dolgoff, Ralph și Harrington, Donna, *Ethical Decisions for Social Work Practice*, 6th ed., Itasca, Illinois, Peacock, 2000.

- Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere și prefață de Ciprian Mihali, București, Editura Babel, 1993.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge, 1936.
- Marks, Elaine și Courtivron, Isabelle, *New French Feminism*, University of Massachusetts, 1980.
- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, ed. de M. Dobb, Londra, 1979.
- Marx, Karl, *The Capital*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch01.htm>
- McNeill, William și Feldman, Karen S. (ed.), *Continental philosophy*, Chicago, Blackwell, 1998.
- Miller, David D. și Coleman, Janet et al. (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1987.
- Miller, Kate, *Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, München, 1971.
- Minogue, Kenneth, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, Palgrave Macmillan, 1985.
- Mitrea, Henrieta, *Limbajul politic în democrație*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 2006.
- Mitrea-Șerban, Henrieta Anișoara, „Gendered Speech in Society and the Academy: A Consideration of the «Principle of Reversibility» and its Application“, *Higher Education in Europe*, Vol. XXV, 2/2000.
- Mitrea-Șerban, Henrieta Anișoara, „«Negativul» ca fundament filosofic al simbolicii politice și al practicilor ideologice“, *Revista de filosofie*, Tomul L, nr. 3-4, mai-august/2003.
- Mitrea-Șerban, Henrieta Anișoara, „Metaphors in politics“, *Revue Roumaine de Philosophie*, Tome 47, N^{os} 1-2, 2003. (an de apariție 2004)
- Mitrea-Șerban, Henrieta, *Paradigmele diferenței în filosofia comunicării. Modernism și postmodernism*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 2007.
- Miroiu, Mihaela, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, București, Editura Alternative, 1995a.
- Miroiu, Mihaela, *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, București, Casa de editură și presă „Șansa“ S.R.L., 1995b.

- Naess, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, trad. David Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Nicolescu, Cristina, *Participarea cetățenilor în România. Implicarea factorilor economiei*, Iași, Editura Lumen, 2006.
- Odum, E.P., *Fundamentals of ecology*, Philadelphia, W. B. Saunders Comp., 1971.
- 22 plus, „România și schimbările climatice“, nr. 180, 4 octombrie 2005.
- Padberg, Lutz von, *New Age und Feminismus*, Schulte und Gerth, Asslar, 1985.
- Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge University Press, 1989.
- Pateman, Carole, *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (editat împreună cu Elizabeth Gross), Allen și Unwin, 1986.
- Pateman, Carole, *Feminist Interpretations and Political Theory* (editat împreună cu M. Shanley), Polity Press, 1991.
- Păduraru, Carmen, *Eugeniu Coșeriu. Contribuții la pragmatica lingvistică*, Iași, Editura Lumen, 2009.
- Perelman, Chăim, „La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhetorique“, *Revue Internationale de philosophie*, nr. 127-128, 1979, p. 5-18.
- Phillips, Anne, *Engendering Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Phillips, Anne, „Does Feminism need a conception of Civil Society?“, în S. Chambers, R. W. Kymlicka (eds), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton University Press, 2002.
- Phillips, Anne, „Egalitarians and the market: dangerous ideals“, *Social theory and practice*, vol. 34, nr. 3, 2008.
- Phillips, Anne, „Free to decide for oneself“, în O'Neill, Daniel și Shanley, Mary Lyndon și Young, Iris Marion, (eds.) *The illusion of consent*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania State, 2008.
- Phillips, Anne și Saharso, Sawitri, „The rights of women and the crisis of multiculturalism“, *Ethnicities*, vol. 8, nr. 3, 2008, pp. 2-12.
- Pinker, Steven, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York, Penguin Group, Inc., 2002.
- Ramsey, Ramsey Eric și Miller, David James (eds.), *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical*

- Contributions of Calvin O. Schrag*, New York, State University of New York Press, 2003.
- Răuță, Corneliu și Cârstea, Stelian, „Unele aspecte politico-economice ale protecției mediului înconjurător“, în Corneliu Răuță, Stelian Cârstea, *Poluarea și protecția mediului înconjurător. Probleme. Perspective*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 66-77.
- Reboul, Olivier, *Langage et idéologie*, PUF, Paris, 1980.
- Ricoeur, Paul, „Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics“, *Continental Philosophy*, ed. W. McNeill, K.S. Feldman, Blackwell Publishers Ltd., 1998.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982.
- Rorty, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (1967), University of Chicago Press, 1992.
- Rorty, Richard, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere și note de Corina Sorana Ștefanov, studiu introductiv și control științific de Mircea Flonta, în loc de postfață „Richard Rorty despre «Adevăr, Dreptate» și «Stânga Culturală»“ (discuție cu Jörg Lau și Thomas Assheuer, în „Die Zeit“, nr. 30, 18 iulie 1997, traducere de Mircea Flonta), București, Editura All, 1998.
- Rorty, Richard, *De la teoria ironistă la aluziile private: Derrida*, în vol. *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere și note de Corina Sorana Ștefanov, București, Editura All, 1998.
- Rorty, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Univers, 2000.
- Rorty, Richard, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice II*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Univers, 2000.
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, 2000.
- Rorty, Richard, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Rovența-Frumușani, Daniela, *Semiotica discursului științific*, București, Editura Științifică, 1995.
- Rovența-Frumușani, Daniela, *Semiotică, societate, cultură*, Iași, Institutul European, 1999.
- Rusen, Jorn, Keul, Hans Klaus și Iliescu, Adrian Paul, *Drepturile omului la întâlnirea dintre culturi/ Menschenrechte in der begegnung der kulturen*, Editura Paralela 45, 2004.

- Russ, J., *Metodele în filosofie*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Univers, 1999.
- Salecl, Renata, *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, New York, Routledge, 1994.
- Sallis, John (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.
- Sanders, Colin „Re-authoring Problem Identities: Small Victories with Young Persons Captured by Substance Misuse“, în *Narrative Therapies with Children and Adolescents*, ed. Craig Smith și David Nylund, New York, Guilford, 1997, pp. 400-422.
- Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, prefață Dan Pavel, Iași, Polirom, 1999.
- Scarpetta, Guy, *Elogiu cosmopolitismului*, traducere de Petruța Spănu, Iași, Editura Polirom, 1997.
- Schholz, Sally, *On de Beauvoir*, Belmont, California, Wadsworth, 2000.
- Schrag, Calvin O., *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1980.
- Schrag, Calvin O., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986.
- Schrag, Calvin O., *Resursele Raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere de Angela Botez și Argentina Firuță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției de către Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999.
- Schrag, Calvin O., „Transversal Rationality“, în W. Brogan and J. Risser, *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- Scott Wallach, Joan, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, Massachusetts, 1996.
- Sfez, Lucien, *Simbolistica politică*, traducere de Diana Sălceanu, prefață de Dan Lungu, Iași, Institutul European, 2000.
- Shusterman, Richard, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Smart, Barry, „Postmodern Social Theory“, în Brian S. Turner (ed.), *Social Theory*, Oxford, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996, p. 396-429.
- Spivak, Gayatri-Chakravorty, „French Feminism in an International Frame“, *Yale French Studies*, no. 62, 1981, pp. 154-184.

- Stachowiak, Herbert (ed.), *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993.
- Starobinski, J., *Melancolie. Nostalgie. Ironie*, Editura Paralela 45, 2002.
- Șerban, Henrieta Anișoara, *Ecologismul ca mod de contestare a puterii instituite*, în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale“, nr. 4/2004, p. 89-97 (apariție 2005).
- Șerban, Henrieta Anișoara, „Cele trei vârste ale lui Derrida“, traducere a unui interviu cu J. Derrida, de Kristine McKenna, în *LAWEEKLY*, 8-14 noiembrie 2002, publicat în *Revista de filosofie*, 1-2, 2005, p. 5-13.
- Șerban, Henrieta Anișoara și Gilder, Eric, *Historical Being and Ironism. Blaga and Rorty*, comunicare prezentată la simpozionul cu participare internațională „Lucian Blaga și diversitatea culturală contemporană. 110 ani de la naștere“, septembrie 2005, București, text predat spre publicare în volum omagial Lucian Blaga și pentru *Revista de filosofie* în limbile engleză și română.
- Șerban, Henrieta Anișoara, „Ironia privată și speranța liberală“, traducere, R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“, Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 44-66, în *Constructivism și deconstructivism în filosofia americană*, editat de Anișoara Șerban, cu Angela Botez, Marius Drăghici, București, Editura Academiei, 2006.
- Șerban, Henrieta Anișoara, „Analyzing media discourse and reading the new Horizon. The 2004 electoral Romanian media discourse and the defeat of the SDP“, în volumul *Discourse Theory and Cultural Analysis*, editat de N. Carpentier și E. Spinoy, Hampton Press, SUA, 2008, pp. 55-70.
- Tămaș, Sergiu, „Marxismul și ecologia politică“, *Revista de filosofie*, nr. 7, 1973, p. 769-775.
- Théry, Irène, *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- Tims, Margaret, *Mary Wollstonecraft: a social pioneer*, Londra, Milington, 1976.
- Tonoiu, Vasile, *Omul dialogal. Un concept răspântie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995.
- Tonoiu, Vasile, *În căutarea unei paradigme a complexității*, București, Editura IRI, 1997.

- Tonoiu, Vasile, *Șapte zile gânditoare (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002.
- Torring, Jacob, *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Toril, Moi, *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*, Blackwell, Oxford, 1990.
- Taylor, Jill M., Gilligan, Carol și Sullivan, Amy M., *Between Voice and Silence: Women and Girls, Race and Relationship*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- Vandana, Shiva, *The Violence of the Green Revolution. Ecological Degradation and Political Conflict*, Londra, Zed Books, 1991.
- Ungar, Michael, „A Deeper, More Social Ecological Social Work Practice“, *Social Service Review*, September, 2002, pp. 480-497.
- Vattimo, Gianni, *Dincolo de subiect (Nietzsche, Heidegger și hermeneutica)*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1994.
- Vattimo, Gianni, *Societatea transparentă*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1995.
- Virilio, Paul, *Speed and Politics*. New York, Semiotext(e), 1986.
- Virilio, Paul, *Popular Defense and Ecological Struggles*, New York, Semiotext(e), 1990.
- Waechter, A., *Dessine-moi une planète. L'écologie maintenant ou jamais*, Paris, A. Michel, 1990.
- Watson, James R., *Portraits of American Continental Philosophers (SUA)*, Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- Whelehan, I., *Modern Feminist Thought: From Second Wave to „Post-Feminism“*, Edinburg University Press, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul-Iliescu, notă introductivă de Mircea Flonta, București, Humanitas, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de Mircea Flonta și Adrian Paul-Iliescu, București, Humanitas, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 1991.
- Wollstonecraft, Mary, *The Vindications: The Rights of Men and The Rights of Woman*, eds. D.L. Macdonald și Kathleen Scherf, Toronto, Broadview Literary Texts, 1997. Worth, Sarah E., „Fictional

- Spaces“, *Philosophical Forum*; Winter 2004, Vol. 35 Issue 4, p. 439-456.
- Wurtz, Bruno, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara, 1994.
- Wyschogrod, Edith, „Between Phenomenology and the Negative's Power“, în *Portraits of American Continental Philosophers*, ed. by James R. Watson, Indianapolis and Bloomington. Indiana University Press, 1999, p. 221-228.
- Zemsky, Robert, *Making Reform Work: The Case for Transforming American Higher Education*, Rutgers University Press, 2009.
- Zimmerman, Michael E., *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Zizek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, Verso, 1989.
- Zizek, Slavoj, *Zăbovind în negativ: Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, București, Editura ALL EDUCATIONAL, 2001.
- Zub, Al., *Chemarea istoriei*, Iași, Editura Junimea, 1997.
- Zuber, R., *Structure présuppositionnelle du langage*, Paris, Dunod, 1972.

CONTENTS

Foreword by Ana Bazac	9
Chapter 1	
<i>Ideology and Ideological Discourse</i>	19
1.1. Defining Contemporary Meanings of Political Ideology. The Method, Sources, and Limits of Research	19
1.2. The Reforming Dimension of Political Ideology	33
Chapter 2	
<i>The Reforming Ideologies of Contemporary Thought.</i>	
<i>A Diverse Landscape</i>	38
2.1. Discourse Theory.....	38
2.2. A Liberal Utopia	50
2.3. Feminism/s	77
2.4. Ecologism and <i>deep ecology</i>	102
2.5. Neohumanism	121
2.6. Neoanarchism as Neoindividualism	141
Chapter 3	
<i>Conclusions. The Paradigmatic Nature of Reforming Ideologies</i>	151
Abstract	
<i>Reforming Ideologies. The Paradigmatic Nature of the Reforming Ideologies</i>	157
<i>Bibliography</i>	173

Apărut: 2010

Procesare calculator:
DRĂGUȚA BASANGIU
DANIELA PAUL
EMILIAN POPA

Imprimarea executată prin Decizia nr. 5/2010,
de către Serviciul Tipografic
al Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale
București – 6, B-dul Iuliu Maniu, nr. 1-3
Telefon: 021 402 4777
