

FIGURI ALE „SUBIECTULUI POLITIC” ÎN MODERNITATE. DESPRE APLICABILITATEA ACESTUI CONCEPT ÎN FILOSOFIA LUI TH. HOBBS ȘI A LUI J. J. ROUSSEAU

OANA ȘERBAN

Cercetarea de față are ca obiectiv legitimarea unei noțiuni prea puțin de la sine-înțeleasă în orizontul filosofiei moderne, și anume cea de „subiect politic”. Interpretări lapidare ale acestui concept, pornind de la tradiția dreptului natural și teoriile contractului social particularizează „subiectul politic” în termenii unor actori implicați în exercițiul guvernării, ca supuși sau suverani, ca cetățeni sau sclavi, ca figuri ale puterii, opresiunii, rezistenței sau alienării. O lectură care pleacă de la diferențele radicale dintre o tendință pro-monarhică, avansată de *Leviathanul* hobbesian, și elanul democratic al scrierilor rousseauiste reprezintă cadrul teoretic din care voi extrage câteva determinări ale „subiectului politic”, observând îndeaproape particularitățile moderne ale acestora. Demersul este inspirat de ipoteza de lucru potrivit căreia există o corespondență între principiile cartezianismului și cele ale convenționalismului politic, adică între momentele metodei carteziene și maniera de instituire a legitimității puterii convenționale. Prin recurs la această ipoteză, aspecte precum raționalismul și antiraționalismul vehiculate de teoriile contractului social, naturalismul, mecanicismul și realismul politic care transpar din operele lui Hobbes și Rousseau vor reprezenta surse ale determinării unor figuri ale „subiectului politic” și vor permite o autentică plasare în cadrul mai larg, atât tematic dar și conceptual, al modernității filosofice.

I. Delimitări de inspirație carteziană ale sensurilor noțiunii de „subiect politic”

Pentru a clarifica maniera în care este înțeleasă și aplicată noțiunea de „subiect politic” în cursul acestei cercetări, voi expune, pe scurt, două direcții generale de interpretare care s-au impus în orizontul filosofiei moderne. Prima este deschisă de similaritatea dintre principiile cartezianismului și convenționalismul politic, semnalată de Luc Ferry în *Homo aestheticus*. Argumentul filosofului francez¹ pleacă de la premisa că există o corespondență între cele trei momente ale metodei carteziene² – sistematizate ca *exercițiul îndoielii metodice* (obținerea stadiului de *tabula rasa* ca suspendare a prejudecăților subiectului în cunoaștere), *reconstrucția edificiului*

¹ Luc Ferry, *Homo Aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, București, Editura Meridiane, 1997, pp. 24–25.

² A se consulta René Descartes, *Discurs despre metodă*, trad. de D. Roventă-Frumușani și Al. Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990.

cunoașterii (prin înțelegerea de sine a subiectului ca unic principiu sigur) și *constructivismul radical* (anume, dezvoltarea „sistemului complet al cunoașterii” fundamentat pe posibilitatea subiectului de a se înțelege pe sine prin propria sa gândire) – și cei trei pași de instituire a legitimității puterii convenționale, în termenii contractualismului politic – starea naturală, ca dimensiune pre-politică, instituirea poporului ca entitate colectivă autonomă și autodeterminată prin recurs la rațiune, respectiv constituirea edificiului social prin norme, legi și principii ale garantării securității, libertății, bunăstării și fericirii. Ferry propune lectura contractului social în modernitate ca un ecou sau un reflex epocal al gândirii carteziene: starea naturală „funcționează ca un exercițiu imaginativ al suspendării sau anulării prejudecăților”³ despre formele comunităților sociale și despre normele prin care se constituie diferite sisteme de guvernare; poporul „ca entitate colectivă capabilă să se autodetermine liber conduce, prin recursul la gândirea individului, la legitimitatea puterii”⁴; reconstruirea edificiului social survine în urma valorificării unor noi accepțiuni asupra ideilor de siguranță, libertate, fericire. Semnificativă este considerația lui Ferry potrivit căreia „subiectul politic” se cristalizează abia în pasul doi al acestei corespondențe.

A doua cale pentru a interpreta noțiunea de „subiect politic” pleacă de la valorificarea unor ipoteze de lucru metafizice care atestă, în modernitate, potrivit lui Ferry, „retragerea divinității în favoarea figurii umanului”, prin aceea că semnul legitimității puterii divine reprezentată de om se schimbă, nemaifiind garantată de legea naturală și de „autoritatea metafizică a autorului lor”, ci de suveranitatea populară, ca formă a puterii convenționale și condiționale (ex. Hobbes, Rousseau, Jurieu).

Se configurează astfel, în linii generale, contrastul dintre tradiția Școlii Dreptului Natural și promotorii contractului social, care va influența radical dezvoltarea sau schimbarea, din perspectivă metafizică, a determinațiilor subiectului politic și a manierei în care, la limită, îl putem gândi ca o secvență a istoriei moderne a subiectivității, problematizând raportul dintre individ și alteritate (văzută fie ca un alt individ, ca figură a supusului, a stăpânului, a guvernatorului, a cetățeanului etc., fie ca entitate ontologic superioară, Dumnezeu).

Pornind de la aceste delimitări, preponderent situate sub influența gândirii carteziene și care configurează, mai curând, două grile de interpretare ale subiectului politic, voi sistematiza câteva „figuri” ale subiectului politic în modernitate, în acord cu maniera în care ipoteze de lucru mai sus menționate apar valorificate în lucrările lui Thomas Hobbes și Jean Jacques-Rousseau. Implicit, în încercarea de a surprinde o tradiție anglo-saxonă și una franceză de interpretare a subiectului politic, lectura comparativă propusă astfel va scoate la iveală felul în care contrastele dintre monarhia pentru care pledează *Leviathanul*⁵ și proiectul

³ Oana Șerban, „Alternative ale auto-determinării subiectului estetic în modernitate: autonomie, criticism și (inter)subiectivitate”, în *Rev. filos.*, LXIV, 4, p. 515–530, București, 2017, p. 517.

⁴ *Ibidem*, p. 518.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviathanul* (cu precădere părțile I–III), în E.-M. Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași, Editura Polirom, 2001, pp. 17–116;

democratic din paginile *Discursului asupra inegalității dintre oameni*⁶ și ale *Contractului social*⁷ pot explica diferențele unor reflexe de mentalitate ale societăților constitutive Europei moderne.

II. Subiectul politic ca emergență a binomului stare naturală – stare contractuală

Maniera în care gândim determinațiile subiectului politic ca figură a individului surprins în termenii contractului social depind fundamental de accețiunea acordată stării naturale și de forma în care considerăm că o anumită formulă a contractului social satisface neajunsurile acesteia. Generic, starea naturală este desemnată ca un experiment mental⁸, ipotetic, prin care se suspendă cadrele legislative și axiologice ale societății și orice formă de guvernare, în încercarea de a dobândi premisele pentru care cărmuirea colectivă a indivizilor se instituie ca necesitate, prelucrând obligațiile naturale ale acestora.

În privința distincțiilor de ordinul istoriei ideilor, se disting două tradiții istorice ale determinării contractului social, cea de factură anglo-saxonă, inițiată de Hobbes și continuată semnificativ de Locke, în forma unei critici radicale, privind determinările stării de natură, respectiv cea de sorginte franceză, cu iz enciclopedist, predominant liberală, în formele ei timpurii, deschisă de Montaigne, Rousseau și completată de Voltaire și Diderot⁹. Ceea ce am numit, mai sus, paradigma anglo-saxonă, respectiv paradigmă franceză iluminist-enciclopedistă a contractului social, avansează două perspective diferite asupra rolului pe care *rațiunea și pasiunile* individului îl joacă în constituirea societății moderne, având ca punct de intersecție filosofia lockeană.

Pentru a reconstitui tabloul succesiunii epocale a principalelor paradigme ale contractului social se impun câteva delimitări. Hobbes pleacă de la scenariul unei neîncrederi mutuale între indivizi, care recurg la contractul social ca formă a garantării securității lor, asumând că starea naturală este o stare de conflict mutual generalizat, extins de la indivizi la state, așadar de război al tuturor împotriva tuturor (*bellum omnium contra omnes*). Absența autorității civile comune, care

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958. Citatele inserate în acest articol sunt extrase din ediția din 1958 a *Discursului...*, însă pentru acuratețea sensurilor și a exprimării am consultat și traducerea cuprinsă într-o ediție mai recentă: Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. Codruța-Ioana Ivanciuc, Best Publishing, 2001.

⁷ A se vedea Jean-Jacques Rousseau, *Despre contractul social sau principiile dreptului politic*, București, Editura Nemira, 2008.

⁸ A se consulta Emanuel-Mihail Socaciu, „Starea naturală ca experiment mental”, în E. Socaciu (ed.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași, Editura Polirom, 2001.

⁹ A se consulta Robert Zaretsky, John T. Scott, *The Philosophers's Quarell. Rousseau, Hume and the Limits of Human Understanding*, Yale University Press, 2009, p. 9.

instituie supunerea, este suplinită din perspectiva hobbesiană de exercițiul pasiunilor, *teama de moarte* distingându-se, cu precădere, ca sursa fundamentală a recuperării ordinii sociale și a garantării securității persoanelor și posesiunilor. Alternativa propusă de Locke constă în postularea stării naturale ca fiind una de perfectă *libertate*, premisă împărtășită de Rousseau care, alături de Montesquieu¹⁰, reproșează poziției hobbesiene inconsistența de a fi operat cu predicate morale negative în determinarea firii umane egoiste, corupte, „rele” în stadiul pre-politic, unde absența cunoașterii și a experienței morale nu se cristalizaseră încă pentru a face posibilă înțelegerea predicatelor în mod corespunzător. Mai exact, reproșul adus de Rousseau lui Hobbes este acela că „a inclus fără rost în grija pentru conservare a omului sălbatic nevoia de a satisface o mulțime de posesiuni care sunt produsul societății și care a făcut necesară existența legilor”¹¹. De aceea, proiectul contractului social expus în *Leviathanul* lui Hobbes (unul dintre cei care s-au grăbit să spună că e nevoie de societate pentru a îmblânzi oamenii, după formula lui Rousseau), reprezintă borna zero a teoriilor moderne despre dreptul natural și contractul social, față de care se vor detașa, pe rând, Locke și partizanii Iluminismului (Rousseau, Diderot, Voltaire). Pe de altă parte, afinitatea continuatorilor contractului social mai degrabă pentru teoria lui Locke se justifică prin prelucrarea *cârmuirii civile* ca posibilitate de a garanta și securiza *proprietatea privată*, pornind de la o stare pre-politică armonioasă, de egalitate, și, implicit, de a controla *nedreptatea* survenită din inegalitățile sociale. De pildă, nu de puține ori, Rousseau citează principiul expus în *Al doilea tratat de guvernare*, potrivit căruia *nu poate exista nedreptate unde nu există proprietate*, tot așa cum „unde nu există lege, nu există libertate”¹². La limită, această asumție s-a tradus, în evoluția ei istorică, în termenii instituirii proprietății private ca sursă a răului social, premisă care a impulsionat fie dezbateră inegalității sociale ca sursă a inegalității naturale, deci a talentelor disproporționate ale indivizilor, prelucrate diferit, după muncă, educație etc.¹³, fie dezvoltarea proiectului societății comuniste, în grila marxistă.

Emergența subiectului politic din raportul dintre starea naturală și starea contractuală vizează însă contrastul dintre rațiune și pasiune ca fiind constitutiv subiectului. Vom vedea în cele ce urmează că prin ipoteza unei corespondențe între

¹⁰ În acest sens, Montesquieu reia interogațiile asupra mizelor discursului hobbesian: „Dacă războiul nu este starea naturală a oamenilor, atunci de ce, întreabă Hobbes, umblă ei mereu înarmați și își încuie casele? Dar nu se bagă de seamă că li se atribuie oamenilor dinaintea constituirii societăților ceea ce nu poate apărea la ei decât după această constituire, care îi face să găsească motive de a se ataca unii pe alții și de a se apăra” (Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. I și II, trad. Armand Roșu, București, Editura Științifică, 1994: partea I, cartea I, p. 14).

¹¹ J. J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958, p. 81.

¹² J. Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, București, Editura Nemira, 1999, Cap. VI, §57, p. 86.

¹³ „Acei a căror avere sau ale căror talente erau mai puțin disproporționate și care se îndepărtaseră cel mai puțin de starea de natură au păstrat în comun administrarea supremă și au format o democrație”. (Rousseau, *Discurs...*, p. 149).

facultăți inferioare ale rațiunii și pasiunii se dezvoltă naturalismul, mecanicismul și realismul politic ca direcții de determinare a subiectului politic. Din acest punct de vedere, perspectivele lui Hobbes și ale lui Rousseau sunt cele mai potrivite pentru a expune acest acord. Legile naturii funcționează pentru Hobbes după dictatele rațiunii, căreia cunoașterea umană îi datorează tot atât de mult cât datorează și pasiunilor, după completarea lui Rousseau, recunoscute pentru meritul de a stimula curiozitatea indivizilor, animarea dorințelor lor și, implicit, progresul în ordinea achizițiilor epistemologice.

II. 1. *Raționalism și anti-raționalism în determinarea „stării naturale” ca experiment mental*

Se deschid astfel două direcții generale de interpretare a stării naturale: cea *raționalistă*, respectiv cea *antiraționalistă*. *Leviathanul* lui Hobbes debutează într-o manieră care recuperează mizele demersului cartezian din *Discurs*, extinzându-le: „natura i-a făcut pe oameni atât de egali în privința facultăților trupului și ale minții”¹⁴, egalitate în virtutea căreia problema conservării va fi tratată similar de către toți indivizii, garantându-și securizarea vieții (chiar și prin resursele violenței). Pe același calapod, Montesquieu va argumenta că starea naturală este o stare de slăbiciune unanim asumată de indivizi, de aceea, violența nu va fi posibilă niciodată într-un scenariu pre-politic, întrucât fiecare se consideră mai slab decât celălalt și, în consecință, nu va deschide niciodată conflictul cu acesta, din frica de învingere – ipoteză întâlnită, altminteri, și în scrierile lui Cumberland și Pufendorf. Abia prin lege, va observa Montesquieu, ipoteza conflictului devine viabilă, întrucât aceasta aduce indivizii pe o poziție egală, combativă. Hobbesian însă, starea naturală exclude noțiuni precum cele de *dreptate/nedreptate*, *corect/incorect*, fiind lipsită de lege. Hobbes amintește, în acest sens, că „dreptatea și nedreptatea nu sunt facultăți ale trupului și ale minții”, ci rezultatul unor raporturi între indivizi postulate în cadrul societății. La antipod, Rousseau va porni de la premisa potrivit căreia se pot distinge două tipuri de inegalitate, cea naturală sau fizică¹⁵ (semnalată prin deosebirile de sănătate, vârstă, putere fizică și calități ale spiritului), respectiv cea morală sau politică¹⁶ (de tip convențional, autorizată prin consimțământul indivizilor). În cele două tipuri de argumente, plecând de la premise diferite, una postulând egalitatea, cealaltă inegalitatea, se obțin concluzii similare doar în sensul în care starea naturală trebuie supusă legii, cu deosebirea că dacă Hobbes va dezvolta atât starea naturală cât și contractualismul pe temeiurile raționalismului, naturalismului, mecanicismului și realismului politic, Rousseau va prelucra figura „omului natural” în termenii antiraționalismului.

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathanul*, cap. XIII. „Despre condiția naturală a omenirii, în ceea ce privește fericirea și mizeria ei”, §1, în E. Socaciu, *Filosofia politică...*, ed. cit., p. 37.

¹⁵ A se consulta Rousseau, *Discurs asupra inegalității...*, p. 75.

¹⁶ *Ibidem*.

Instituind diferența metodologică între dreptul natural (*jus naturale*) și legea naturală (*lex naturalis*), Hobbes argumentează că în starea naturală, libertatea individuală va îngădui indivizilor folosirea puterii pentru conservarea naturii lor, „conform judecăților și rațiunii”¹⁷, așadar acționând pozitiv, respectând totodată legea naturală ca regulă care interzice prejudicierea vieții, deci printr-un demers negativ. La polul opus, păstrând rolul legii de a supune natura și al dreptului de a tempera violența dintre indivizi, Rousseau acuză contractualismul în termenii unei soluții de compromis: „poporul a cumpărat o liniște imaginară cu prețul unei fericiri reale”. Observația lui Rousseau, din prima parte a Discursului – „îndrăznesc să afirm că starea de gândire e una contra naturii”¹⁸ – se concretizează însă în forma unui antiraționalism precaut: el servește, pe de o parte, pentru a semnala că deși sub apanajul rațiunii indivizii au dezvoltat societatea, în natura progresului se află decadența, manifestă în toate tipurile de rău care determină nefericirea, pe de altă parte, pentru a satisface exigențele psihologismului senzualist specific gândirii rousseauiste. În această ultimă privință, argumentul lui Rousseau se constituie în manieră similară celor expuse de Diderot, în *Cugetări filosofice*, sau de Condilliac, în *Tratat despre senzații*, care conchid, în urma tradiției senzualiste, că dezvoltarea facultăților noastre este rezultatul exclusiv al nevoilor, plăcerilor și durerilor individului. Vom stăruii asupra acestor observații pentru a face mai evident contrastul cu gândirea hobbesiană și pentru a extrage, din acesta, câteva determinații ale subiectului politic.

II.2. Despre „facultățile subiectului politic” prin recurs la naturalismul, mecanicismul și realismul politic

Rousseau operează în *Discurs asupra inegalității* cu trei figuri ale individului, „omul fizic”, „metafizic” și „moral”. Aceste trei posibilități de a privi individul pot fi interpretate ca stadii ale concretizării subiectului politic, într-o suită de secvențe specifice trecerii de la starea naturală la cea civilă. Prelucrând teza carteziană a mecanicismului, potrivit căreia animalele se prezintă sub forma unei „mașini ingenioase”¹⁹ orchestrate de natură („care i-a dat simțuri pentru a se pune în mișcare întocmai ca un ceasornic care s-ar putea întoarce singur, și pentru a se apăra”²⁰) Rousseau vede „în mașina umană exact același lucru, cu deosebire că, pe când la animale natura singură face totul, omul ia parte și el la acțiunile sale în calitate de factor liber”²¹. Antiraționalismul trebuie citit în lumina respingerii tezei carteziene care atestă opoziția dintre rațiune și simțuri: în locul acestei distincții, avansând materialismul mecanicist („mecanismul simțurilor și formarea ideilor se

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathanul*, cap. XIV. „Despre prima și despre cea de-a doua lege naturală, și despre contracte”, §1, în E. Socaciu, *Filosofia politică...*, ed. cit., p. 42.

¹⁸ Rousseau, *Discurs asupra inegalității...*, ed. cit., p. 84.

¹⁹ *Ibidem*, p. 87.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, pp. 87–88.

explică prin simțuri”²²) Rousseau discută o facultate umană specifică individului, „facultatea de a se perfecționa”, care „le dezvoltă treptat și pe celelalte”²³. Această facultate care îi îngăduie lui Rousseau să propună istoria omului ca specie, devine specifică stării de natură în care „intelectul datorează mult pasiunilor”, tot așa cum „ele datorează mult intelectului”²⁴ – a recunoaște însă originea pasiunilor în nevoi înseamnă a pune materialismul la lucru ca ceea ce stimulează cunoașterea pentru că există o dorință a individului de „a se bucura de pe urma ei”.

Rousseau aplică ipoteza acestei facultăți asupra unei abstracții metafizice, caracteristică stării naturale și originii a ceea ce enunțăm în calitate de subiect politic: omul izolat este specific acestei stări inițiale, în care ceea ce Ferry vedea drept un stadiu al epurării subiectului de toate prejudecățile și cunoștințele politice funcționează perfect la Rousseau în termenii unei *tabula rasa*, starea naturală aparținând unui individ redus la nevoile sale primare, lipsit de limbaj, imposibil de plasat în relații morale sau îndatoriri cu un altul, fără niciun temei sau accepție asupra viciilor, virtuților, dar preocupat de conservarea lui. Starea naturală, primitivă, se constituie, rousseauist, ca stare de progres, însă, mult mai important este faptul că ea valorifică „două principii anterioare rațiunii”, specifice dreptului natural: *iubirea de sine și mila*, sau, după cum le explică autorul *Discursului*, „un principiu care ne face să fim puternic interesați în bunăstarea și conservarea noastră și altul care inspiră o repulsie naturală în fața pieirii sau suferințelor oricărei ființe simțitoare”²⁵. Starea civilă se va constitui ca „dezvoltare a rațiunii și înăbușire a naturii”, devenindu-i specifică principiul sociabilității, ca pereche a corespondenței cu principiul perfectibilității²⁶ din ordinea naturală. Același demers de suspendare a legitimității puterii și de reconstrucție a ei funcționează la Hobbes ca reducere a subiectului politic la o stare originară, în care fie caută și urmărește pacea, fie fructifică toate avantajele războiului pentru conservarea vieții sale, potrivit primelor două legi naturale, cu mențiunea că în scenariul hobbesian indivizilor nu le revine o stare de izolare, ci de contact permanent, în care „se recunosc unul pe celălalt ca egalul lor prin natură”²⁷. Această ipoteză, deși ne procură toate elementele pentru a gândi subiectul politic și după formula subiectivității și a intersubiectivității, a raportării la un altul, va fi explorată pentru moment doar din perspectiva semnificațiilor ei pentru felul în care rațiunea și pasiunile individului sunt puse la lucru în starea naturală.

După tiparele *naturalismului*, instinctele atribuie figura individului uman în proximitatea animalelor, distanțându-se de acestea prin uzul rațiunii. *Mecanicismul* presupune însă ca obiectele corporale să fie percepute printr-o

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 89.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, pp. 72–73.

²⁶ *Ibidem*, p. 115.

²⁷ A se vedea Th. Hobbes, *Leviathanul*, Legea IX.

anumită mecanică, ceea ce în *Leviathan* corespunde analogiei dintre organizarea albinelor, ca ființe vii, sociabile, și indivizi, care atribuie statului figura unui mecanism social similar. Abia prin analiza unor „pasiuni” precum egoismul, vanitatea, competiția, ura, Hobbes argumentează, în termenii *realismului politic*, că organizarea spontană și ordonată a albinelor face imposibilă găsirea unui corespondent „natural” în societatea civilă, în care agregarea indivizilor să se producă natural, punând la lucru o logică de tip comunitar care să nu contravină valorilor și intereselor individuale ale părților. De aceea, starea naturală survine, în exercițiul mintal al suprimării oricărei ordini sociale și al distanțării subiectului de orice prejudecăți politice, ca un acord cu ipoteza realismului politic, în vreme ce contractul social are rolul de a procura indivizilor societatea ca mecanism care satisface rațiunea comună în termenii puterii convenționale. Din rațiunile metodologice ale naturalismului, mecanicismului și realismului, suntem obligați să operăm în lectura *Leviathanului* cu o constrângere, și anume „asumarea presupunerii implauzibile a izolării originare a oamenilor: conceperea omenerii originare ca multitudine naturală de Robinsoni era condiția recunoașterii progresului făcut de societatea civilă și a convenabilității făcute pentru pacea civilă (acceptarea absolutismului)”²⁸. Cu alte cuvinte, pasiunile sunt cele care catalizează naturalismul și realismul, în vreme ce uzul rațiunii este cel care face transferul de putere de la starea naturală la starea civilă în termenii convenționalismului. Într-o grilă alternativă de lectură, cea rousseauistă, concurența și rivalitatea, opoziția de interese și oportunismul²⁹, altminteri elemente hobbesiene defînitorii stării de natură, defînesc starea civilă, ca efecte ale instituirii proprietății private și implicit inegalității dintre indivizi.

III. Subiectul politic în relație cu alteritatea

Simplele noțiuni de egalitate și inegalitate reflectă, de fapt, o manieră de a pune subiectul politic în relație cu un altul cu care împărtășește ceea ce le este specific în mod natural (uzul rațiunii, al forței, evoluția pasiunilor) sau de care se delimitează prin forma unei proprietăți. Celălalt face posibilă diferența dintre „al meu” și „al tău”, revendicări imposibil de susținut în scenariul stării naturale.

Vom păstra diferența dintre interpretarea hobbesiană și cea rousseauistă pentru a exemplifica maniera în care a situa indivizii unul în proximitatea celuilalt instituie nu doar o anumită manieră de a gândi problema subiectivității în starea naturală prin prisma pasiunilor, ci și o dezvoltare a acestei ipoteze către posibilitatea de a gândi subiectivitatea în starea civilă prin prisma *proprietății*, ca manieră de individualizare și diferențiere față de un altul.

²⁸ A se vedea A.P. Iliescu, „Individualismul lui Thomas Hobbes”, în Emanuel-Mihail Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași, Editura Polirom, 2001, 140–154, p. 153.

²⁹ A se consulta Rousseau, *op. cit.*, p. 133.

Cele două cuvinte, „al tău și al meu”³⁰, rezultă în termenii lui Rousseau ca un reflex de punere în scenă a asocierilor libere ale oamenilor, prin care obțineau avantaje fără forță directă. Faptul că îndeobște comoditățile sunt anexate nevoilor și că „durerea de a nu le avea a devenit mai mare decât plăcerea de a le avea”³¹ a determinat indivizii să își reunească aptitudinile și capacitățile în îndeplinirea unor eforturi care le asigură satisfacerea nevoilor primare și, într-o manieră pre-politică, primele forme de diviziune a muncii în obținerea hranei, a adăpostului, ca o conlucrare în jurul „unui fel de proprietate”³², semnalează Rousseau, ceea ce nu este decât proprietatea privată fără bază juridică, așa cum se constituie în starea naturală. Aducând indivizii unul în apropierea celuilalt, „fiecare începe să îi privească pe ceilalți și vrea să fie privit”³³, în virtutea talentelor lor și a manierei în care dezvoltarea unor pasiuni devin criterii de instituire a diferenței față de un altul și, totodată, a recunoașterii nevoii de a-l avea pe Celălalt în proximitatea ta. Poate că această secvență expusă de Rousseau servește ca o primă manieră de a gândi subiectivitatea în starea naturală, în care „stima publică”, ca prețuire universală a talentelor și recunoaștere a lor, deschide primul pas spre inegalitate. Dreptul de a fi stimat se constituie prin prelucrarea diferențelor dintre *a fi* și *a părea*³⁴, însă odată ce talentul individual devine sursa obținerii proprietății private, al unui al meu, diferit cantitativ și calitativ de al tău, acesta se constituie și ca diferență între ceea ce Fromm, mai târziu, într-o critică la adresa marxismului, postulează între *a fi* și *a avea*. Cu alte cuvinte, *inegalitatea naturală* se dezvoltă odată cu *inegalitatea de combinație* (mixarea schimburilor produselor obținute prin punerea la lucru a talentelor individuale), argument pe care Rousseau îl aplică în explicarea faptului că originea formelor de guvernare stă în inegalitățile naturale și implicit materiale, dintre indivizi la un anumit moment. De aceea, monarhia reprezintă forma de guvernare preferată de clasa indivizilor virtuoși și bogați, aristocrații figura indivizilor egali între ei în termenii bunăstării, iar democrația se consumă ca rezultatul unei societăți în care indivizii cultivă averi și talente disproporționate³⁵.

Progresul inegalității, care face trecerea de la starea naturală la starea civilă, revendică astfel statornicirea legii și a dreptului de proprietate, distingând, după formula lui Rousseau, între „săraci și bogați”, instituirea magistraturii, ca posibilitate de judecare a „celor slabi și a celor puternici”, precum și determinarea puterii legitime ca putere arbitrară. De aici, aprecierea rousseauistă a omului sociabil ca „cel care trăiește în afara sa”³⁶ capătă sens: el este de fiecare dată redus la unul dintre

³⁰ *Ibidem*, p. 109.

³¹ *Ibidem*, p. 110.

³² *Ibidem*, p. 123.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Observăm că în starea naturală *a fi* și *a părea* sunt elementele care premerg dominantelor contractului social, *a fi* și *a avea*, după formula lui Fromm (A se consulta Erich Fromm, *To Have or To Be*, London and New York, Continuum, 2008).

³⁵ Rousseau, *op. cit.*, p. 149.

³⁶ *Ibidem*, p. 147.

termenii unei inegalități care are sens numai prin raportarea la un altul. Reglementarea proprietății private, ca ceea ce este în afara subiectului dar se concretizează ca o parte a acestuia (ca scoaterea obiectelor din starea naturală, prin muncă individuală) reflectă și în scenariul hobbesian, anterior celui rousseauist, posibilitatea de a o privi ca pe o formă de determinare a raporturilor interindividuale și, implicit, de gândire a intersubiectivității.

Pacea este nu doar forma prin care individul se mulțumește cu atâta libertate față de oameni câtă ar acorda față de el însuși, ci și respectarea unei legi naturale care impune a-l privi pe celălalt ca fiind figura celui iertat, în măsura în care cere „căința” pentru „ofensele aduse” și împărtășește alături de indivizi „grija față de viitor”, adică evoluția societății civile. Starea contractuală pleacă, așadar, de la un acord al subiecților, unul benevol, însă mutual: „omul să fie dispus, atunci când sunt și alții, și în măsura în care crede că e necesar, pentru pace și pentru propria apărare, să renunțe la acest drept asupra tuturor lucrurilor și să se mulțumească cu atâta libertate față de alți oameni câtă libertate le-ar acorda lor față de el însuși”³⁷. Afinitatea pentru recuperarea alterității în starea naturală, ceea ce face posibil sensul societății civile ca *res publica*, așadar ca preocupare comună, împărtășită, se observă în gândirea hobbesiană și în formula de enunțare a drepturilor, mai cu seamă în cele referitoare la înstrăinarea drepturilor („a te lipsi de libertatea de a-l împiedica pe altul să beneficieze de proprietatea lui”³⁸) prin renunțare (posesorul fiind indiferent la persoana care primește beneficiile, așadar nerecurgând la o alteritate concretă) sau prin transfer (beneficiul este încredințat unor persoane particulare). Atât în lectura lui Hobbes cât și a lui Rousseau, intersubiectivitatea este postulată ca un raport de forțe: celălalt este cel supus, cel guvernat, un alt posesor, un adversar, un altul care este investit sau nu cu încredere.

Două linii de abordare a subiectului politic se desprind din această scurtă analiză: cea de determinare a lui ca figură a individului – ca „supus”, ca „guvernator”, ca „figură de rezistență” în fața puterii, ca persoană „naturală” sau „civilă”, respectiv cea de determinare a subiectului politic ca figură a acordului comun, a voințelor individuale rostite colectiv, printr-un pact universal, care poate fi de *supunere*, după lectura hobbesiană, sau de *asociere*, după cea rousseauistă.

III.1. Subiectul politic ca persoană (naturală / civilă)

Un caz aparte în acești termeni este reprezentat de *Leviathanul* lui Hobbes, ca demers de observare a constituirii umanității prin tranziția de la starea naturală la cea civilă. Zarka discută despre o procedură, o metodă impersonală de lecturare a *Leviathanului*: e vorba despre cea care instituie diferența dintre persoană naturală și persoană civilă. Potrivit lui Zarka, individul ca persoană naturală este, prin definiție, o persoană particulară sau alta, aleasă arbitrar, tot așa cum autoritatea stă

³⁷ Th. Hobbes, *Leviathanul*, cap. XIV, §5, p. 43.

³⁸ *Ibidem*, cap. XIV, §6, p. 43.

într-o persoană civilă particulară sau alta, adică, „omul natural nu are nici un chip, așa cum autoritatea politică nu are niciun nume”³⁹. E o manieră de a citi statul pornind de la relația individului cu propriul sine, însă într-o formă diferită de chipurile istorice expuse de Machiavelli, de pildă. Machiavelli pune individualul de fiecare dată în legătură cu un set de condiții temporale, spațiale, relații de putere și ocurențe: *fortuna* și *virtu* sunt elemente singulare care atestă succesul sau eșecul principelui⁴⁰. Puterea este nominală pentru Machiavelli: Alexandru cel Mare, Francesco Sforza, Cezare Borgia. „Puterea, pentru Hobbes, este, dimpotrivă, semnificată de o persoană civilă lipsită de nume”⁴¹.

La întrebarea ce este subiectul politic, pornind de la filosofia lui Hobbes, vom răspunde că subiectul este întotdeauna supus, obligat, sau, după cum observă Zarka, nu e un actor în politică, singurul actor este guvernatorul. Suprimă orice figură a individului ca subiect politic pentru a conferi statusul subiectului politic numai persoanei civile care deține puterea, autoritatea.

III.2. *Subiectul politic ca supus și guvernatorul ca singur actor politic*

Capitolul XXI al Leviathanului, despre așa-numita libertate a subiecților, *De libertate civicum*, apare mai clar formularea. Sintagma are la bază o structură contradictorie: *libertatea supușilor*. Libertatea civilă este definită în opoziție cu obligațiile civile – legile civile, „lanțuri artificiale”. Astfel, trebuie investigate clasele de acțiuni în care subiectul este lăsat să facă ceea ce rațiunea îi dictează sau nu, rămânând încă supus puterii politice: prima clasă este cea a libertății corporale (individual nu e sclav, nu e întemnițat); a doua clasă este reprezentată de acțiunile care nu au fost încă făcute obiectul legilor, adică elemente în privința cărora autoritatea a rămas tăcută, iar subiectul este liber să procedeze după cum îi dictează voința: a cumpăra, a vinde, a a educa etc.

Înțelegem din acest context că libertatea subiecților nu limitează libertatea autorității în niciun fel, dar că ea nu este nici libertatea commonwealth-ului, nici a statului: „fiecare commonwealth, nu fiecare individ, are o libertate absolută, de a face ceea ce rațiunea îi dictează pentru bunăstarea sa”. Termenii guvernării se discută în funcție de trei variabile care instituie diferite figuri ale subiectului politic ca: supus voluntar (*voluntary submission*), supus forțat (*forced submission*) și suveran. Ele pot fi interpretate ca trei figuri specifice unui dominium, în termenii familiei, instituțiilor și achizițiilor. De aici decurg trei modele ale guvernării. Primul model este determinat de familie, ca primă celulă socială, prelucrează

³⁹ A se consulta Yves-Charles Zarka, *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburgh University Press, 1995, p. 177.

⁴⁰ A se consulta N. Machiavelli, *Principele*, Editura Mondero, 1999, capitolul VII, pp. 28–34; N. Machiavelli, *The Chief Works and Others*, A. Gilbert (trans.), 3 vols., Durham, Duke University Press, 1965, pp. 60–65, 407–408; Yves-Charles Zarka, *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburgh University Press, 1995, p. 20.

⁴¹ Zarka, *op. cit.*, p. 20.

libertatea paternă ca formă care implică guvernarea provizorie asupra subiectului până la dobândirea maturizării/judecării sale (aspect asupra căruia consimte Grotius, ca reprezentant al dreptului natural, dar pe care îl regăsim și în scrierile lui Rousseau, cu precădere în cele de tip pedagogic). Pentru Hobbes, modelul libertății paterne presupune supunere absolută⁴². Al doilea model este acela al guvernării despotice, din relația stăpân – sclav, care se extinde la nivelul commonwealth-ului. Sclavul ca subiect privat de libertate corporală este eliberat de orice datorie și obligație față de stăpân, fiind în imposibilitatea de a le îndeplini: poate să își exercite cel mult dreptul natural de a-și apăra viața, fugind sau ucigându-și stăpânul. Grotius prelucra această idee în termenii servituții perfecte, în care sclavul îndeplinește servicii pentru asigurarea necesităților vieții, mâncare, adăpost, etc. cu mențiunea că puterea nu se extinde și asupra copiilor sclavului, ceea ce pentru Hobbes nu se poate întâmpla, potrivit conchiderilor din *Elements of Law*: „copiii servitorilor sunt bunurile stăpânului in perpetuum”. Al treilea model este desemnat în *Elements of Law* ca ofertă voluntară de supunere: *voluntary offer of subjection*. Aici, investirea voințelor tuturor subiecților individuali în voința unei autorități nu înseamnă decât că singurul actor politic viabil este cel care guvernează – prin transferul dreptului de a folosi puterea – *jus utendi*. E un fel de relație similară celei dintre *autor* și *actor*, după cum se anunță în Leviathanul. Subiecții nu pot schimba forma de guvernare, înlătura guvernatorul din termenii puterii, protesta împotriva instituției autorității, denunța acțiunile lui ca injuste. Ori de câte ori un subiect intră în contradicție sau se opune voinței suveranului el intră în contradicție cu sine, pentru că este cel care l-a autorizat în numele păcii și securității publice. Instituind suveranul ca singurul actor, subiecții se privează de statusul subiectului politic acțional.

III. 3. Subiectul politic ca cetățean

Există o tradiție în filosofia politică de a numi cetățenii prin recurs la noțiunile de libertate și participare. Bodin, de pildă, rescrie această ecuație a subiectului politic prin diferența noțiunilor de subiect, cetățean și străin. Pentru Bodin cetățeanul este *le franc-sujet tenant de la souveraineté d'autrui*⁴³. Pentru el, chiar dacă orice cetățean este un subiect al republicii, nu orice subiect este un cetățean. Un cetățean este un subiect liber, care este numit subiect numai pentru că libertatea lui este parțial deturnată de un suveran. Hobbes modifică accepțiunea asupra cetățeniei: termenul e absent din *Elements of Law* și apare de doar trei ori, în cadrul unor ocurențe marginale, în *Leviathanul*. Apare preponderent în capitolul V, *De cive*, în care suveranitatea este definită prin formula *summa potestas, summa*

⁴² A se consulta Rousseau, *Discurs...*, ed. cit., p. 142.

⁴³ Jean Bodin, *Exposé du droit universel = Juris universi distributio*, trans. Lucien Jerphagnon, Paris, PUF, 1985, pp. 16 and 17. Pentru o perspectivă asupra raporturilor dintre indivizi în cadrul commonwealth-ului, a se consulta Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, abridged and trans. M. J. Tooley, Oxford, Blackwell, 1967.

*imperium*⁴⁴. Hobbes continuă spunând că există două tipuri de commonwealth: „cel natural, ca formulă paternă, despotică, și cel prin creație, adică politic. În primul, Lordul strânge cetățenii la sine și, prin voința lui, în cel de-al doilea, cetățeanul impune Lordul prin deciziile sale, indiferent că el va fi reprezentat de un singur om sau de un grup care deține puterea suverană”. Cetățeanul este figura subiectului care nu mai este liber, ci e supus unui *dominus*.

IV. Subiectul politic ca formă de rezistență

Capitolul XXI al *Leviathanului* ne dezvăluie această figură distinctă a subiectului politic. Cele două libertăți pomenite anterior, cea corporală și cea prin absența regulilor civile sunt negative, prima este definită prin absența obstacolelor externe, a doua prin caracterul tacit al legilor. Poate fi cu puțință o libertate pozitivă? Apare în momentul în care Hobbes enunță adevărata libertate a subiecților, prin posibilitatea de a impune refuzul în fața autorității – *the liberty to disobey, the liberty to refuse*⁴⁵. Neascultarea și refuzul sunt, de fapt, efecte pozitive ale libertății și dreptului de a rezista, pornind de la caracterul convenției sociale. Există un drept care nu poate fi obiectul unui transfer, și acela este dreptul de a rezista. După Grotius, e un drept subiectiv, indiferent că este contextualizat în starea naturală sau în statul civil. Renunțarea la acest drept contravine naturii. Mai apoi, e un drept inalienabil. Alienarea acestui drept ar contraveni rațiunii (ar însemna plasarea obiectului voinței în contradicție cu cauza care îl guvernează). În ultimul rând, fiind inalienabil, nu e un drept care se transferă monarhului la încheierea convenției sociale. E parte a unui drept natural pe care individul îl păstrează în stat, chiar și atunci când pare că a renunțat la tot. Abia acum, dreptul de a rezista devine libertatea de a nu asculta sau de a refuza. E un drept care nu limitează puterea suveranului, dar care lasă individului posibilitatea de a fi în conflict cu acesta.

V. Subiectul politic ca individ liber și marcă a voinței generale

Subiectul politic poate fi tratat și ca expresie a generalizării binelui individual. Această determinare, specifică proiectului filosofic rousseauist, expune voința generală ca expresie a binelui comun: tensiunea dintre voința particulară, a fiecărui individ în parte, și cea generală, ca acord sau formă a simțului comun care pune indivizii într-o comunicabilitate de tip politic a așteptărilor, nevoilor și datoriilor lor, nu presupune anularea libertății individuale. Voința generală⁴⁶, nonarbitrară, reflectă

⁴⁴ Zarka, *op.cit.*, p. 147.

⁴⁵ A se vedea Susanne Sreedhar, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 58.

⁴⁶ J.J. Rousseau, *Despre contractul social*, ed. cit., p. 166.

ori de câte ori este asumată ca formă a obedienței indivizilor față de un acord general, comun, un act de libertate: individul este tot atât de liber în starea naturală pe cât este și în starea civilă, pentru că adeziunea lui la o comunitate este gestul reflex al libertății de a fi alături de un altul, de a făgădui respectarea obligațiilor lor indiferent de plăcerea sau neplăcerea pe care aceasta le-o procură.

În acest discurs, un statut specific îl are amendarea rousseauistă a „înstrăinării libertății”, care prelucrează diferența dintre libertatea naturală și cea convențională. Înstrăinarea, ca „alienation”⁴⁷, comportă un sens juridic în secolul XVIII: la bază, aceasta semnifică transferul formal al unei proprietăți. De aceea, înstrăinarea libertății este asumată de către Rousseau ca „un act prin care supușii își donează persoanele lor”: nu doar că ea contravine prin excelență dreptului natural, ci mai mult decât atât, nu poate fi făcută decât în nume propriu, fără posibilitatea de a o face coextensivă și altor indivizi. În acest sens, copiii unui sclav nu pot fi considerați supuși, sclavi, la rândul lor (argument discutabil în epocă, dat fiind că aparțin părinților care și-au înstrăinat libertatea, prin sclavie, ca vindere pentru subzistență). Observația rousseauistă asupra alienării și sensurilor ei este importantă în virtutea delimitării tendințelor de a supune o mulțime cu exercițiul politic al guvernării unei societăți. Înlăturând pactul de supunere hobbesian și păstrând doar formula pactului de asociere, Rousseau consideră că natura contractului social constă într-o „formă de asociere care apără și protejează cu toată forța comună persoana și lucrurile oricărui asociat și prin care fiecare, unindu-se cu toți, nu ascultă totuși decât de el însuși și rămâne la fel de liber ca înainte”⁴⁸. Libertatea naturală își va regăsi astfel limitele în puterea individului, în vreme ce libertatea civilă va fi măsurată prin limitele voinței generale. Efectul imediat al acestor delimitări care țin de instituirea subiectului politic ca marcă a voinței generale va fi acela că indivizii devin nu posesori (posesia fiind un efect al forței și o expresie tributară exercitării dreptului primului ocupant) ci proprietari (deținători ai unor titluri pozitive).

VI. Subiectul politic ca rezultat al exponent al societății de clasă

Contrastul dintre Școala Dreptului Natural și promotorii contractului social are ca punct de plecare un orizont de determinare a legilor cu care operăm în spațiul social, influențat de principii matematice, ceea ce, la limită, reflectă o tendință a întregii filosofii moderne, către *sistematizare* și *matematizare*. Grotius asumă consecința acesteia din urmă ca fiind deschiderea unui interval de trecere de

⁴⁷ Operând diferența între cazul în care un particular, respectiv un popor își înstrăinează libertatea, Rousseau atrage atenția asupra faptului că nuanțele implicate țin de sensul primar al termenului de alienare, înstrăinare, adică vindere sau donare. „Înstrăinarea înseamnă a dona sau a vinde. Or, un om care se transformă în sclavul altuia nu se donează, ci se vinde, cel puțin pentru a-și asigura subzistența. (...)” Rousseau, *Despre contractul social...*, ed. cit, p. 54.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

la actualitate la posibilitate: ceea ce legea câștigă în identitate, cu necesitate pierde în realitate. Tratarea matematică a legii dezvoltă Școala Dreptului Natural sub rezerva ipotezei că în mod similar relației dintre numere, care implică un adevăr necesar și universal care nu poate fi afectat prin nicio intervenție naturală sau umană, temeiul legii va trebui recunoscut ca fiind independent de orice acțiune arbitrară, atât a planului profan, cât și a celui divin. Marea „provocare” a dreptului natural, așa cum o enunță Cassirer, a fost aceea de a detașa temeiul legii de discursul teologic și de forma aparatului de stat, înțelegând că atât legile matematice cât și legile civile au puterea de a arăta în mod adecvat *autonomia și spontaneitatea intelectului*. Astfel, Grotius enunță legea naturală ca fiind *validă indiferent de existența lui Dumnezeu*, aspect care se deplasează, în modernitate, de sub tutela obiectivului cartezian de a fi demonstrat cu certitudine argumentul ontologic, spre impulsul protestant de a sustrage individul de sub doctrina predestinării și a dependenței imuabile de intervenția lui Dumnezeu în toate aspectele vieții sale cotidiene. Dreptul natural este cel care asumă legea stând pentru rațiune – *stat pro ratione voluntas* – detașând-o de două figuri ale „omnipotenței” unor entități anterioare pactului de asociere dintre indivizi: cea a predestinării, ca putere nemărginită a lui Dumnezeu de a cunoaște de dinainte „pe cei salvați” și „pe cei damnați”, perspectivă metafizică prin care transpare simptomul „societății de clasă”, respectiv cea statală, ca dimensiune a autorității pe care o manifestă asupra supușilor pe care îi revendică. Între Dumnezeu nemuritor și Dumnezeu muritor în fața cărora individul modern se apleacă, între divinitate și stat, legea naturală nu survine ca un construct de compromis sau de armonizare a două planuri distincte, comunicabile, corespondente.

Legea este *ordo ordinans*, anume *ordinea care ordonează* aceste dimensiuni în viața publică și privată a individului: ea nu este *ordine ordonată (ordo ordinatus)*⁴⁹, și astfel nu poate fi reclamată ca un gest reflex al chiasmului dintre religie și moralitate, dintre mundaneitate și ceea ce este mai presus de ea. Dacă heterogenitatea legii reflectă, la acest nivel, abolirea distincției medievale tomiste dintre *lex divina* și *lex naturalis*⁵⁰, aceasta nu reușește încă să învingă tensiunea dintre individ și societate, ca două individualități confruntate. Această tensiune, expusă de Bloom sub forma interogației asupra a „cât de mult trebuie sacrificat din Eu pentru Noi”⁵¹, rămâne tributară perspectivei contractuale asupra raportului dintre individ și stat ca relația dintre parte și întreg. Însuși termenul de raport, alături de cel de proporție, ca expresie a distribuirii puterii, aduce *Contractul social* al lui Rousseau în termenii matematizării discursului filosofic modern, atât în paradigmă morală, cât și metafizică.

⁴⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1951, p. 240.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 241.

⁵¹ Allan Bloom, „Rousseau: The Turning Point”, în *Confronting the Constitution*, ed. Allan Bloom, Steven J. Kautz, Aei Press, Washington, 1990, p. 208.

„În guvernământ se găsesc forțele intermediare, ale căror raporturi îl alcătuiesc pe cel de la întreg la întreg sau de la suveran la stat. Acest din urmă raport se poate imagina prin acela al extremelor unei proporții continue, a cărei medie proporțională este guvernământul. Primind ordinele suveranului, guvernământul le transmite poporului; și pentru ca statul să fie în bun echilibru, trebuie să se compenseze totul: adică să existe egalitate între produsul sau puterea guvernământului luat în sine și produsul sau puterea cetățenilor, care pe de o parte sunt suverani, iar pe de alta supuși”⁵².

Modelul rousseuist presupune este tributar aici distincției hobbesiene din *Leviathan*, unde după dreptatea acțiunilor, se distinge dreptatea comutativă, bazată pe proprietatea aritmetică prin care se instituie egalitatea valorilor contractate, de cea distributivă, axată pe proporția geometrică, prin care se discută avantaje egale ale oamenilor cu merite egale.

VII. Subiectul politic ca marcă a modernității și a antimodernității

În lumina tuturor determinațiilor acordate subiectului politic așa cum a fost tratat anterior, putem conchide că în concretizarea acestuia se disting două tendințe generice: una specific modernă și una simptomal antimodernă. Instituirea proprietății private, principiul separării puterilor în stat, delimitarea proprietății prin muncă reprezintă elemente specifice discursului filosofic modern, cu atât mai mult cu cât, se slujesc, în plan metafizic și politic deopotrivă, de principiile societății de clasă. Antimodernitatea pe care Bloom o găsește în argumentele lui Rousseau constă în promovarea anti-cosmopolitanismului, în tendința de afirmare a culturilor naționale, care deși au avut la bază „o critică a economiei moderne și a legitimității proprietății private”⁵³ a devenit similară elementelor constitutive marxismului. Burghezul, de pildă, „nepoetic, neerotic, nici aristocrat nici popular, niciodată cetățean până la capăt”⁵⁴ și adept al unei religii „palide”, pe care o adoptă deseori „convențional”, după formula lui Bloom, e la granița dintre omul natural și cetățeanul moral, ca două extreme ale înclinației și datoriei. Se comportă de fiecare dată individualist în societate raportându-se la ea ca la un mijloc pentru satisfacerea scopurilor ultime, fiind „un veșnic ipocrit, în război psihologic cu oricine”, „incapabil de sinceritate naturală sau noblețe politică”⁵⁵. Aceași antimodernitate⁵⁶ transpare și din preferința lui Rousseau pentru comunitățile concentrate preponderent pe agricultură în pofida societăților comerciale (în primul caz diviziunea muncii fiind mai ponderată), sau din tendința de a întoarce principiile iluminismului împotriva iluminismului însuși, după cum procedează în *Discurs asupra științelor și artelor*.

⁵² Rousseau, *Despre contractul social...*, ed. cit., pp. 70–71.

⁵³ Bloom, *op. cit.*, p. 210.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 213.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

Concluzii

Analiza de față, fără pretenția de a trata în adâncime aspecte particulare ale filosofiei hobbesiene sau rousseauiste, a avut ca principal obiectiv „decuparea” unor figuri ale subiectului politic, a unor contexte prilejuite de accepțiunile anglo-saxone și franceze asupra contractului social ca principală temă de interes pentru modernitate. Selectând preferențial referințele celor doi filosofi la probleme punctuale precum cârmuirea societății, formele de guvernare – în accente monarhice și democratice, alinarea ca formă de înstrăinare a libertății, sau raporturile inter-subiective dintre indivizi generate de diferite cadre sugerate sau impuse de contractul social pentru conviețuire, cooperare, guvernare sau rezistență în fața puterii, cercetarea propune câteva determinări – sistematizate, concentrate – ale subiectului politic, în funcție de toate aceste repere. Deși miza generală este aceea de a convinge posibili cititori de faptul că noțiunea de „subiect politic” nu este doar un construct plauzibil, ci și unul sustenabil, vehiculat în literatura de specialitate, ale cărui tendințe de universalizare rămân încă proba unei sarcini dificile, *figurile* astfel conturate – care printr-un efort metodologic și sistematizator ar putea fi proiectate într-o cercetare viitoare drept *categorii* – atribuie o nouă ordine conceptuală tensiunilor dintre filosofia lui Hobbes și cea a lui Rousseau. Semnalarea unor „repere comune” care, odată investite cu premise metafizice, morale și politice distincte au dus la configurarea unor traiectorii radical diferite – sprijină în mod fundamental înțelegerea dinamicii perspectivelor filosofice asupra contractului social în orizontul modernității. De fapt, aceste figuri care ar putea fi privite drept ipostaze ale indivizilor surprinși în societatea engleză hobbesiană, respectiv în cea franceză, redată în termenii lui Rousseau, exprimă, prin distanțele lor, în ordinea istoriei ideilor, evoluția Europei moderne de la secolul Leviathanului, la perioada iluminist-enciclopedistă.

BIBLIOGRAFIE

- Bloom, Allan, „Rousseau: The Turning Point”, în *Confronting the Constitution*, ed. Allan Bloom, Steven J. Kautz, Aei Press, Washington, 1990.
- Bodin, Jean, *Exposé du droit universel*, trans. Lucien Jerphagnon, Paris, PUF, 1985.
- Bodin, Jean, *Six Books of the Commonwealth*, abridged and trans. M. J. Tooley, Oxford, Blackwell, 1967.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1951.
- Descartes, René, *Discurs despre metodă*, trad. de D. Roventă-Frumușani și Al. Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990.
- Ferry, Luc, *Homo Aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, București, Editura Meridiane, 1997.
- Fromm, Erich, *To Have or To Be*, London and New York, Continuum, 2008.
- Hobbes, Thomas, *Leviathanul*, în E.-M. Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași, Editura Polirom, 2001.
- Iliescu, A-P., „Individualismul lui Thomas Hobbes”, în Emanuel-Mihail Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași, Editura Polirom, 2001, pp. 140–154.

- Locke, J., *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, București, Editura Nemira, 1999.
- Machiavelli, N., *Principele*, Editura Mondero, 1999.
- Machiavelli, N., *The Chief Works and Others*, A. Gilbert (trans.), 3 vols., Durham, Duke University Press, 1965.
- Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. I și II, trad. Armand Roșu, București, Editura Științifică, 1994: Partea I, *Cartea*.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Despre contractul social sau principiile dreptului politic*, București, Editura Nemira, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. Codruța-Ioana Ivanciuc, Best Publishing, 2001.
- Șerban, Oana, „Alternative ale auto-determinării subiectului estetic în modernitate: autonomie, criticism și (inter)subiectivitate”, în *Rev. filos.*, LXIV, 4, pp. 515–530, București, 2017.
- Socaciu, Emanuel-Mihail, „Starea naturală ca experiment mental”, în E. Socaciu (ed.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași, Editura Polirom, 2001, pp. 56–72.
- Sreedhar, Susanne, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Zaretsky, Robert; T. Scott, John, *The Philosophers's Quarell. Rousseau, Hume and the Limits of Human Understanding*, Yale University Press, 2009.
- Zarka, Yves-Charles, *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburgh University Press, 1995.