

CONTRIBUȚII LA O INTERPRETARE CONSTRUCȚIONISTĂ A TEORIILOR CONTRACTULUI SOCIAL

Antonio SANDU*

Rezumat

Contractul social reprezintă un act de instituire a sensului. Raporturile de putere pot fi înțelese ca raporturi semiotice de instituire a unei voințe interpretative. Starea naturală nu este doar prepolitică ci și una presemiotică. Starea naturală, stare originală în majoritatea teoriilor Contractului Social, nu este doar prepolitică ci și una presemiotică. Teoriile contractualiste propun un model al realității sociale rezultată în urma unei renunțări voluntare la propria libertate în scopul obținerii sociabilității. Articolul are în vedere înțelegerea contractului social ca practică interpretativă, într-o manieră construcționistă. Contractul social îl înțelegem ca un pact interpretativ rezultat în urma unui proces generator de sensuri. Constructele sociale rezultate în urma procesului interpretativ sunt: ordinea socială, legea, sau în general normativitatea și statutul puterii. Articolul va privilegia abordarea analitic-istorică, aplicând construcționismul social ca grilă semiotică pentru recuperarea diverselor teorii contractualiste.

Cuvinte cheie: *contract social, contractualism, contractarianism, construcția socială a realității, construcționism.*

Introducere

Teoriile contractualiste propun un model al realității sociale rezultată în urma unei renunțări voluntare la propria libertate în scopul obținerii sociabilității. Articolul are în vedere înțelegerea contractului social ca practică interpretativă, într-o manieră construcționistă. Contractul social îl înțelegem ca un pact interpretativ rezultat în urma unui proces generator de sensuri. Constructele sociale rezultate în urma procesului interpretativ sunt: ordinea socială, legea, sau în general normativitatea și statutul puterii.

În articol s-a urmărit interpretarea construcționistă a filosofiilor contractualiste începând cu cea platoniciană continuând cu cele iluministe și moderne și sfârșind cu modelele actuale de contractualism.

Presupoziții metodologice

Articolul va privilegia abordarea analitic-istorică, aplicând construcționismul social ca grilă semiotică pentru recuperarea diverselor teorii contractualiste. Constructivismul și Construcționismul social se referă, ambele, la modalitatea în care individul operează cu constructe, înțelese ca definiții operaționale asupra unor decupaje din realitate. Constructivismul plasează formarea constructelor la nivelul individului care le proiectează

* Conf. univ. dr. Antonio SANDU, Universitatea "Mihail Kogălniceanu" din Iași. e-mail: antonio1907@yahoo.com, adresa: OP Iasi 3, CP 780.

asupra mediului social. Este o abordare preponderent psihologică (Alexa, Sandu, 2010). Construcționismul plasează formarea constructelor la nivelul interacțiunilor din mediul social indivizii însușindu-și-le și reprojecându-le asupra mediului social. Este o abordare preponderent sociologică. Construcționismul abandonează ideea conform căreia mintea individului reprezintă oglinda realității. Construcționismul se bazează pe relații și susține rolul individului în construcția realităților semnificative (Cojocaru, 2005). Concepte precum cel de verosimilitate devin mai adecvate pentru a descrie caracterul noilor legi formulate în interiorul unor științe care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ceea ce poate fi efectiv experimentat sau chiar observat în mod direct. Construcționismul este o paradigmă semiotică care pornește de la “axioma interpretativă”, conform căreia *harta* prin care este citită realitatea nu reprezintă altceva decât o continuă negociere a interpretării. Orice tip de discurs este interpretat în sensul unei “reconstrucții sociale a realității” pornind de la un consens cultural. Derivarea culturală a sensului conceptelor stă la baza convergenței semantice a oricărei paradigme socio-culturale. În planul mentalităților se produce cea mai profundă restructurare, prin trecerea de la înțelegerea unei lumi obiective, cognoscibile și unice, la modelul unei pluralități de lumi, a cărei indeterminare este prezisă teoretic. Noua epistemologie nu mai poate fi de tip pozitivist-cantitativistă ci mai degrabă holist-calitativistă care are în vedere presupuziția că cercetarea trebuie să includă sistemul cercetătorului și corelația acestuia cu obiectul cercetat. Se alunecă de la un nucleu dur al conceptului de realitate ca obiectualitate către o *pluralitate de realități posibile* care prin intervenția cercetătorului se ordonează într-o serie unică de rezultate-consecințe. Reconstrucția *tabloului lumii* este o permanentă negociere a modelelor, corelate cu noile date experimentale. Această nouă epistemologie renunță la pretenția de a explica cauzal realitatea în favoarea *unei mai bune înțelegeri a acesteia*, mai ales a adecvării consecințelor cu rezultatele experimentelor. Complementar deconstrucției postmoderne, construcționismul păstrează de la aceasta caracterul antirealist, centrarea asupra pluralității experiențelor și interpretărilor într-o lume plurală sau chiar într-o pluralitate de lumi, precum și corelarea sensului cuvintelor cu voința interpretativă. Se detașează de aceasta prin medierea socială sau culturală a interpretării. Nu există un sens unic care să corespundă unui adevăr unic, ci o pluralitate de sensuri, oglindiri ale întregului în diversele niveluri ale fractalului existenței. Epistemologia construcționistă are în vedere apariția paradigmelor științifice, sociale și culturale ca pe o “negociere” a interpretărilor oferite datelor provenite dinspre realitatea empirică sau din alte spații ale cunoașterii cum ar fi teoretizări, modele etc.

Construcționismul poate fi utilizat metodologic, pornind de la importanța subiectului epistemic în construcția socială a adevărului. Conceptul de adevăr are semnificație așadar în legătură cu un fapt sau experiență acceptat social ca atare.

Construcționismul este preocupat în principal cu explicarea proceselor prin care oamenii ajung să descrie, să explice și să ia act de lumea în care trăiesc și care-i include (Gergen, 2005). Realitatea este creată în procesul de comunicare și cu instrumentele limbajului, fiecare individ influențând și modelând răspunsurile celorlalți. Van der Haar (2002) comentând semnificațiile filosofice ale construcționismului indică aderarea acestui curent la o epistemologie alternativă deoarece analiza cunoașterii și a realității nu poate fi decât contingentă relațiilor umane fiind rezultatul unor practici continue de reificare,

sedimentare și habitualizare. Premisele centrale ale construcționismului propuse de Van der Haar sunt:

- construcționismul social asumă faptul că lumea nu poate fi cunoscută așa cum este ci mai degrabă pot fi cunoscute o serie multiplă de realități construite social;
- construcționismul social vede limbajul, comunicarea și discursul ca având rolul central al procesului interactiv prin care înțelegem lumea și pe noi înșine;
- construcționismul social vede limbajul și comunicarea ca un proces de coordonare a actorilor;
- construcționismul social se preocupă de procesul relațional prin care actorii sociali construiesc realitățile sociale;
- construcționismul social presupune o distincție exclusivă dintre subiect și obiect, nu este o construcție fericită sau necesară și din acest motiv propune depășirea dualismului restrictiv care le vede pe cele două ca existând independent una de cealaltă;
- adepții construcționismului social consideră importantă reflecția asupra fondului social cultural istoric al asumărilor și constructelor noastre și menținerea unor deschideri asupra altor realități posibile construite (2002).

Modelul este o deconstrucție a conceptului de realitate până la nivelul de construcție socială de „narațiune”, o practică discursivă generatoare de consens. Gergen (2005) mută accentul interpretativ de la realitate la contextul realității și rețeaua socială care generează pentru individ experiența realității. Semioticile construcționiste se încadrează, de regulă, în curentul general al postmodernismului promovând o cunoaștere interdisciplinară. Noi preferăm să situăm construcționismul la nivelul unei zone de intersecție dintre postmodernism și transmodernism tocmai datorită aspectelor de analiză de rețea făcute posibile de construcționism. Orientarea afirmativă specifică transmodernismului și totalizantă poate fi exemplificată într-o arie particulară a construcționismului- apreciativitatea.

Dezvoltarea socială fiind prin esența ei un proces integrativ este predispusă la transdisciplinaritate, și de aceea am ales această dimensiune a practicii sociale pentru a ilustra clivajul interpretativ al unor tehnici sociale generat de schimbările de paradigmă oferite de trecerea la o epistemologie transmodernă centrată pe interconexiune.

Platon ca precursor al teoriei contractului social

Modelul platonician al lumii ideilor a generat curentul epistemologic esențialist. Lucrurile au o cauză superioară, ele nefiind altceva decât simple reflecții a unei condiții metafizice (lumea ideilor). Esențialismul platonician operează cu cel puțin 2 niveluri a realității, una fiind de natură imuabilă, iar cealaltă având o natură imperfectă și discontinuă, dar care are capacitatea de a o reflecta pe cea dintâi printr-o stare de empatie metafizică numită participare. Existența unei astfel de esențe suprasensibile la care lucrurile sensibile participă face posibilă cunoașterea atât asupra lumii suprasensibile a esențelor, cât și a lumii sensibile.

Va fi meritul lui Aristotel să formuleze principiile logicii și odată cu acestea să prefigureze modelul cunoașterii raționale de factură esențialistă. Întrucât toate lucrurile care au aceeași formă participă la ideea perfectă a formei respective, noi putem discuta despre

lucruri rotunde, pătrate, etc. Conservarea identității “ideii de rotund” în toate obiectele care au forme rotunde permite constituirea unei clase sau categorii de obiecte numite obiecte rotunde. Conservarea ideii esențiale este cea care permite categorizarea. Toate lucrurile care participă la aceeași idee ar trebui să poată fi definite și înțelese la fel în baza identităților esențiale (Cuyckens, 2003). Viziunea esențialistă este tributară presupuziției independenței de context a unor caracteristici ale claselor de obiecte. Caracteristicile esențiale ale obiectelor sunt însușiri inerente ale acestora independente epistemologic de subiectul cunoscător. Tradiția europeană esențialistă se continuă cu gânditori precum: Aristotel, Descartes etc.

Construcționismul prin natura sa antiesențialistă ar părea să nu-și aibă locul în interpretarea operei platoniciene. Chiar și cele mai “sociale” dintre idei cum sunt legile își au la Platon o origine transcendentă, iar adevărul este unic. Aristotel va contura ideea adevărului corespondentă adecvată paradigmei esențialiste. Abordarea esențialistă a constituit paradigma dominantă în gnoseologie din perioada platoniciană până în cea contemporană. Ea a îmbrăcat o formă religioasă în evul mediu, realistă și obiectivistă în modernitate. Primele contestări ale esențialismului au fost corelate cu modelele transformătionale incluzând aici teoria darwiniană a evoluției speciilor. Speciile se transformă unele în altele printr-un proces evolutiv care la un moment dat întrerupe conservarea esenței. Construcționismul are în Platon pe lângă “un adversar de temut” un precursor metodologic. Stabilirea adevărului se face la Platon ca și la construcționiștii contemporani prin modalități dialogice. Accederea dialectică la adevăr fără a fi o propriuzisă negociere a interpretărilor permite lui Socrate și interlocutorilor săi să ajungă la consens interpretativ.

John Searl (1999) identifică o dezbaterie platonism versus constructivism pe care o analizează din perspectiva construcției sociale a matematicii și a predării acesteia. Platon propune o versiune esențialistă a ideii de contract social. Personificând legile ateniene ca entități care i-ar cere lui Socrate să aleagă exilul în locul condamnării la moarte. Platon face apologia obligației cetățeanului de a se supune legii. Acesta are posibilitatea de a renunța la supunerea față de lege prin actul emigrării, dar odată acceptate acestea trebuie să apară chiar cu prețul vieții (Friend, 2004). În cartea a doua a Republicii Platon își clarifică ideile cu privire la contractul social arătând că deși în mod natural a face fapte nedrepte poate fi considerat plăcut, iar a suferi nedreptatea este un mod categoric neplăcut atunci când riscul suferinței excede plăcerea de a crea suferință indivizii decid să cadă de acord, să renunțe la a săvârși fapte nedrepte în schimbul exonerării față de a suferi nedreptatea (Drefcinski, 1998).

În dialogul platonician, Socrate refuză argumentele lui Glaucon` s cu privire la contractul social. Dreptatea susține Glaucon` s este o convenție un contract social prin care indivizii renunță la a săvârși nedreptate în scopul de a nu primi o retribuție neplăcută. În această viziune binele este o combinație dintre putere, plăcere și bunăstare pentru care indivizii se află în competiție (Drefcinski, 1998).

Socrate respinge viziunea lui Platon construind ideea unei cetăți ideale, originare. Aceasta conține toate clasele sociale mai puțin gardienii și militarii. Dreptatea săvârșindu-se de la sine. Drefcinski` s arată că cetatea ideală se bazează pe interesul individual și pe credința în generozitatea providențială a naturii care armonizează interesul public cu cel privat. În contra-argumentarea sa Socrate arată că societatea nu este un artefact rezultat dintr-un contract social arbitrar. Pentru Socrate dreptatea este echivalentă cu starea de sănătate a

sufletului. Nedreptatea ca boală se tratează prin învățatură. Cele două viziuni platoniciene din Crito și din Republica par una a apăra contractul social, iar cealaltă a-l repudia.

Teoria platoniciană cu privire la contractul social deși respinsă de autorul acesteia ca inconsistentă cu propria teorie esențialistă asupra sufletului, originează teoria contractului social într-o înțelegere construcționistă ca acord interpretativ asupra stării de dreptate. Starea naturală în care individul săvârșește nedreptatea și care este abandonată în scopul evitării suferinței retributive va sta la baza viziunii lui Hobbes cu privire la „războiul tuturor împotriva tuturor”.

Filosofia iluministă și nașterea modernității

Iluminismul constituie o perioadă intensă de clarificări conceptuale în ceea ce privește statul și dreptul, perioadă în care se rafinează teoria contractului social, și odată cu aceasta a teoriilor moderne cu privire la formele de guvernare, libertate, drepturile cetățenești etc. „Misiunea” pe care filosofi iluminiști și-au propus-o a fost aceea de a înlătura modelele teologico-filosofice cu privire la societate, cu modele raționaliste și umaniste. Iluminiștii reproșau sistemelor teocratice că depozitează poporul de suveranitate, pe care o plasează în mâna unor indivizi (monarhi), în numele unor presupuse drepturi divine. Genevieve Vrabie arată că „doctrina contractului social rupe suveranitatea de rădăcinile sale transcendente și o lasă la dispoziția poporului. Legând puterea de stat de popor, se dezvoltă obligatoriu noțiunea de interes public” (Vrabie, 1999:91).

Primul teoretician modern al Contractului social este conform Thomas Hobbes (1588-1679). Acesta oferă explicații raționalist-empiriste asupra socialului (Ciucă, 1998:87). Considerând organizările sociale prestatale ca un război a fiecăruia împotriva tuturor, Hobbes vede în stat sursa păcii sociale. Contractul social este în viziunea lui Hobbes urmare a incapacității oamenilor de a-și gira sociabilitatea (Ciucă, 1998:87).

Contractul social ca ieșire din starea naturală la Hobbs

Hobbes înțelege corpul uman și organizarea socială într-un mod mecanicist. Adept al materialismului mecanicist Hobbes urmărește explicitarea fenomenelor sociale prin aceleași legi ale materiei și mișcării cu care explică mișcarea corpurilor în diverse sisteme fizice. Psihologia hobbesiană plasează în centrul său interesul individual ca răspuns mecanic la stimulii de plăcere și durere (Friend, 2004).

Intenția filosofului este aceea de a identifica principiile raționale ale guvernării. Absolutismul monarhic constituie cea mai bună formă de guvernare care previne disoluția statalității în războaie civile (Williams, 2005; Lloyd, Sreedhar, 2011). În lipsa unei guvernări indivizii umani ar regresa la o stare sălbatică lipsind de autoritate orice instituție socială sau politică. Fiecare persoană are în mod natural dreptul la autoprezervare, adică dreptul de a face orice este necesar pentru propria sa existență. Acest drept în lipsa unei autorități moderatoare se poate extinde virtual oricât de mult (Lloyd, Sreedhar, 2011).

Condiția naturală definită prin judecata perfect particulară este o abstracțiune. Alegerea rațională individualistă caracteristică stării naturale este și ea o ficțiune. Pentru Hobbes nu există nici o sursă naturală de autoritate, alta decât investirea monarhilor cu astfel de autoritate printr-o formă de contract social (Williams, 2005). Autoritatea divină sau principiile eterne nu pot fi surse a unei legi naturale. Supunerea în fața suveranului și

obediința față de legile seculare sunt rezultatul renunțării la drepturile naturale în favoarea persoanelor sau grupurilor de persoane care exercită puterea suverană (Williams, 2005). Suveranul este singurul care-și menține toate drepturile naturale (right of nature) ceilalți membri ai societății păstrându-și doar dreptul de a-și apăra propria viață în caz de pericol iminent. Suveranul este chemat să judece și să interpreteze legea pe care tot el este chemat să o emită și să o aplice.

Contractul social propus de Hobbes este unul inegal plasând în poziții privilegiate o clasă de indivizi care își asumă puterea suverană. Obediența voluntară este o utopie construită de Hobbes. Individul egoist care acționează în baza propriului interes nu va accepta suveranitatea decât compensată de alt sistem motivațional pe care Hobbes îl vede de natură ideologică constând în practici religioase, doctrine publice, încrederea în instituții (Williams, 2005).

Motivul pentru care indivizii își asumă contractul social este frica. Aflați în starea naturală indivizii egoiști, dar raționali își urmăresc propriul interes până la anihilarea celorlalți. Pentru a scăpa din această stare naturală indivizii renunță de bună voie la o serie dintre propriile drepturi naturale în favoarea unui suveran investit să aplice contractul social. Acest contract devine sursa binelui social, a moralei și a dreptului. Hobbes analizează o stare presocială în care indivizii raționali își urmăresc propriul interes. Înțelegerea necesității unui contract social pentru ieșirea din starea naturală este un produs a unor negocieri asupra stării naturale pe de-o parte și asupra esenței suveranității pe de cealaltă parte.

„Ficțiunea” - în sensul de construct social, artefact cultural- numită contract social nu este un contract efectiv, istoric obiectivabil în timp, aceasta diferind de la o epocă la alta, fondul contractului social diferind de la țară la țară și de guvernare la guvernare. Starea naturală nu este una preistorică, ci una presemiotică, în care la modul ipotetic, statul nu operează.

Contractul social îl putem înțelege așadar de la perspectiva asupra modului în care se creează sensul ideii de stat și de putere prin raportare la starea de incertitudine. “Războiul tuturor împotriva tuturor” constituie contextul care creează sens puterii politice legitimită de contractul social. Christine Korsgaard (2003) plasează realismul hobbsian în opoziție față de constructivismul rawesian. Korsgaard (2003) arată că obligația în sine de a ne supune contractului social nu poate veni din contractul însuși. Aceasta provine din internalizarea suveranității ca sens moral care conferă astfel legitimitate guvernării și legilor. Constructivismul arată Korsgaard își propune să arate modalitatea în care poate fi utilizată rațiunea pentru a rezolva problemele practice, cum sunt cele din domeniul eticii sau filosofiei sociale și politice (2003).

Constructele sunt realități specific umane care modelează interpretarea realității. Toate viziunile cu caracter normativ, prescriptiv au la bază astfel de constructe: dreptate, libertate, stat ideal. Un obiect normativ construit va fi apoi utilizat în alte construcții viitoare (Korsgaard, 2003).

În viziunea noastră contractul social este un astfel de model construct care se reconstruiește în fiecare teorie care-l interpretează. Ideea de Constituție de exemplu este un artefact juridic care transpune în practică constructul de contract social, fiind chiar expresia sa juridică. De aceea rolul Constituției este să stabilească apartenența, exercitarea și delegarea suveranității.

O critică a teoriei liberale a puterii pleacă de la lectura foucaultiană a Leviathanului. Hobbes arată că principiile care caracterizează starea naturală sunt dorința de folosință a tuturor bunurilor disponibile în comunitate și evitarea morții violente (Bîlbă, 2011). Starea rațională este definită ca un calcul care pune în balanță obținerea păcii și pregătirea de război. Contractul social este un monopol pe violență (Bîlbă, 2011). Suveranul nu este partea contractului social și ca atare se află în starea naturală de război a tuturor împotriva tuturor. Suveranul este singur în măsură să declare război și să-și însușească supușii suveranilor învinși. Corneliu Bîlbă arată că suveranitatea poate fi interpretată ca o consfințire a raporturilor de putere, dar nu ca un instrument de ameliorare a condiției umane, întrucât în intervalul de vacanță a suveranității indivizii recad în starea naturală.

Contractul social este așadar nu o instituire a istoriei în fața barbariei ci un armistițiu în războiul tuturor contra tuturor. Abordarea hobbesiană este una esențialistă (Bîlbă, 2011). Puterea fiind concretă și obiectivă este înțeleasă sub formă obiectualistă. Puterea există înafara relațiilor de putere iar exercitarea ei este un act de comerț (Bîlbă, 2011). Odată construită realitatea socială devine obiectivabilă. Ficțiunea socială numită contract social scoate temporar indivizii din starea naturală și-i plasează într-o stare de dependență față de suveran. Dependența nu este mai mult sau mai puțin obiectivă decât pactul social, dar efectele ei generează plăcere, sau durere, în aceeași măsură ca și războiul tuturor contra tuturor din starea naturală. Indivizii sunt ținuți în sclavie de o ficțiune construită social în scopul de a justifica exercitarea legitimă a puterii de către cei care o exercită în mod efectiv.

Contractul social la John Locke

Continuatorul lui Hobbes în ceea ce privește teoria contractului social este John Locke. Cea mai importantă lucrare a lui Locke în ceea ce privește teoria contractualistă o constituie două tratate despre guvernare. Spre deosebire de Hobbes care vedea în stare naturală un război a tuturor împotriva tuturor pentru Locke starea naturală este cea de perfectă libertate individualistă și liberă de influența celorlalți. Starea naturală este originară în sensul de a fi creată de Dumnezeu și este considerată a fi teoria oricărei moralități individuale sau publice. Contractul social ca pact între indivizi în vederea unei guvernări civile apare odată cu decăderea din starea naturală și luptele nesfârșite care derivă din această situație (Friend, 2004). Proprietatea este cea care stă la baza necesității contractului social întrucât apărarea acesteia necesită guvernarea civilă. În starea naturală etica este una a îngrijirii, membrii comunității asumându-și voluntar sarcina comună de a îngriji copiii.

În opinia noastră, Locke vorbește practic de două contracte sociale, primul în starea naturală care fondează etica îngrijirii și cel de al doilea în starea politică care fondează etica retribuției. Opera lui John Locke alături de dimensiunea etică și politică are o importantă dimensiune epistemologică, contribuind la construcția socială a ideii de știință. Diferența dintre cunoaștere și judecată este în viziunea lockeiană fondată pe distincția dintre aprehensiunea realității ca și capacitate naturală și cunoașterea rațională pe baze de evidențe.

Montesquieu despre spiritul legilor

Montesquieu, filosof iluminist francez (1689-1775), prezintă statul ca o „instituție naturală”, insistând asupra separării puterilor în stat, definește legile în general, atât cu aplicație la legile naturii, cât și la cele sociale ca raporturi „necesare ce derivă din natura

lucrurilor” (cf. Miftode, 1995: 11). Filosoful iluminist poate fi considerat un precursor al sociologiei ca știință, introducând conceptul de lege socială, „lucruri sociale ca obiect de cercetare științifică”. El distinge trei tipuri de organizare socială: republica, monarhia și guvernarea despotică. În ordinea socială și politică, la fel ca în cea naturală trebuie să existe legi aflate în corelație cu climatul social „cu spiritul națiunii”, cu folosirea monezii și comerțul, starea populației, religia etc., (cf. Miftode, 1995:11).

Montesquieu caută să pună în evidență „spiritul legilor” prin analiza asupra regimurilor și tipurilor de guvernare și creionând schița unei economii politice (Revol, 2009:14). Montesquieu urmează traseul gânditorilor epocii luminilor de introducere a raționalității ca fundament al cunoașterii. Autorul Spiritului legilor aplică cunoașterea rațională în sfera relațiilor sociale realizând un prim demers științific în acest domeniu. Metodologia sa cuprinde observația aplicată cât mai neutru și comparația între diversele elemente de tip social atât din Franța cât și din alte țări pe care le compară. Pentru Montesquieu „legea în general, este rațiunea umană, în măsura în care guvernează popoarele pământului” (Montesquieu, cf. Revol 2009:18).

În domeniul politic gânditorul iluminist găsește diferite cauze precum cele de factură geografică, economică, culturale și altele asemenea, care explică diferențele în organizările politice. Astfel sunt identificate 3 forme de organizare politică: republican, monarhic și despotic, bazate fiecare pe un principiu respectiv: virtute, onoare sau teamă (Revol, 2009:23).

Analizând constituția engleză Montesquieu formulează teoria separării puterilor în cadrul unui regim care să garanteze libertatea politică și civilă. Modelul separării puterilor propus de Montesquieu presupune totala independență a justiției din sfera politică și supunerea acesteia exclusiv legilor. Cu toate acestea în cele trei grupări există o întrepătrundere, executivul putând interveni în crearea legilor, legislativul realizând controlul executivului (Eisenmann, 1956, cf. Revol, 2009:27).

Această teorie a separării puterilor stă și acum la baza științelor politice moderne. Pe lângă contribuțiile la constituirea științelor politice autorul iluminist își aduce contribuția la constituirea economiei politice și a curentului de opinie liberal. Autorul contrapune pasiunilor distructive din societate interesul financiar spunând: „comerțul fasonază și îmblânzește moravurile barbare” (Montesquieu, cf. Revol, 2009:31).

Modelul contractulist asupra legilor impus de filosofii iluminiști este cel mai amplu conturat în opera lui Jean Jaques Rousseu (1712-1778), care propune originea legilor și implicit a statului într-un contract social. Fiecare om este în esență liber, libertatea sa fiind o caracteristică a existenței umane ca individ. Viața socială și coexistența impun renunțarea voluntară la o anumită parte din libertatea sa absolută în favoarea societății, a celorlalți membri ai societății, în schimbul garantării conviețuirii și eficientizării funcționării mecanismelor sociale (Herseni, 1982:103). Astfel ia naștere un „contract social” între indivizi, care prin libera voință renunță la a se manifesta liber în mod arbitrar, acceptând o serie de reguli ale conviețuirii sociale, pe care grupul le impune individului sub formă de legi. Guvernarea este o delegare de autoritate, realizată prin transferul unor conținuturi de putere de la nivelul libertății individului, la cel al statului sub forma suveranității naționale și a bunei guvernări. Scopul contractului social este asigurarea libertății. Societatea devine un corp moral colectiv, și această postură a statului de subiect de drept îl califică drept suveran. Genevea Vrabie arată că pentru Rousseau conducătorii statului au rolul de simpli

funcționari, care pot fi revocați oricând (Vrabie, 1999:92). Suveranitatea reprezintă în fapt exercitarea voinței generale, și ca atare este inalienabilă, teoria sa, stând la baza ideologiei Revoluției Burgheze din 1789.

Conviețuirea socială are la bază nevoia ființelor umane de a se apăra de mediul exterior potrivnic. În competiția pentru supraviețuire, în care oamenii primitivi erau implicați alături de animale de multe ori mai puternice și agresive, specia umană a ales calea evoluției în colectivitate, și odată cu aceasta specia umană și-a dezvoltat limbajul și capacitățile cognitive pentru a domina cu succes elementele naturii, și forțele sale ostile. Fundamentul oricărui sistem legislativ îl constituie frica. Sentimentul de frică, este unul complex, el fiind implicat în toate nivelurile profunde ale vieții sociale. Frica de aplicare arbitrară a forței generează necesitatea unui cadru de organizare a vieții sociale sub forma unei consfințiri a relațiilor de putere și utilizarea legală a forței. Pierderea libertății sociale și inegalitatea este un fapt dobândit, și nu o situație naturală a ființei umane. În cadrul societății umane, odată cu dezvoltarea acesteia, apare și inegalitatea socială, bazată întâi pe inegalitatea de putere, la care ulterior se adaugă inegalitatea de status între conducătorii politici și cei conduși pe de o parte, și între locuitorii unor teritorii ocupate și ocupatori, situație evidentă în cadrul imperiilor antice. Dezvoltarea sistemelor de guvernământ și împărțirea acestora în aristocrații, monarhii, democrații etc, pot fi considerate un rezultat al transformării ființei umane în zoon politikon, după denumirea dată de Aristotel, și transformarea luptei pentru avere, putere și prestigiu în obiective legitime ale indivizilor.

Contractul social se bazează pe aderarea voluntară a tuturor cetățenilor la principiile stabile, și constituite ca lege. Tocmai acest contract și aderarea tuturor cetățenilor garantează legitimitatea legilor, și caracterul lor imperativ, fiind vorba de forța dreptului care trebuie să substituie dreptul forței. Rousseau face diferența între voința tuturor, o simplă sumă a voințelor individuale, fiecare cu scopul propriu, și voința generală a societății, înțeleasă ca suma voințelor individuale a membrilor societății îndreptate în același sens spre un scop comun. Rousseau compară corpul social cu corpul unui individ, astfel capul fiind puterea suverană, magistrații fiind sistemul nervos, în timp ce ansamblul economic este inima organismului, iar cetățenii însăși membrele care îi asigură mișcarea. Democrația este cheia asigurării funcționării organismului social, și aceasta ar trebui să se manifeste sub forma democrației directe. Democrația reprezentativă este o formă imperfectă de manifestare a voinței poporului, dar cu certitudine preferabilă oricărei tiranii. Pentru ca guvernarea să fie în interesul poporului ea trebuie să se bazeze pe principii precum egalitatea în fața legii, și libertatea socială și politică a tuturor cetățenilor. Idealurile filosofului își vor găsi aplicarea în cadrul Revoluției Franceze, desfășurată sub semnul a trei cuvinte devenite programatice: libertate, egalitate și fraternitate.

Analizând cele trei elemente programatice ale revoluției franceze putem constata că parțial idealurile revoluționarilor pot fi considerate utopice:

- Libertatea poate fi considerată pragmatică, doar la nivelul libertății politice, sub forma garantării unor drepturi civile și politice. Sistemele constituționale moderne garantează libertatea tuturor cetățenilor, fără discriminare. Alături de Constituții și Declarații Universale, dintre care cea mai importantă este „Declarația Universală a Drepturilor Omului”, drepturile și libertățile cetățenești sunt garantate prin tratate internaționale. Încălcarea dreptului la libertate este sancționată în majoritatea țărilor lumii moderne și contemporane. Cu toate

acestea, în Statele Unite ale Americii, stat unanim recunoscut drept cu o democrație solidă, un stat care se consideră exportatoare de democrație, și în virtutea acestei misiuni (auto)asumate controlează procesele de democratizare din țări precum Iraq, Afganistan, și până nu demult România, există o legislație concepută pentru a face față amenințărilor teroriste – este vorba de Patriot Act- care permite reținerea oricărei persoane sub simpla suspiciune de terorism, pe perioadă nedeterminată, fără obligația din partea autorităților de a o prezenta în fața unui judecător. Tratamentele inumane și tortura, exercitate în locații precum Guantanamo Bay și Abu Graib, sunt astăzi cel puțin parțial cunoscute și dezbătute la nivel internațional. Am prezentat limitările actuale ale libertății, în fața pericolului terorist, tocmai pentru a sublinia relativitatea libertății ca fundament al statului de drept. În virtutea manifestării libertății politice, istoria recentă a cunoscut ascensiunea a două mari sisteme totalitare, cel fascist și cel comunist, profund antidemocratice și antiliberale în esența sa. Concepția liberalistă minimalistă, specifică începutului secolului XX, conform căreia rolul statului în economie ar trebui să fie minimal, întrucât economicul are propriile pârghii de autoreglare, a fost „depășit” prin politica „statului bunăstării generale”, conform căreia, statul are menirea de a asigura prin programele sale, bunăstarea socială a tuturor sau cât mai multor cetățeni. Filosofia statului bunăstării generale, a fost urmarea crizei premergătoare Celui de al 2-lea război mondial, și necesității înlăturării instabilității sociale și politice generate după război, pe fundalul Războiului rece și amenințării nucleare. Politica intervenționistă specifică statului bunăstării generale nu a putut fi susținută, de economia socială reală, capitalismul evoluând astăzi spre corporatism și globalizare corporatistă. Globalizarea libertății și drepturilor omului, rămâne fără îndoială una dintre cele mai importante transformări sociale și politice din ultimul secol. Libertatea cum este astăzi înțeleasă poate fi împărțită în componente regionale. Distingem pe de o parte libertatea politică concretizată în dreptul de a participa la buna guvernare, dreptul de a alege și a fi ales, sufragiu universal, vot direct și secret, drept de vot pentru toți cetățenii fără discriminare pe criterii etnice, rasiale, sau de gen etc. Libertatea culturală, presupune dreptul indivizilor de acces neîngrădit la cultură, și la toate produsele spirituale ale umanității, căreia i se asociază libertatea de conștiință înțeleasă ca dreptul indivizilor de a adera la orice religie, filosofie, curent politic, științific sau teoretic doresc. Libertatea de exprimare este înțeleasă ca dreptul indivizilor de a-și face cunoscute punctele de vedere, fără a putea fi îngrădiți sau cenzurați. Alături de libertățile civile, ar trebui luate în calcul libertățile economice: dreptul individului la bunăstare economică, prin accesul liber pe piața muncii, inclusiv prin libertatea alegerii reședinței și libertatea de mobilitate, accesul la serviciile educaționale de sănătate etc. Dacă libertatea politică este o componentă globală la ora actuală, libertățile economice sunt încă în proces de afirmare, existând restricții ale dreptului la libera circulație –în anumite sau pentru anumite state și teritorii, dreptului de proprietate, mai ales în statele aflate încă sub regimuri comuniste. Dreptul la muncă este încă grevat de practici discriminante cu privire la accesul pe piața muncii a unor categorii etnice, sau de gen, ale persoanelor cu nevoi speciale, sau foștilor deținuți. Revenind la analiza idealului de libertate în cadrul Revoluției Franceze, acesta a deviat repede, în chiar prima perioadă a Primei Republici, când ghilotina și execuțiile sumare au înlocuit libertatea cu tirania în numele majorității exercitată de revoluționari de cele mai multe ori prin execuții sumare sau simulacru de justiție. Primul Imperiu Napoleonian, are meritul de a exporta

idealurile Revoluției Franceze, și a le fixa la nivelul Europei, cu toate că s-a bazat pe forța armelor în impunerea „libertății”.

- Cel de-al doilea principiu al Revoluției Franceze, cel de Egalitate, nu a avut nici el o soartă diferită în timpul Revoluției Franceze. Egalitatea s-a impus ca tiranie a majorității, asupra oricărora aveau alte ideologii, sau erau suspectați ca aparținând nobilimii sau, pur și simplu cădeau în dizgrația „celor mai egali dintre revoluționari”, care conduceau Republica. Napoleon I, în calitatea sa de General al Republicii Franceze, considera egalitatea sub aspectul egalității de șanse, întrucât fiecare soldat din trupele sale, „purta în mod potențial în raniță bastonul de mareșal”. Într-adevăr generalii Imperiului Napoleonian, au fost promovați în general în baza meritelor dobândite în lupte. Nici Republica Franceză, nici Imperiul nu au fost scutite de corupție și inegalități. Un alt sistem politic pornit de la idealul egalitarist a fost Comunismul. Egalitatea nivelatoare specifică Revoluției Bolșevice, și a celor similare din țările Est Europene, nu a făcut nimic altceva decât să egalizeze sărăcia, lipsind populația de accesul la resursele de subzistență, de dreptul la proprietate și deschizând calea corupției în aparatul administrativ din cadrul Partidelor Comuniste. În numele dictaturii proletariatului și formării omului nou, la nivelul întregii Europe de Est, au fost uciși milioane de oameni, fie în închisori, fie în lagăre de muncă, cu nimic mai umane – mai ales în cazul Gulagului din fosta Uniune Sovietică stalinistă- decât lagărele de concentrare naziste.

- Conceptul de fraternitate, presupune o conștiință socială deosebită, dublată de o solidaritate socială organică. Fraternitatea este un concept utopic, utilizat astăzi în scop propagandistic, sub forma adresării: „frați români” „francezi”, etc, și are rolul formării coeziunii sociale în jurul liderului, pe care îl proiectează ca fiind „unul dintre cei mulți”, ca făcând parte din grupul de referință. Fraternitatea rămâne de cele mai multe ori fie o proiecție utopică a unei societăți ideale, fie un instrument în discursul propagandistic. Cu toate acestea fraternitatea și tipul de solidaritate generată de aceasta poate fi întâlnit în perioade de război, sau de catastrofe naturale, când supralicitarea apartenenței prin ideea de fraternitate conduce la depășirea obstacolelor și greutăților prin sentimentul de securitate dată de grup, și de utilitate. Un alt nivel de utilizare a sentimentului fraternității în discursul politic este cel al liderilor comunității de culoare americane, care apelează la conceptul de frăție pornind de la apelarea „frate” - „brother” în jargonul ghetourilor. Înlocuirea fraternității sociale prin camaraderie a fost un element în jargonul politic și apoi în „limba de lemn” a societăților comuniste, când termenul de „tovarăș” îl înlocuia pe cel de Domnule în adresarea oficială, fiind obligatoriu. Introducerea obligatorie în limbaj a apelativului „tovarăș” constituia un element de formare a omului nou, comunist, având rolul de a ușura munca ideologilor comuniști de a transforma imaginea „activistului de partid” în cea a unui tovarăș egal a fiecăruia dintre noi. Utilizarea propagandistică și sloganistică a termenilor de libertate, egalitate și fraternitate (camaraderie, tovarășie), au rolul de a induce o formă de tranșă socială, prin inducerea ideii de securitate colectivă și apartenență – forțată spunem noi – la o colectivitate atotputernică. Tranșa de context cultural acționează ca agregator al mulțimilor care sunt susceptibile la manipulare. Psihologia socială arată astfel de exemple, pe care le înțelege în mod colectiv sub denumirea de „mașina de fabricat zei” (Moscovici, 2006).

Cu toate imperfecțiunile și disfuncțiile care au fost dovedite ulterior în funcționarea teoriilor propuse de iluminiști, principiile stabilite de aceștia: ideea contractului social, idealul de libertate, egalitatea în fața legii, răspunderea, suveranitatea poporului constituie și astăzi

fundamentul organizării sociale în țările democratice, ideile acestor filosofi constituind bazele tuturor paradigmatelor sociale și politice din contemporaneitate, fie ele de stânga, de dreapta sau de centru.

Pentru Baruch Spinoza (1632-1637), la baza contractului social se află adevărul, o forță suficient de puternică pentru a-l impune conștiinței (Ciucă, 1998:86). Ideea de libertate este pentru filosoful iluminist sinonimă cu necesitatea înțeleasă. De aceea fenomenele juridice și sociale în general sunt interpretabile în sensul de fapte exterioare conștiinței și obiective. Această ipoteză va fi continuată de Durkheim ca teorie a faptului social.

În rândul teoreticienilor iluminiști ai contractului social se cuvine să mai amintim pe Hugo Grotius (1583-1645) și concepția sa asupra statului în calitate de subiect al dreptului internațional, precum și pe Leibnitz (1646-1716) care poate fi considerat un precursor al dreptului comparat, prin textele sale socio-juridice cu privire la dreptul real al popoarelor.

Imperativul categoric. Autonomie și rațiune practică la Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724 -1804) își întemeiază filosofia socială pe ideea imperativului categoric ce ar putea fi înțeles în sensul unei conduite a individului dezirabilă de a fi urmată de alții fără a se limita libertatea acestora (Schifirneț, 2002). Tema principală a Filosofiei kantiene este întemeierea cunoașterii cu precădere a cunoașterii metafizice. Kant își descrie propria viziune pe care o numește idealism transcendent ca o doctrină conform căreia cunoașterea noastră se referă mai mult la „apariții”, adică cum apare lumea în conștiință și pentru conștiință) decât lucrurile așa cum sunt ele în sine (Ciulei, 2009). Motivul acestei limitări a cunoașterii este reprezentat de specificul conștiinței și sensibilității umane. Cunoașterea are pentru filosoful german o origine dublă: atât sensibilitatea – informațiile preluate direct prin simțuri, - cât și intelectul care operează cu concepte, raționamente etc. Astfel Kant unifică empirismul care accentua rolul simțurilor în cunoaștere cu raționalismul pentru care singura sursă de cunoaștere reală este rațiunea. În viziunea kantiană sensibilitatea trebuie să se conformeze intelectului și reciproc (Ciulei, 2009). Dacă matematica este evidentă în sine (Kant, 1969) alte științe, printre care Metafizica, au nevoie de rezultate provenind de la simțuri pentru a putea fi întemeiate. Ca atare în conștiință există intuiții pure care nu apar prin simțuri, cum sunt cele matematice. Acestea nu sunt însă suficiente pentru a da seama de natură sau societate. Cunoștințelor apriorice, care nu provin din simțuri, trebuie să li se adauge cele sintetice. Astfel judecata, spune Kant, se poate realiza prin propoziții de tip sintetico-aprioric. Având caracterul sintetic ele nu se pot referi la lucrurile în sine (înțelese într-o manieră ce derivă din ideile platoniciene) ci la modul în care acestea apar pentru conștiință.

Kant își fundamentează filosofia socială și politică în: *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice* pe baza concepției sale filosofice expusă în *Critica rațiunii pure* publicată în 1781. Pentru filosoful german cunoașterea validă trebuie să fie universală și necesară. În studiul introductiv la *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice* Nicolae Bagdasar arată că Immanuel Kant a stabilit 3 categorii de factori apriori care fac posibilă cunoașterea. Intuițiile pure ale sensibilității, în care obiectele ne sunt date, categoriile intelectului, cu ajutorul cărora aceste obiecte pot fi gândite, și ideile rațiunii care fără a fi constitutive pentru obiectele lor ci exercitând numai un rol regulativ indică intelectului direcția spre o anumită unitate a cunoașterilor lui (Bagdasar, 1972).

Intellectul nu poate cunoaște în viziunea filosofului german lucrurile decât așa cum ni se prezintă nouă nu cum sunt ele însele. Lumea fenomenală este guvernată de cauzalitate și ca atare nu există loc pentru libertate. În lumea lucrurilor în sine, care este dincolo de lumea fenomenală, domnește libertatea absolută și în ea poate fi centrat fundamentul moralității. Kant reia la rândul său teoria Contractului social în două ipostaze: una privind Teoria proprietății, iar cea de a doua în Contextul legitimării a priori, a puterii suveranului. Kant subliniază faptul că în opinia sa Contractul social nu este un eveniment social real și o pură idee a rațiunii. Deși ideile acestuia nu au o proveniență istorică particulară, adică nu sunt un dat empiric, caracterul lor a priori le face să aibă o natură constrângătoare (Rauscher, 2008).

Kant nu poate justifica existența lumii lucrurilor în sine decât bazându-se pe judecata apriorii adică preexistent în conștiință înafara experienței. Pe de altă parte, problematica moralității întemeindu-se pe libertate, deci având o origine transcendentă și universală, trebuie impusă în lumea fenomenală care, așa cum am văzut, este supusă necesității și cauzalității. Astfel Kant sesizează posibilitatea unei judecăți practice în domeniul moral care sunt simultan universale și necesare. În mod universal precizează Kant în Întemeierea metafizicii moravurilor se poate afirma că este în mod universal bună „o voință bună” (Kant, 1972). „Pentru ca o voință să fie bună ea trebuie să asculte de sentimentul datoriei.” Bagdasar atrage atenția asupra distincției între legalitate și moralitate. Pentru filosoful german legalitatea înseamnă conformarea acțiunilor voinței cu legea morală în timp ce moralitatea înseamnă determinarea voinței de către legea morală. Conform lui Constantin Schifirneț în această concepție aprioristă asupra statului se originează concepțiile ulterioare de factură raționalistă asupra statului și dreptului. Pentru Kant sursa legilor este imperativul categoric, forma supremă a legii morale. Presupoziția kantiană în domeniul filosofiei sociale și politice, derivate din gândirea sa morală, este în esență aceea că legea morală este inerentă în ființa umană și se manifestă sub forma autonomiei, ca o capacitate a individului de a se autodetermina, propria sa rațiune fiind propriul reper moral. Viziunea kantiană asupra individului autonom, stăpân și responsabil asupra propriilor decizii, deschide drumul filosofiei politice moderne bazată pe realism pe de o parte și pe fenomenologia socială sub influența hegeliană și husserliană pe de altă parte.

Competența individului de a lua decizii autonome este corelată cu informarea acestuia, capacitatea de a înțelege informațiile și a realiza estimări asupra consecințelor deciziilor luate. Insistând asupra implicațiilor autonomiei în sens kantian, Julien Săvulescu (2007) atrage atenția că din punct de vedere legal capacitatea de a accepta sau refuza un tratament de exemplu este corelată cu posesia și capacitatea de acceptare în procesul deciziei este corelată cu posesia și capacitatea de utilizare în procesul de decizie a unor informații asupra naturii scopului și efectelor tratamentului indiferent dacă motivele alegerii sunt raționale, iraționale, necunoscute sau chiar existente. Argumentarea este bazată pe principiul autodeterminării care este văzut ca o alegere cântărită asupra posibilelor și previzibile parcursuri ale acțiunii și nu doar o simplă alegere. Alegerea informată este cea care permite înțelegerea naturii acțiunilor și consecințelor sale. Acțiunile complet autonome reflectă o deliberare normativă și axiologică asupra opțiunilor existente. Deliberarea asupra valorilor este în egală măsură importantă ca și cea asupra consecințelor. Julian Săvulescu (2007) consideră că adevărata autonomie este rezultatul confruntării dintre dorința de a acționa pe baze raționale și preocuparea de a fi rațional. Pentru Christman (2009) autonomia morală se

referă la capacitatea individului de a-și impune legea morală obiectivă și constrângătoare fiind recunoscută ca principiul general al vieții morale. Persoana autonomă este în viziunea kantiană modelul persoanei morale. Autonomia morală constă în autoimpunerea legii morale care nu poate proveni în nici un caz din simțuri, sau dorințe, sau din alte aspecte contingente și de aceea trebuie să fie universală. Imperativul categoric kantian propune autonomia ca valoare etică înțeleasă, ca virtutea de a acționa în consecvență cu legea universală. În virtutea aceluiași principiu al imperativului categoric trebuie să acționăm în așa fel încât să nu dăunăm libertății și exercitării autonomiei celorlalți (Guyer, 2004).

O lectură deconstructivă asupra viziunii kantiene este realizată de Ignaas Devisch (2010). Acesta creează conceptul de oughtonomie sub influența operelor lui Derrida, Rogozinski și Nancy. Pentru Devich maximizarea autonomiei înțeleasă ca autorealizare nu este în măsură să rezolve dilemele etice în problemele medicale încercând să realizeze o sinteză între autonomie și heteronomie sub denumirea de oughtonomy (Gordijn cf. Devisch, 2010).

Pornind de la viziunea kantiană asupra autonomiei Christine Korsgaard propune o fundare a normativității în capacitatea de autorefecție fiind ghidați de principiul identității practice care orientează reflecția axiologică manifestată ca un aspect al conștiinței de sine (Korsgard 1996; Christman 2009). Christine Korsgaard atrage atenția asupra faptului că nu există o identitate practică unică care să fie sursa anormativității. Nu toate fațetele identității noastre (identități practice în viziunea lui Korsgaard au un fundament moral. Nucleul identităților practice constituie identitatea noastră morală care definește datorii și obligații independente de factorii contingenți. Autonomia devine sursa oricăror obligații în calitatea sa de a ne impune asupra nouă înșine fie prin intermediul virtuților în sens kantian, fie prin cel al identităților practice. Contractul social este din perspectivă Kantiană contextul justificării exercitării legitime a puterii, o construcție a rațiunii, nu un eveniment istoric real. Decizia morală, similar celei politice, trebuie să se bazeze pe consimțământ, ca exercitare a autonomiei indivizilor implicați. Deontologiile profesionale contemporane, care pun accentul pe obținerea consimțământului informat de la client, se originează în contractualismul kantian.

Critica viziunii kantiene asupra autonomiei pornește de la aceea că acțiunile umane nu sânt întotdeauna fundamentate rațional în decizia de a acționa intrând afecte, sentimente, stări neurale, context cultural etc. Christman (2009) atrage atenția asupra faptului că viziunea kantiană asupra moralității nu ține cont de reacțiile emoționale care sunt în realitate constitutive răspunsului moral. Autorul dă ca exemplu îngrijirea copiilor de către părinți care nu poate fi înțeleasă doar din perspectiva obligațiilor parentale ci și a dragostei și grijii pe care o pun în relația cu copiii și care le determină ulterior conduita morală. O altă problemă este ideatizarea capacității de reflecție care în viziunea kantiană este universală, dar capacitatea mentală a indivizilor este diferită, iar această diferență își spune cuvântul în judecata morală. Multe acțiuni morale deși sunt rezultatul unor alegeri autonome nu au la bază o reflecție categorială sau cauzală. Imperativul categoric nu poate fi o garanție a acțiunii autonome întru-cât situațiile de decizie pot fi problematizate ambiguu. Din perspectivă construcționistă atragem atenția asupra procesului de negociere culturală și socială a oricărei morale care nu poate avea forma imperativului categoric decât adaptat la un context cultural dat și nu instituit apriori ca lege morală.

Modelul filosofului occidental este polemic, idealul său fiind răsturnarea totală a viziunii predecesorilor. Așadar, spunem noi, că originalitatea ca formă a autonomiei, definitorie pentru cultura modernă, individualistă, își are temeiurile în schismele și sciziunile care au conturat istoria gândirii occidentale. Îndepărtarea lui Aristotel de Platon, desprinderea Bisericii Catolice de cea Ortodoxă, despărțirea lui Luther de Biserica Catholică și permanentele polemici între gânditori au construit idealul modernității de valorizare a unicului și diferenței. Justificată cognitiv în concepția carteziană asupra substanței gânditoare (res cogitans) și desăvârșită de criticile kantiene, viziunea asupra specificului rațional al ființei umane constituie triumful secularismului asupra religiosului care condamnă spiritul la neantizare până la idolatrie în dogme care reduc esența umană la stare ființială, limitându-i pretenția legitimă de participare la Ființa însăși. În esență există o nevoie a spiritului de participare la transcendență. Decăzut de capacitatea de a participa la Ființa însăși de către o Biserică medievală care condamnă orice tentativă a omului de a accede la îndumnezeire, spiritul modern alege tentația rațiunii ca singura cale care îl face capabil pe individ de a fi asemeni lui Dumnezeu. Dacă omul nu poate participa la Dumnezeire îi poate fi cel puțin asemeni prin natura logocentrică a cunoașterii. De la idealizarea rațiunii la absolutizarea sa seculară rămâne un singur pas și anume cel pe drumul deschis de Descartes al îndoielii în orice altceva decât poate cunoaște rațiunea, conturat de Kant ca incognoscibilitate a lucrului în sine și apoteozat de Nietzsche ca moarte a lui Dumnezeu. Triumful rațiunii combinat cu idealul romantic al geniului a condus la glorificarea rațiunii individuale, creatoare de viziuni asupra lumii diferite de celelalte viziuni față de care în mod necesar își afirmă această diferență. Idealul individului creator, suprapus peste cel al omului de succes, specific modernității americane, în concordanță cu investirea – Kantiană- a subiectului etic cu capacitatea de creator a legii morale și cu specificul individualismul millian, generează principiul etic fundamental al modernității și anume cel al autonomiei. Toate practicile sociale de natură filosofică, psihologică, asistențială sau medicală, centrate pe respectarea autonomiei individului capabil de auto-determinare sunt tributare idealului individualist al modernității. Neomodernismul în formele sale post sau transmodern preiau autonomia ca principiu etic, deconstruind filosofia morală din jurul său. Individul autonom devine un atom etic a cărui decizie informată nu este neaparat o alegere rațională ci una congruentă cu autenticitatea ființei sale. Deconstruirea autenticității însăși lasă subiectul moral într-o situație transcendentă ca incognoscibil și impredictibil în deciziile sale. Datorită imposibilității operării pragmatice cu obiecte transcedentale, filosofia aplicată suprimă justificarea asupra naturii deciziei autonome, pe care o golește de conținutul filosofic implicit, acela de libertate individuală, reducând-o la statutul de autonomie funcțională, decizională, sau la simplul consimțământ informat. Același principiu al autonomiei, dar în accepțiunea sa curentă, fenomenologică, este înnobilit cu statutul de zonă privilegiată în construcția eticilor aplicate și în special a bioeticii. Recuperarea substanței intrinseci a conceptului de autonomie revine sub forma unor predictorii comportamentali pe baza unei autonomii construite social și nu a unui dat transcedental care justifică un imperativ categoric. Eticile aplicate care au în centru referirea la autonomie ca valoare fundamentală sunt, în opinia noastră de factură constructivistă, întrucât vizează un proiect social rațional, o construcție socială a realității, în timp ce eticile aplicate care pornesc de la interogarea asupra sensului individual și particular al autonomiei ca și capacitatea individului de a lua decizii sunt încadrabile într-o paradigmă

construcționistă a negocierii oricărei interpretări. Filosoful practician și de asemenea psihologul consilier nu vor putea în opinia noastră să respecte o autonomie abstractă a subiectului ci vor reconstrui realitatea printr-un acord interpretativ. Autonomia subiectului este în aceste condiții chiar capacitatea de reconstrucție subiectivă a realității sociale.

Orizonturi contemporane asupra teoriei contractului social

Filosofia contractualistă își găsește reflectarea în curente de gândire contemporană, atât filosofice cât și sociologice. Alfred Fouillee (1838-1912) consideră societatea un „organism contractual” ce se realizează pe sine “în măsura în care se conține și se vrea” (Herseni, 1982:103).

Ferdinand Tonnies (1855-1936) face distincția între comunitate și societate, în funcție de tipul de voință organică sau arbitrară care stă la baza constituirii vieții sociale (Herseni, 1982:104). Societatea are așadar în viziunea lui Tonnies caracter contractualist, în timp ce comunitatea are un caracter organic. Gaston Richard (1860-1945) nuanțează opiniile lui Tonnies, în sensul coexistenței celor două forme de organizare umană: comunitară și societală.

Constructivismul contractualist la John Rawls (1921-2002)

John Rawls este considerat unul dintre cei mai importanți filosofi și eticieni americani ai sec. XX care au reflectat asupra socialului și politicului. În lucrarea sa *A Theory of Justice* (1971) autorul prefigurează teoretic concepția de stat a bunăstării generalizate (Welfare State), care stă la baza politicilor neoliberale cu privire la statul asistențial.

Filosofia politică liberală rawlsiană are la bază ideea de legitimitate și stabilitate care permit în interiorul unui stat de drept manifestarea punctelor diferite de vedere ale cetățenilor. Cetățenii statului democratic acceptă legitimitatea legii care este înțeleasă ca fiind rezonabilă (Leif, 2008). John Rawls restructurează teoria contractului social aducând-o din sfera reglementării politicului în cea a justificării etice a acțiunii. Cudd (2008) îl clasifică pe John Rawls în rândul contractualiștilor kantieni.

Teoria Contractului Social a lui Rawls vizează acceptarea mutual avantajoasă a principiilor justiției de către membrii raționali ai societății. Înțelegerea Contractului Social ca o negociere a interpretării principiilor justiției plasează viziunea rawlsiană în sfera filosofiei constructiviste. Viziunea de origine kantiană a raționalității prezumate (Silver, Stein, 2006) a tuturor actorilor implicați în decizia etică îi plasează pe aceștia într-o poziție de egalitate și autonomie. Contractul Social pornește de la o egalitate primordială a indivizilor aflați în spatele unui vâl de ignoranță. Din această stare pre socială indivizii pășesc în fața „contractuală” a societății bazate pe dreptate. Capacitatea rațională de construcție a juridicului ca fundament a socialului este subminată de poziția dezavantajată a persoanelor cu dizabilități (Cudd, 2008; Silvers, Stein 2006).

Cea mai importantă contribuție a lui Rawls atât în filosofia politică cât și în etică este considerată ideea dreptății ca echitate (Rawls, 1971). Metafora vâlului ignoranței menționată anterior ca fundament al constructivismului contractualist rawlsian permite autorului să formuleze un punct de start în care indivizii sânt fără o cunoaștere prealabilă a valorilor morale sau preferințelor concrete și în lipsa unor sentimente negative precum invidia. Din acest punct de start Rawls vizează construcția unui cadru legitimant pentru instituirea puterii

politice. Standardul moral maxim de funcționare a unei societăți îl constituie distribuția (Leif, 2008) echitabilă a dreptății (Justice as fairness). Structura de bază a societății (basic structure) este punctul focar al dreptății (justice) întrucât instituțiile politice și sociale precum: sistemul legislativ, economia, familia, distribuie beneficiul și dificultățile vieții sociale (Leif, 2008). Forma de manifestare a structurii de bază a societății necesită o înțelegere profundă întrucât influențează profund atitudinile, scopurile, relațiile și caracterul indivizilor.

Cele două principii ale dreptății ca echitate (Justice as Fairness):

1. Fiecare persoană are dreptul inalienabil la un set de libertăți de bază egal și compatibil cu libertățile celorlalți.
2. Inegalitățile sociale și economice create în cadrul societății trebuie să se manifeste în condițiile egalității de șanse (fair equality of opportunity) și a maximului de beneficiu pentru cei mai dezavantajați membri ai societății (the difference principle) (Rawls, 2003).

Rawls (2001) accentuează de asemenea asupra bunurilor primare (primary goods) absolut necesare pentru bunăstarea individului. Între bunurile primare se regăsesc libertățile și drepturile fundamentale, inclusiv libertatea de mișcare și drepturile de alegere liberă a ocupației, bogăția și nivelurile veniturilor, responsabilitatea, respectul social și respectul de sine, recunoașterea meritelor.

Contractul social ca act semiotic

Foucault tratează în volumul „A supraveghea și a pedepsi” problema puterii și instituirea acesteia în spațiul social. Față de marginalitate, de devianță și corelate cu acestea, mecanismele punitive, consideră Foucault, introduc corpul în relațiile de putere, (coercitivă și instituțională), în calitatea sa de “reprezentant în lumea fizică a persoanei căreia îi aparține, și căreia i se substituie. Foucault plasează “tehnologia puterii” (a exercitării puterii) ca principiu al umanizării penalității.

Normalitatea și anormalitatea devenind obiect al justiției penale, aceasta își multiplică funcțiile încetând să pedepsească pur și simplu, ci mai degrabă având un efect de diagnostic și terapeutică socială (Crețu, 2005).

Foucault identifică trei filosofii penale ale modernității, în funcție de implicarea corpului în exercitarea pedepsei:

- monarhică,
- contractualistă,
- a supravegheții generalizate.

Prima dintre acestea (aparținând premodernității și modernității timpurii) este văzută de Foucault provenind din dreptul monarhic (medieval). Puterea are rol de reglementare și este exterioară indivizilor. Vina față de victimă este dublată de cea față de suveran ca reprezentant al legii. În cadrul acestui tip de discurs prin identificarea vinovăției față de un individ cu infracțiunea privind ordinea publică, statului și suveranului se produce etatizarea puterii juridice, fapt care dă naștere funcției procurorului ca reprezentant al regelui (Foucault, 1995).

Supliciu și tortura nu reprezentau expresii ale violenței „ci tehnici codificate ale puterii” prin care puterea era întreținută și prin care se produce adevăr. Întrucât dreptul monarhic presupunea adevărul ca temei al pedepsei. Obținerea acestuia necesită o modalitate

specifică de cunoaștere care lua forma anchetei. Ancheta înlocuia inițial procedura “duelului judiciar” din Evul Mediu. Ancheta se impune așadar ca instrument de cunoaștere și în același timp ca tehnologie a puterii. Adevărul este în această viziune unic și transcendent, aflarea acestuia garantând exercitarea dreptății.

Filosofia contractualistă introduce o reformă a pedepsei prin limitarea arbitrariului și înlocuirea puterii absolute cu proprietatea absolută (Crețu, 2005). Încălcarea legii nu mai este o ofensă adusă suveranului ci societății în ansamblu. Filosofia penală nu mai este exclusiv retributivă, ci în special preventivă. Infracțiunea este redefinită sub forma pericolului social. Rolul pedepsei este de a apăra societatea și nu de a răzbuna suveranul.

Pedeapsa fizică este înlocuită treptat de pedeapsa simbolică și de reprezentarea pedepsei. Exemplul nu mai este un ritual ce se face cunoscut ci un semn care împiedică. Filosofia penală nu mai este direct retributivă ci este în special preventivă. Această filosofie penală duce la codificarea infracțiunilor și individualizarea pedepsei în funcție de riscul social. Sancțiunea provine doar în urma unei cercetări ce se realizează în maniera unei cunoașteri științifice. Această filosofie penală este bazată pe principiile umanismului realist (Foucault, 1995).

O a treia filosofie penală este plasată de Foucault în jurul instituției închisorii. Obiectivul acestei filosofii penale este controlul asupra faptelor dar mai ales a posibilității și virtualității faptei. În opinia lui Foucault introducerea noțiunii de pericolozitate și controlul virtualității faptei extinde pedeapsa înafara controlului legalității (Foucault, 1995).

Disciplinarea implică mai degrabă un control social activ, penalizarea faptelor fiind o consecință a acestuia. Principiul de nevinovat până la proba contrarie se transformă într-un calcul probabilistic al riscului infracțional, generând în opinia lui Foucault un model de stat al supravegherii generalizate.

Foucault vede societatea postmodernă ca una a supravegherii generalizate difuzată în întregul corp social. În viziunea filosofului nu are loc o transformare a conștiinței sociale, ci a stilurilor puterii care se transformă din juridică în normativă (Foucault, 1995).

Filosofia socială a lui Foucault este una holistă, autorul sesizând însă amestecul discursurilor de tip individualist cu cele de tip general și globalizant. Analiza foucaultiană deschide drumul înțelegerii realității sociale ca pe un construct, ca pe o interpretare în care “semnele sunt măști” (Nietzsche) cu rolul *de a impune un interpretant* nu de a stabili un sens. Foucault deschide drumul subiectivizării realității (juridice) și a înțelegerii acesteia ca o negociere a interpretării în cadrul unei metapovestiri. Subiectivizarea ideilor despre putere (cea juridică în speță), transferă pedeapsa de la nivelul concret al agresiunii fizice, la reclusiunea socială a celui pedepsit. Subtilizarea treptată a manifestării puterii, aduce o nouă filosofie penală, anume aceea a pedepsei simbolice.

Construcția socială a legii și justiției

Construcționismul este preocupat în principal cu explicarea proceselor prin care oamenii ajung să descrie, să explice și să ia act de lumea în care trăiesc și care îi include (Gergen, 2005), și să construiască structuri cognitiv-comportamentale pornind de la interpretările realizate.

Discursul juridic este o formă particulară de discurs și ca atare poate fi înțeles în manieră construcționistă în cadrele unei analize textuale. Analiza sistemului juridic trebuie să

țină cont de caracterul său de construcție interpretativă colectivă care generează un consens social (Devlin, 1957). Frederick Schauer (2005) consideră conceptul de lege ca suferind modificări în timp, în funcție de evoluția societății și de contextul cultural în care este interpretat. Teoria intitulată “Beneficial Moral Consequences Thesis” pornește de la critica atât a viziunii conform căreia moralitatea este o condiție necesară a legalității (Fuller, 1959), cât și celei a independenței față de morală a legii (Hart). Legea este o instituție construită social (Schauer, 2005), și nu are valoare ontologică în sine, adică nu există înafara sistemului social în care a apărut. Analiza sistemului juridic trebuie să țină cont de caracterul său de construcție interpretativă colectivă. Setul de interpretări colective existente la nivelul unei societăți constituie “cultura” acelei societăți, și ca atare grila interpretativă a sistemului său normativ.

Administrarea justiției este în esența ei un proces de interpretare a unei „realități faptice” numită speță printr-o grilă hermeneutică dată de cadrul legal pe de-o parte și de negocierea interpretărilor cu privire la speță și intervenită între părțile implicate în administrarea actului de justiție pe de cealaltă parte. Specialistul trebuie să înțeleagă cadrul uman în care normele juridice funcționează, să le individualizeze, și să le înțeleagă prin raportare la normele și valorile individului pe de o parte și ale socialului pe de cealaltă parte. În acest sens Scofield (2002) este de părere că în mod netemeinic consensul social este invocat ca “justificare a edictării unor interdicții rigide”, cu referire la clonare și reproducere medical asistată.

Analiza sistemului juridic trebuie să țină cont de caracterul său de construcție interpretativă colectivă. Setul de interpretări colective existente la nivelul unei societăți, constituie “cultura” societății respective. Sunt posibile o multitudine de interpretări asupra modului de construcție socială a instituțiilor juridice, fiecare specifică unei anumite culturi, ideologii și perioade istorice. Interpretarea faptului juridic cu instrumentele hermeneuticii sociale se originează în opera lui Gadamer (2001), care consideră că pentru a exprima înțelesul unui text (inclusiv a unui text de lege) trebuie să-l traducem întâi în propriul nostru limbaj interior.

Răspunsul la întrebarea “De ce sunt pedepsiți infractorii?” caracterizează “constructul” de pedeapsă și cel de rehabilitare care stau la baza filosofiilor penale. În funcție de acesta ele se încadrează în: paradigma justiției utilitariste, paradigma justiției retributive, paradigma justiției orientate spre drepturile omului și paradigma justiției restaurative.

Paradigma justiției utilitariste. Oamenii sunt motivați de dorința de a maximiza fericirea și minimiza durerea. Modelul utilitarist consideră pedeapsa având rolul de control și prevenire a săvârșirii de noi infracțiuni. Această paradigmă poate fi corelată cu cea a controlului virtualității faptei propusă de Foucault (2005).

Paradigma justiției retributive. Rolul pedepsei este de a “retribui” (sanționa) o faptă cu caracter antisocial. Principiul se originează în “legea talionului” (Groza, 2008), dar și în modelul contractualist. În accepțiunea modernă, statul are rolul de a “retribui” o faptă cu caracter antisocial cu o pedeapsă pe măsura gravității și pericolului social.

Paradigma justiției orientate spre drepturile omului. Aplicarea pedepsei se realizează nu numai proporțional cu gravitatea faptei și al pericolului social generat de aceasta, dar și de persoana infractorului. Statul este moralmente (co)responsabil de săvârșirea infracțiunii, și

deci îi revine obligația de a acționa pentru a preveni alte perturbări ale ordinii sociale (Groza, 2008), inclusiv prin încălcarea drepturilor infractorului.

Paradigma justiției restaurative. O nouă filosofie penală se conturează în perioada actuală, sub forma înlocuirii pedepsei înțeleasă ca “retribuție negativă” cu principiul “restaurării” status-quo-ului existent înaintea săvârșirii faptei penale (Balahur, 2001). Noul model poartă denumirea de “paradigma justiției restaurative”. Paradigma justiției restaurative stă la baza sistemelor penale alternative la privarea de libertate. Această abordare pornește de la interpretarea naturii sociale a dreptului conform căreia răspunsul societății la crimă trebuie dat în respectul drepturilor omului, dar nu în manieră punitivă ci restaurativă (Groza, 2008). Abordarea restaurativă (a drepturilor și avantajelor) este mai aducătoare de satisfacții pentru victimă, întrucât consideră De Haan (1990) promovează modalități efective de securizare a libertăților sau bunurilor victimei prin compensații și mediere (Groza, 2008). Justiția restaurativă este considerată cea mai generatoare de satisfacție și securitate pentru victimă. Această paradigmă reduce riscul de recidivă pentru infractorii aflați la debutul carierei infracționale. Reduce costurile statului cu administrarea sistemului penitenciar.

Paradigma justiției rectificative. Paradigma justiției rectificative (Bucurenciu, 2006) o considerăm o variantă extinsă a justiției restaurative, care extinde modelul “restaurării status-quo-ului” nu doar asupra inechităților și prejudiciilor produse în urma infracțiunilor, ci și a celor produse de alte evenimente sociale, fără caracter penal, sau a căror caracter penal s-a prescris.

Modelul justiției apreciative. Acest model vine să completeze modelul justiției restaurative, în domeniul reabilitării sociale a infractorilor, atât a celor care beneficiază de pedepse neprivative de libertate, cât și a celor aflați în penitenciar (prin sistemele de asistență socială din penitenciar, și respectiv în perioada post-penitenciară, prin serviciul consilierilor de probațiune și reintegrare socială.

Modelul “justiției apreciative” (Sandu, Damian 2010) prin analiza comportamentelor de “succes social”, și în general a comportamentelor afirmative ale individului, grupului, comunității și organizației. Această paradigmă o vedem inclusă în cadrul justiției afirmative, o justiție menită să vină în întâmpinarea nevoilor membrilor societății prin acțiuni afirmative, de protejare a drepturilor omului. Judy Larkins (2004) prezintă aplicarea anchetei apreciative în procesul de mediere a relației dintre părinți și adolescenți. Alison Liebling, Charles Elliot, Helen Arnold, cecetători la Institutul de Criminologie a Universității Cambridge (1999) discută problema utilizării anchetei apreciative în închisorile din Marea Britanie și rezultatele acestei practici experimentale. Autorii sesizează legătura dintre Appreciative Inquiry și Justiția restaurativă la nivelul principiilor care guvernează cele două modele. Ei arată că ancheta apreciativă constituie o fundamentare teoretică solidă pentru cercetare și transformarea practicilor din închisori. Ancheta apreciativă a fost utilizată de asemenea în cercetarea asupra Justiției restaurative de către Hagemann Otmar (2003) din Germania într-o cercetare privind cadrele implementării justiției restaurative la nivelul Uniunii Europene. Acesta propune o analiză a aplicării elementelor de justie restaurativă în sistemul penitenciar, pornind de la incompatibilitatea principială între încarcerare și filosofia justiției restaurative. Sunt analizate politicile carcerale, propunându-se renunțarea la pedeapsa cu închisoarea pentru anumite fapte, și lansându-se o viziune „abolitionistă” față de aceasta (Walgrave, Hagemann, 2010). În literatura românească de specialitate Ecaterina Croitoru (2006) aduce în

discuție utilizarea metodelor apreciative în practica serviciilor de probațiune, în activitatea acestora de reintegrare socială a minorilor care au săvârșit fapte penale.

În loc de concluzii

Contractul social reprezintă un act de instituire a sensului. Raporturile de putere pot fi înțelese ca raporturi semiotice de instituire a unei voințe interpretative. Starea naturală, stare originală în majoritatea teoriilor Contractului Social, nu este doar prepolitică ci și una presemiotică. Afirmarea hotarului dintre individ și alteritate, generează necesitatea interpretării. Incapacitatea de a cuprinde structural alteritatea va fi compensată prin abilitatea de a o institui ca semnificație. Supremația legii reprezintă în primul rând un mod de a interpreta diferența. Dacă ar fi să interpretăm semiotic viziunea contractualistă rolul suveranului în Contractul social după modelul hobbesian este acela de arbitru semiotic. Semiotica socială ar trebui să analizeze nu doar semnificația constructelor sociale ci mai ales actele de instituire a sensului. Constituirea Polisului este un act semnificativ de instituire a relațiilor de putere ca reguli interpretative.

„Războiul tuturor împotriva tuturor” are o valoare simbolică. Contractul social stabilește din punct de vedere politic status quo-ul intervenit în războiul semiotic. Actele care instituie sensul nu sunt pure negocieri între actori simbolici egali ci mai degrabă contracte semiotice care garantează convenția de limbaj.

Bibliografie

1. Alexa, E., Sandu, A., (2010) New Directions in Epistemology of Social Science, *International*
2. *Conference Knowledge and Action 9-12 dec. 2010, Baia-Mare.*
3. Bagdasar, B., (1972) Prefață, în Kant, Immanuel (1972) *Critica rațiunii practice* trad. Nicolae
4. Bagdasar, Editura Științifică, București.
5. Balahur, D., (2001) *Fundamente socio-juridice ale probațiunii*, Editura Bit, Iași.
6. Bîlbă, C., (2011) Foucault și Critica teoriei liberale a suveranității, *Hermenea*, vol. 2, pp: 108-
7. 118.
8. Bucurenciu, M., (2006) *Dreptatea rectificativă în context intergenerațional*, Editura Lumen, Iași.
9. Christman, J., (2009) Autonomy in Moral and Political Philosophy, *The Stanford Encyclopedia*
10. *of Philosophy*, available online at: <http://plato.Stanford.edu/archives/fall2009/entries/autonomy-moral/>.
11. Ciucă, V., (1998) *Sociologi juridică generală*, Editura Sanvialy, Iași.
12. Ciulei, T., (2009) *Mic tratat de gnoseologie*, Editura Lumen, Iași.
13. Cojocaru, S., (2005) *Metode apreciative în Asistența Socială. Ancheta, Supervizarea și*

14. *Managementul de Caz*, Editura Polirom, Iași, pp: 48-50.
15. Crețu, G., (2005) *Discursul lui Foucault*, Editura Cronica, Iași.
16. Croitoru, E., (2006) Intervenția socială apreciativă în supravegherea specializată a minorului,
17. *Revista de Cercetare și Intervenție Socială*, vol. 13, pp: 142-161.
18. Cudd, A., (2008) Contractarianism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008
19. Edition) Edward N. Zalta (ed.), available online at: http://plato.Stanford.edu/archives/hall_2008/entries/contractarianism/.
20. Cuyckens, H, (2003) Motivation in Language: Studies in honor of Gunter Radden in Cuyckens,
21. Hubert; Berg, Thomas; Dirven Rene; Panther, Klaus, Uwe, (2003) *Motivation in Language:*
22. *Studies in honor of Gunter Radden*, John Benjamins Publishing Co Holand & U.S.A.
23. De Haan, W. (1990) *The Politics of Redress Crime, Punishment and Penal Abolition*, Unwin
24. Publishing House, London, UK.
25. Devisch, I., (2010) Oughtonomy in healthcare A Deconstructive Reading of Kantian Autonomy
26. in Medicine, *Health Care and Philosophy*, vol. 13, number 4, pp: 303-312.
27. Devlin, P., (1954) *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, UK.
28. Drefcinski, S., (1998) Why Socrates Rejects Glaucon`s version of the Social Contract, *University*
29. *of Wisconsin Platteville*, available online at: <http://nowww.<uwplatt/-drefcins/233platosocialcontract.html>.
30. Foucoult, M., (1995) *A supraveghea și a pedepsi*, Editura Humanitas, București.
31. Friend, C., (2004) Social Contract Theory in Fieser James & Dowden Bradley (2004) *Internet*
32. *Encyclopedia of Philosophy*, available online at: <http://www.iep.utm.edu/>.
33. Fuller, L., L., (1958) Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart, *Harvard Law*
34. *Review*, vol. 71, pp: 630-72.
35. Gadamer, H., G., (2001) *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București.
36. Garrath, W., (2005) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*,
37. Routledge.
38. Garrath, W., (2005) Hobbes Moral an Political Philosophy in Fieser, James & Dowden, Bradley,
39. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, available online at: www.iep.utm.edu/hobmoral/.
40. Gergen, K., (2005) *Social Construction in Context*, Sage Publications, Londra, U.K.

41. Groza, D., (2008) *Drepturile victimei. Recuperarea din uitare*, Editura Lumen, Iași.
42. Guyer, P., (2004) Kant Immanuel, in E. Craig (ed.) *Enciclopedia of Philosophy*, London,
43. Routledge, www.rep.routledge.com/articleDb047 SECT 9.
44. Haar, Van Der, (2002) *A Positive Change. A Social Constructionist Inquiry into the Possibilities to Evaluate Appreciative Inquiry*, Master Thesis, Tilburg University, SUA.
45. Herseni, T., (1982) *Sociologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
46. Kant, I., (1969) *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București.
47. Kant, I., (1972) *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București.
48. Korsgard, C., M., (1996) *The Sources of Normativity*, New-York Cambridge University Press.
49. Larkins, J., (2004) Using Appreciative Inquiry in Parent Teen Mediation, *Restorative Justice on line*, June.
50. Leif, W., (2008) Property Rights and the Resource Curse. *Philosophy and Public Affairs*, 36 (1),
51. pp: 2–32. forthcoming in *Philosophy and Public Affairs*.
52. Loyd, S., A., Sreedhar, S., (2011) Hobbes`s Moral and Political Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition) Edward, N. Zalta (ed), available online at: http://pluto.stanford.edu/archives/spr_2011/entries/hobbes-moral/.
53. Miftode, V., (1995) *Metodologia sociologică*, Editura Porto Franco, Galați.
54. Moscovici, S., (2006) *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, Editura Polirom, Iași.
55. Otmar, H., (2003) Restorative justice in prison? in Lode Walgrave (ed.), *Repositioning Restorative Justice*, Willan Publishing, Devon, pp: 221-236.
56. Rauscher, F., (2008) Kant s Social and Political Philosophy in Zalta Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
57. Rawls, J., (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
58. Rawls, J., (2003) *Justice as fairness; a Restatement*, Harvard University Press.
59. Revol, R., (2009) Montesquieu in Ferreol Gilles (ed.), *Istoria gândirii sociologice. Marii clasici*, Editura Institutului European Iași.
60. Sandu, A., Damian, S., (2010) Restorative Justice. A new (Appreciative) paradigm, *Jurnalul de studii juridice*, 5, Special Issue.
61. Săvulescu J., (2007) Autonomy, the Good Life, and Controversial Choices, *The Blackwell Guide*

69. *to Medical Ethics*, in Rhodes R., Francis L. P., Silvers A. (eds.), 2007, Blackwell Publishing
70. Ltd., pp: 17-37.
71. Schauer, F., (2005) *The Social Construction of the Concept of Law: A Reply to Julie Dickson*,
72. *Oxford Journal Legal Studies*, Autumn, 2005, 25 (3), pp: 493-501.
73. Schifrineț, C., (2002) *Geneza modernă a ideii naționale: psihologie etnică și identitate românească*, Editura Albatros, București.
74. Scoffield, H., (2002) *Canadians Favour Limited Use of Clones for Emergencies only*. Survey
76. Finds, *The Globe and Mail*, din 16 iunie 2002.
77. Searl, J., (1999) *Platonism Versus Constructivism*, *Mathematics Support Newsletter*, Issue 9,
78. Autumn 1999, pp: 5-6.
79. Silvers, A., Stein, A., M., (2007) *Disability and the Social Contract*, *The University of Chicago Law Review*, 74, pp: 1615 – 1640.
81. Vrabie, G., (1999) *Drept constituțional și instituții politice*. vol. I, Editura Cugetarea, Iași.