

Democratizarea relațiilor internaționale în lumina principiilor echității și justiției

Prof. Ovidiu Trăsnea

În raport cu trecutul, în care modul de abordare predominant, dacă nu chiar unic, a relațiilor internaționale era reprezentat de disciplina dreptului internațional, în ultimele decenii s-au impus moduri noi: politologie și sociologie. După cum s-au statornicit și strategii inter- sau pluridisciplinare cel puțin pentru unele aspecte ale relațiilor internaționale (polemologia, irenologia). Trebuie să recunoaștem că acest proces, ce ține de însăși natura dezvoltării științei, a avut consecințe pozitive atât în privința largirii considerabile a ariei de investigație cât și sub aspectul multiplicării și consolidării strategiilor euristice și explicative și al perfecționării tehnicilor de investigație. Dar, sub influența neopozitivismului, „motorizarea” tehnicilor de cercetare și absolutizarea scientismului a „modelului” teoretic al științelor fizice au tins la excluderea opțiunilor axiologice din studiul relațiilor internaționale și la minimizarea, dacă nu chiar la anihilarea, modului filozofic de abordare a acestui domeniu. Și astfel s-a ajuns la situația nefirească în care referința la o filozofie a relațiilor internaționale să fie întovărășită de un semn de întrebare atunci când nu este chiar obiectul unei contestații exprese. Situație nefirească nu numai pentru că ea contrazice o bogată și fertilă tradiție de gândire în domeniul filozofiei politice și a dreptului ci și pentru că ea contravine însăși structurii cunoașterii teoretice și funcțiilor ei complexe.

Pentru că, la nivelul dezvoltării contemporane a epistemologiei, s-a putut stabili că eroarea fundamentală a scientismului în științele sociale rezidă într-o confuzie între metodele științelor fizice și scopurile științelor sociale. Absolutizându-se unele tehnici de cercetare — substitute ilegitim unor demersuri specifice — s-a ajuns la o „trivializare” a științei, redusă la o dimensiune empiric-descriptivă și subordonată, după expresia lui Abraham Kaplan, „legii instrumentului”, pe care el o formula astfel: dacă i se dă unui băiețuș un ciocan, el va socoti că tot ce întâlnește în cale are nevoie de o lovitură de ciocan. În felul acesta, sarcinile complexe ale științelor sociale* au fost ignorate, capacitatea lor de a orienta acțiunea sensibil diminuată iar obiectul cercetării lor inevitabil sărăcit prin eludarea preocupărilor pentru problemele majore și cantonarea, sub imperiul mimetismului scientismului al tehnicilor de investigație și

* Asupra funcțiilor complexe ale științelor sociale (adică dimensiunile explicativă, prospectivă, apreciativă, normativă și practică) V. cap. II al cărții noastre *Știința politică*, București, Edit. politică, 1970.

al „misticii cantității”, la investigarea unor fenomene mai puțin relevante.

Tocmai această situație a pus și mai puternic în evidență „nevoia lăuntrică de filozofie” a științelor sociale, implicit a acelor care și-au ales ca domeniu, exclusiv sau privilegiat, relațiile internaționale. S-a dovedit astfel — în deplină conformitate cu epistemologia materialismului dialectic — că nici o interpretare teoretică în acest domeniu nu se poate lipsi de anumite opțiuni sau premise filozofice, fie ele doar implicite¹.

De aceea, în acest studiu vom promova prin excelență un mod de abordare filozofic al unei probleme cardinale a timpului nostru, străduindu-ne totodată să punem în lumină coincidența dintre exigențele axiologice și tendințele obiective științifice descifrate ale evoluției sistemului internațional. Această coincidență este, firește, posibilă și pentru că filozofia pe care o profesăm, materialismul dialectic și istoric, este ea însăși o filozofie științifică, întemeindu-se adică pe generalizarea datelor științei. Iar ierarhia valorilor pe care o fundamentează și o introduce în conștiința contemporaneității exprimă sensul progresului istoric, coincidind totodată cu cele mai arzătoare năzuințe, cu interesele vitale și cu idealurile firești ale majorității covârșitoare a omenirii.

Dar înainte de a intra în analiza propriu-zisă a problemei ce face obiectul nemijlocit al studiului nostru, să inserăm câteva idei din „istoria ideologică” a problemei.

1. Una din contribuțiile cele mai semnificative la forjarea unei direcții de gândire în favoarea unor relații interstatale întemeiate pe pace, egalitate și justiție a fost fără îndoială, în ciuda cadrului filozofic idealist în care s-a manifestat, cea a școlii dreptului natural. Așa cum remarcă pătrunzătorul spirit analitic al lui Paul Hazard, afirmarea dreptului natural într-o perioadă de pregătire și înfăptuire a unor mari transformări nu avea doar semnificația unei simple coliziuni între idei abstracte ci exprima năzuința de a întemeia rânduieii noi bazate pe *legi mai echitabile*. Filozofia care-l hrănea nega supranaturalul, divinul, înlocuindu-l cu ordinea immanentă a naturii; în plan social, se caracteriza printr-o tendință rațională ce afirma că de fiecare om sînt legate anumite facultăți inerente definiției sale și că omul are datoria de a le exersa potrivit esenței lor („drepturile naturale” ca drepturi ale omului) și, în fine, pe plan politic, dreptul natural avea ca sursă și țel în același timp teza potrivit căreia autoritatea care, în interior, reglementează arbitrar raporturile dintre supuși și monarhi și care, în exterior, nu dădea decît la războaie, trebuie desființată și înlocuită cu un drept nou care să poată conduce omenirea la fericire: un drept politic capabil să regleze raporturile dintre popoare, cu ideea că ele însele își cîrmuiesc soarta². Așadar, dreptul internațional preconizat, în esență, de școala dreptului natural promova ideea îndrăzneată (pentru acel timp) și justă că un drept al ginților își găsește singurul temelie „natural” în voința și suveranitatea popoarelor.

¹ Vezi, de pildă, exemplul grăitor al lui Richard Cox care a dovedit că și în cazul unei construcții excesiv de formaliste și declarat antitraditionaliste și antifilozofice, cum este analiza sistemică a lui Morton A. Kaplan, avem de-a face cu principii filozofice pe care autorul le admite fără a le discuta și justifica (R. Cox, *The Role of Political Philosophy in the Theory of International Relations*, „Social Research”, 29, 1962, p. 261—262).

² Cf. Paul Hazard, *Criza conștiinței europene*, București, Edit. Univers, 1973, p. 273.

Și, pentru exemplificare, vom menționa ideea lui Hugo Grotius, după care legea nescrisă, vitală pe care natura însăși a gravat-o în sufletul omului nu amuțește, spre deosebire de legea civilă, nici în timpul războaielor și condamnă nenorocirile pe care legea divină le tolerează sau le justifică. Sau teza lui Samuel Pufendorf că dreptul natural trebuie să prezideze viața socială, avîndu-și locul în constituția politică a statelor, pentru că „legea naturii este acea lege care convine atît de constant naturii sociabile și raționale a omului încît nerespectarea principiilor sale ar face să nu existe societate echitabilă și pașnică printre oameni”. Sau pledoaria fierbinte a lui Fénelon în apărarea „drepturilor umanității”. Notabile sînt, astfel, pentru contribuția școlii dreptului natural — în ciuda contextului idealist în care se manifestă — tezele care condiționează pacea de instaurarea unor relații echitabile între oameni și între state.

Dealtfel este realmente remarcabil faptul că majoritatea covârșitoare a autorilor de proiecte de reorganizare a lumii în vederea instaurării „păcii veșnice” potențază ideea necesității instituirii unor raporturi guvernate de egalitate și justiție ca garanție a eliminării factorilor beligeni; după cum, la Kant, de pildă, se statornește, ca idee fundamentală, respectarea individualității națiunilor, într-un sistem de „pace perpetuă”, așa cum republica (existența unei republici constituționale, democratice în fiecare stat apare la el ca o condiție *sine qua non* a existenței și funcționării sistemului) înseamnă, în viziunea sa, respectarea reciprocă a indivizilor în autonomia lor. Și tot la Kant întîlnim — chiar dacă într-o construcție prin excelență speculativă — argumentarea instituirii unor reguli întemeiate pe consensul liber al națiunilor: dacă morala este regula superioară a politicii și dacă politica are ca obiect aplicarea dreptului, ea nu trebuie să-l aplice doar în fiecare stat în particular ci și între statele înseși; și cum progresul ideii de drept este cu fiecare zi mai sensibil, se poate nutri un ideal în care diferendele națiunilor ar fi reglate, ca și acelea ale indivizilor, prin legi făcute și admise de către toate.

Ideea este reluată, într-un alt context istoric și ideologic, de către exponenții școlii solidariste. Dintre aceștia ne reține atenția aici, cel care a fost și președinte al „Societății Națiunilor”, Léon Bourgeois, care, încă în 1908, formula ca o condiție constitutivă a unei astfel de societăți „acceptarea de către toți a unei aceleiași concepții a dreptului comun tuturor, a unei aceleiași legături între mari și mici, toți egali în consimțămînt și în responsabilitate”.

Dar dintr-o mențiune, fie și chiar extrem de sumară ca cea de față, a unor momente mai importante din tradiția bogată a gîndirii filozofice, juridice și social-politice care a promovat ideea de echitate și justiție în relațiile internaționale, nu poate, desigur, lipsi contribuția măcar a unora dintre cei care alcătuiesc pleiada marilor gînditori democrați români din secolul al XIX-lea. Un loc de frunte ocupă, fără îndoială, Nicolae Bălcescu, promotor al unei viziuni moderne și comprehensive despre relațiile internaționale, ca relații complexe, întemeiate pe respectul suveranității și egalității și guvernate de principiile echității, dreptății și păcii³. Întemeietorul filozofiei dreptului în cultura românească, apostol neînfriecat al

³ Cf. Maria Ecaterina Florescu, *Concepția lui Nicolae Bălcescu cu privire la relațiile internaționale*, „Revista română de studii internaționale”, 1 (II), 1975, p. 99—109.

emancipării sociale și naționale, „europeanul” Simion Bărnuțiu utiliza dreptul natural pentru a fundamenta principiile existenței, libertății și egalității pentru individ și popoare, subliniind, într-o largă viziune umanistă, că adevăratele drepturi ale națiunii sînt totodată drepturile umanității. Iar eminentul istoric și om de stat Mihail Kogălniceanu cerea ca „dreptatea, dar nu puterea” să prezideze soarta națiilor, pentru că „este statornic ca înaintea unei bune dreptăți dritul celui mai slab are tot aceeași putere ca și dritul celui mai tare” și în numele acestor exigențe de dreptate și justiție el proclama ca primă trăsătură definitorie a epocii contemporane lui „triumful dritului asupra tăriei”⁴.

Spiritul științific ne obligă să consemnăm, totodată, și idei, și doctrine care, inspirate de interesele unor grupuri sociale conservatoare sau reacționare, anti- sau contrarevoluționare, au încercat nu numai să nege necesitatea instaurării unor relații de egalitate și dreptate între indivizi și popoare, ci chiar și posibilitatea ei, invocînd determinarea, fie divină fie naturală, a relațiilor inegalitare, bazate pe forță. E semnificativ, de pildă, că împotriva tradiției progresiste a dreptului natural, contractualismului și revoluționarismului burghez s-a ridicat cu o furibundă înverșunare gîndirea politică antirevoluționară a diferitelor școli conservatoare. Pentru Edmund Burke — momentul de reper al conservatorismului politic — organizarea socială pe clase ierarhice este caracteristica veritabilă, legitimată de providență, a oricărei societăți civile, a oricărei alcătuiți politice. Există, susține el în cunoscutul său pamflet îndreptat împotriva revoluției franceze, o prezumție „în favoarea oricărei orînduiri statale stabilite împotriva oricărui proiect năverificat”; speranțele omului sînt înalte, dar viziunea sa este scurtă, și, în consecință, eforturile de a remedia relele existente conduc, de obicei, la altele, chiar mai mari.

Metafizica politică a lui J. de Maistre, ca și „teoria puterii” a lui L. de Bonald — reprezentanții școlii teocratice franceze — promovează ideea „ordinii naturale” și a „legilor eterne”: legea societății nu poate fi egalitatea și justiția, ci inechitatea și in justiția, pentru că nici în societate, ca și în natură, nu există egalitate. Viața se menține prin exterminarea unor ființe de către altele, și cum nu există altă specie care să-l suprimă, omul trebuie să extermină omul; de aici justificarea războaielor ca ținînd de *ordinea* veșnică a lumii și apoteoza soldatului ca instrument al legii supreme care guvernează lumea. Pedepsa guvernează societățile (idee susținută și în doctrina brahmană a „învățăturii lui Manu” care identifică știința politică cu *dandaniti*, arta de a pedepsi), omul fiind prea rău de la natură, ca să fie liber; călăul este „legătura asociației umane”, scrie J. de Maistre. Această ordine e de origine divină, iar ideea după care omul ar putea modifica rînduiriile sociale și politice împotriva legilor divine este o „eroare fatală” (în acest sens revoluția franceză era considerată „satanică” pentru că ar fi situat omul pe locul lui Dumnezeu). Ca și în cazul lui K. L. von Haller, această știință politică „restaurată” încearcă să fundamenteze dreptul forței, rezultînd din poziția socială și să legitimizeze inechitatea și războiul.

⁴ Mihail Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, București, Edit. politică, 1967, p. 143, 154.

Ideile sînt reluate în forme relativ modificate în neoconservatorismul contemporan care proslăvește inegalitatea socială și națională, unele printr-o legătură pretins indisolubilă cu proprietatea privată și libertatea și condamnă progresul, pe considerentul că — după cum se exprimă un fervent discipol al lui Burke, Russel A. Kirk — inovația este mai adesea o conflagrație devoratoare decît o torță a progresului. Și pentru a evidenția solidaritatea „noilor” concepții cu cele ale lui E. Burke și legitimitatea lor ei subliniază că sînt confrunțați cu aceeași realitate: pericolul revoluției. Și că în prezent, obiectul „amenințării” este vital pentru imperialism, traducîndu-se în termenii „supraviețuirii” capitalismului în competiția istorică cu socialismul. De aici și lozincă preferată a neoconservatorilor care, promovînd ideea confruntării „la orice nivel al violenței” (deci și al celei nucleare) cu comunismul, clamează: „mai bine morți decît roșii”.

Dar ideea proslăvirii forței ca singur mijloc legitim al politicii internaționale și prezentarea tendinței de supremație în domeniul forței și a imperialismului (înțeles ca expansionism sau hegemonism) drept caracteristică normală a politicii oricărui stat le regăsim amplu fundamentate în doctrina „realismului politic”. Este interesant că aceste teze cît și cea a inevitabilității fatale a războaielor sînt întemeiate tot pe ideea pesimistă a „imperfecțiunii naturii umane”, fie că este justificată prin social-darwinism fie că dobîndește viziunea „realist-creștină” a lui R. Niebuhr despre om ca ființă finită, marcată de răul „păcatului original”. Concluziile „realismului politic” de legitimare fie a politicii de dominație mondială a cercurilor reacționare imperialiste fie de menținere a *statu-quo*-ului, într-un sistem internațional inegalitar, ierarhic, prin politica „echilibrului de forțe” (transformat, în condițiile actualei curse a înarmărilor, în „echilibrul teroarei”) sînt în egală măsură contrare tendințelor progresului istoric și potrivnice intereselor vitale ale popoarelor.

Aceste doctrine, ca și altele mai vechi sau mai noi din arsenalul ideologic al forțelor reacționare din lumea contemporană încearcă așadar, din variate unghiuri, să consacre inegalitatea și nedreptatea, inechitatea și injustiția, forța și dictatul, exploatarea și dominația ca ținînd de „ordinea naturală” a lucrurilor, care ar fi, în viziunea lor, potrivnică unei democratizări reale a vieții politice internaționale. Viciul lor teoretic fundamental constă în izolarea reducăționistă a forței ca singura componentă activă a puterii în relațiile internaționale și în transformarea ei într-o constantă (invariabilă), iar pe de altă parte în imaginarea unui model al sistemului internațional în care este hiperbolizată și idealizată stabilitatea (și ordinea) și, împotriva evidenței, aproape complet neglijată schimbarea, dinamica sistemului.

2. Epoca noastră — caracterizată, cum se apreciază și în Programul P.C.R., prin transformări sociale și naționale structurale — oferă imaginea tulburătoare, uneori chiar derutantă, a unor procese de schimbări radicale, realizate la niveluri și în ritmuri diferite, în condițiile existenței și manifestării unei eterogenități de structură și grad de dezvoltare a societății contemporane privite ca un tot. Amplitudinea schimbărilor și evenimentelor istorice din ultimele decenii — dintre care unele sînt realmente schimbări esențiale și ireversibile — i-a determinat pe unii oameni de știință — ca, de pildă, profesorul Karl Deutsch, actualul președinte al Asociației

internaționale de știință politică — să denumească metaforic această perioadă o „cumpănă a apelor” (watershed) în istoria contemporană și să considere, cu totală îndreptățire, că cea mai nerealistă utopie în actualele condiții este să crezi că lumea va rămâne așa cum este⁵. Dealtfel și alți autori consacrați în studiul schimbării sociale, ca Wilbert Moore, apreciază că frecvența și amploarea schimbărilor proprii lumii contemporane fac legitimă constatarea unor proprietăți și dimensiuni particulare, caracteristice epocii, care o disting de toate celelalte⁶. S-a apreciat chiar că este vorba de un nou fel de tip istoric (a new kind of historic pattern — K. Deutsch), care presupune și un alt ritm al timpului istoric decât în epocile anterioare.

Important este, de asemenea, că aceste schimbări nu sînt izolate nici în timp nici în spațiu, consecințele lor afectînd în general regiuni întregi dacă nu chiar lumea întreagă. În aceste procese sînt angajate mase uriașe de oameni, grupuri, clase și mișcări sociale, grupări și forțe politice diferite ca pondere, importanță, interese și orientare în acțiune.

„Accelerarea procesului de transformări economice și social-politice — precizează profesorul Leonte Răutu — înseamnă, în același timp, accentuarea caracterului extrem de complex și de contradictoriu al devenirii istorice. Aceasta face ca sensul evoluției istorice a umanității, viitorul ei mai apropiat și mai îndepărtat să reprezinte astăzi una din problemele fundamentale ale gândirii social-politice și filozofice”⁷.

Schimbările petrecute în sistemul internațional în perioada post-belică dezvăluie, pe de o parte, o *expansiune a politicii*, tradusă printr-o politizare mai intensă a lumii contemporane, rezultat și al unei mobilizări sociale mai ample a maselor populare în plan intern și, pe de altă parte, o participare mai activă a popoarelor la viața politică internațională (s-a vorbit, cu îndreptățire, de o „explozie a participării” ce ar caracteriza epoca noastră), concomitent cu ceea ce specialiștii în politica comparată au denumit „*spectrul lărgit al sistemelor politice*”, adică creșterea numărului actorilor sistemului internațional, al statelor independente (un exemplu grăitor: în 1945 O.N.U. avea 41 de membri, iar în 1978 numără 151), incluzînd o mare varietate de tipuri politice, aflate în stadii diferite de diferențiere, consolidare și dezvoltare.

Apariția statelor socialiste, prăbușirea imperiilor coloniale și afirmarea pe scena politică a lumii a unui considerabil număr de state noi, decise să-și consolideze independența în relațiile internaționale fac astăzi nu numai dificilă, dar efectiv imposibilă, conducerea sistemului dintr-un centru sau chiar din cîteva centre de putere. Afirmarea crescîndă a statelor mici și mijlocii devine o trăsătură caracteristică, definitorie a relațiilor internaționale contemporane. Tendința care se manifestă cu tot mai mare putere este de descentralizare a sistemului, de depolarizare (atît prin unele fenomene elocvente din cadrul blocurilor înseși cît și prin presiunile exercitate din exterior asupra acestora), ca implicația nemijlocită a necesității democratizării lui. Pentru că nivelul atins de civilizația mon-

⁵ K.W. Deutsch, *Politics and Government. How People Decide Their Fate*, Boston, 1968, p. 394, 391.

⁶ W. Moore, *Les Changements sociaux*, Gembloux, 1971, p. 12—13.

⁷ L. Răutu, *Procesul revoluționar mondial — esența progresului istoric*, în L. Răutu (coord.), *Progresul istoric și contemporaneitatea*, București, Edit. politică, 1976, p. 143.

dială ca și interdependențele multiple ce leagă astăzi popoarele și statele lumii — dincolo de natura orînduirii sociale — au creat pentru prima dată în istorie posibilitatea revendicării instituirii unui sistem internațional bazat pe relații de egalitate reală și cooperare activă. Soluția la interdependențele necesare crescînde nu mai poate fi socotită — în ciuda tendințelor forțelor reacționare — subordonarea, ci coordonarea și cooperarea între parteneri liberi și egali. De aici incompatibilitatea menținerii unui sistem internațional generat de flagrante inegalități și care conservă și tinde să permanentizeze vechile raporturi de dominație, forță și dictat.

Există însă desigur interese și forțe care se opun tendințelor obiective din evoluția sistemului internațional (și ar fi bine, poate, să subliniem că poziția lor e alimentată prin existența zonelor fierbinți, conflictuale din perioada postbelică și care sînt consecința unor soluții vădit irealiste, consacrate la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, tot din interese de mare putere și de „echilibru de forțe”), încercînd să conserve cît mai mult din structura lui actuală. Problema este însă *pentru cît timp și cu ce preț?* Pentru că amenințările consecințelor tipului spontan — anarhic de dezvoltare — produs și manifestare a dezvoltării capitaliste generatoare de crize, se extind astăzi tot mai mult și mai îngrijorător asupra întregii lumi, iar „costurile” sale sînt nu numai prea mari, ci de-a dreptul riscante pentru însăși existența speciei umane.

Este drept că chiar dincolo de pozițiile extreme — cum sînt cele neofasciste, cele ce întrușchipează gama „ultra” din registrul tendințelor neoconservatoare sau cele formulate de doctrina „realismului politic” — se manifestă încă adesea poziții mai degrabă sceptice, care nu văd posibilă o schimbare radicală. Nu ne referim la cei care, legați de anumite interese, *nu pot* concepe sistemul altfel decît este, pentru că așa cum sublinia generalul de Gaulle într-o conferință de presă (14 ianuarie 1963): „În politică și strategie, ca și în economie, monopolul apare în mod firesc celor care se bucură de el ca fiind cel mai bun sistem”, ci la autori care nu se dovedesc capabili să descifreze tendințele necesare din actuala evoluție internațională. De pildă, relevînd că situația de după cel de-al doilea război mondial se caracterizează prin creșterea „mijloacelor totale”, ale marilor puteri nucleare și, totodată, prin sporirea numărului țărilor mici, David Vital consideră că ar exista o fatalitate a poziției statelor mici de a fi expuse arbitrarului celor mari și că în această direcție n-ar fi permisă nici o iluzie⁸. Ar fi însă nedrept să nu amintim măcar și acele opinii care evidențiază justetea poziției țărilor mici în raport cu cele ale țărilor mari. Laszlo Lederman releva, astfel, că statele mici n-au ambiția de a concura pe cele mari sub raport militar sau economic; „tot ceea ce ele cer, este dreptul lor de a trăi o viață națională independentă, de a-și dezvolta prosperitatea materială și de a păstra intact patrimoniul lor spiritual”⁹. Această îndreptățită remarcă ne amintește de considerația lui Machiavelli din „Principele”, după care „dorințele poporului sînt mai cinstite decît ale celor mari, întrucît aceștia din urmă vor să asuprească, iar celălalt vrea să nu fie asuprit”¹⁰.

⁸ D. Vital, *The Inequality of States*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 4.

⁹ L. Lederman, *Considération sur le Petit Etat*, Neuchâtel, 1946, p. 62—63.

¹⁰ N. Machiavelli, *Principele*, București, Edit. științifică, 1960, p. 40.

Este semnificativă, prin această prismă, ofensiva mai recentă lansată în direcția elaborării unui *fundament politico-filosofic* care să justifice politica imperialistă și menținerea *statu-quo*-ului. Ea pune în lumină modurile ideologice opuse în care se conștientizează unele fenomene și procese tipice pentru epoca noastră. Astfel „noua structură (ordine) a lumii” este concepută uneori într-un spirit prin excelență antirevoluționar: făcând referință la postulatele teoriei „interdependenței” — pe care o concep într-o nouă variantă a doctrinei „stabilității” — unii autori occidentali încearcă să interpreteze revoluțiile ca „zdruncinări ale stabilității”, declarându-le incompatibile cu procesele ce au loc în relațiile internaționale; revoluțiile „ar rupe” astfel interdependența¹¹. În aceeași viziune, se consideră că renunțarea la lupta revoluționară și de eliberare națională (în expresie proprie: „substituirea proceselor de schimbări pașnice în locul proceselor violente”) ar fi condiția obligatorie a stabilității structurii mondiale.

Și mai evidentă apare această poziție de clasă cind menținerea „stabilității” (implicind deci actuala structură asimetrică a sistemului internațional și, implicit, frinarea tendințelor evoluției sale progresive) este plasată deschis deasupra considerațiilor „echității și moralei”; sau cind se declară că o singură alegere ar fi posibilă în politica internațională: între echitate și dezordine, pe de o parte, și injustiție și ordine, pe de alta. Este mai mult decît revelatoare această asociere de noțiuni; și ea cîștigă în claritate atunci cind se declară că dacă o acțiune de politică internațională merge în sensul intereselor „stabilității”, ea trebuie întreprinsă chiar dacă ar reprezenta un rău pentru umanitate¹².

Vrem să subliniem că o asemenea concepție falsifică tendențios termenii alternativei *reale*; și că, în același timp, ea dezvăluie un sistem de valori generat și inspirat de o lume condamnată de însăși legea obiectivă a progresului istoric.

O caracteristică inedită a epocii noastre este și *mondializarea* problemelor vitale cu care este confruntată omenirea. Caracterul *global* al problemelor economice, tehnologice, ecologice, sociale, politice ale lumii de azi implică și soluții globale a căror realizare antrenează nu numai un set de state ci reclamă, ca un nou imperativ, o participare *globală*, adică participarea activă la viața internațională a tuturor statelor, independent de mărime sau orînduire socială de zona geografică în care se află, o largă democratizare a relațiilor internaționale, pentru găsirea celei mai potrivite forme de soluționare în comun, prin concursul tuturor națiunilor, prin tratative și acorduri, a tuturor acestor probleme. Natura și gravitatea acestor probleme — cea a prezervării și consolidării păcii, care echivalează, față de acumularea uriașelor potențiale distructive create de „manufactura morții” cu însăși supraviețuirea speciei umane; problema abolirii foamei cronice și a eliminării sărăciei; a lichidării subdezvoltării și a decalajelor economice, tehnologice, informaționale și spirituale crescînde; a afirmării tot mai depline a principiului autodeterminării popoarelor — impun ca, parafrazîndu-l pe G. Clémenceau care spunea că războiul e o treabă prea serioasă pentru a o lăsa pe mîna generalilor, rezolvarea acestor probleme,

¹¹ R. Rosencrance, A. Stein, *Comparative Modernization*, New York, 1976, p. 384—385.

¹² Vezi J.G. Stoessinger, *Henry Kissinger: The Anguish of Power*, New York, 1976, p. 14.

În perspectiva evoluției sistemului internațional, să nu mai poată fi lăsată pe seama unor state, recte a „marilor puteri”, ci să se realizeze prin antrenarea tuturor statelor și popoarelor. De aici poziția centrală a suveranității și independenței, concepte-cheie, de înțelegerea și respectarea cărora depinde promovarea unei politici conforme cu interesele *reale* ale *tuturor* națiunilor.

Întrucât pentru viitor este previzibilă chiar o accelerare a schimbărilor și o accentuare a tendințelor *noi* care se manifestă, devine evident că aceste tendințe noi în evoluția sistemului internațional nu pot fi înțelese ca structuri mentale și instrumente conceptuale vechi, după cum problemele noi ale politicii mondiale refuză ca inadecvate soluții și metode politice extrase din arsenalul trecutului. Totodată, aceste procese și tendințe noi, care coincid cu interesele și năzuințele popoarelor, nu pot fi apreciate în lumina unui sistem de valori care — cum s-a putut constata din cele de mai sus menționate — exprimă poziția unor forțe sociale și politice ostile cerințelor progresului real și umanismului autentic. Or, ceea ce putem constata este că, în mare măsură, modelele elaborate în teoria relațiilor internaționale despre structura și dinamica sistemului internațional (fie ele bi- sau multipolare) cât și, foarte adesea, abordarea practică a marilor probleme ale lumii, rămân încă grevate de o imagine conservatoare, care nu se poate desprinde de trecut, fie el chiar mai apropiat, și care trădează, în subsidiar, și o anumită teamă de schimbări majore. În această lumină apare cu pregnanță semnificația deosebită, teoretică și practică, a următoarei teze fundamentale, realmente novatoare, cu caracter programatic, elaborate de președintele României socialiste: „În epoca în care trăim și care este guvernată de marea revoluție tehnicoștiințifică mondială, de uriașele procese revoluționare de eliberare națională și socială a popoarelor, de creșterea fără precedent a forțelor progresiste, democratice — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu —, se cere în mod imperios și promovarea unei politici internaționale noi, cu adevărat revoluționare, care să schimbe în mod radical raporturile dintre state, principiile politicii mondiale, să instaureze dreptatea și echitatea, colaborarea și pacea pe planeta noastră” (s.n.)¹³.

3. Se știe că orice politică implică necesarmente anumite opțiuni axiologice. În plan general, cu cât aceste opțiuni își găsească un temei obiectiv în tendințele *reale* ale vieții internaționale, cu atât valorile și principiile pe care le promovează sînt mai legitime, iar acțiunea pe care o orientează mai eficientă.

Tocmai de aceea, pentru a înțelege mai exact și mai fidel poziția României în fața problemelor majore ale lumii este util, dacă nu chiar necesar, să considerăm această poziție în lumina concepției generale care o orientează. Pentru că efectiv avem de-a face cu o concepție coerentă care imprimă politicii românești atât o consecvență principială în abordarea respectivelor probleme cât și continuitate și stabilitate în *natura* soluțiilor propuse și în angajarea politică fermă pentru înfăptuirea acestor soluții.

Desigur, această politică pornește de la statutul ontic, specific și complex, al României care este, concomitent, o țară socialistă, o țară

¹³ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 330.

în curs de dezvoltare și care se situează, în același timp, în rîndul țărilor mici și mijlocii; această triplă identitate, considerată în unitatea sa dialectică, constituie factorul endogen al politicii noastre. Totodată ea abordează problemele majore ale lumii în spiritul cerințelor generale ale progresului fiecărui popor și al omenirii în ansamblu.

Ea se întemeiază pe o *filozofie politică* ce stabilește o nouă ierarhie a valorilor, care corespunde, pe de o parte, tendințelor sociale și politice obiective în evoluția sistemului internațional, și, pe de altă parte, exigențelor politice și etice cu care este confruntată politica mondială în epoca noastră.

În același timp, sub raport teoretico-metodologic, ea promovează o viziune dialectică, unitară asupra proceselor social-politice interne și internaționale, dezvăluind faptul esențial că, în ultimă instanță, aceleași legi ale progresului istoric guvernează evoluția internă cit și cea a comunității mondiale.

În această lumină, cercetările noastre anterioare ne-au condus la formularea unei explicații — capabile să elimine atât reducionismul tehnico-economic sau de altă natură cit și eclecticismul — a progresului istoric printr-un concept unificator, integrativ, apt, după opinia noastră, să promoveze o interpretare unitară, coerentă, complexă a criteriilor progresului, implicit ale celui politic. Acesta este conceptul filozofic marxist de *libertate*, în unitatea dialectică a determinărilor sale¹⁴.

În acest sens, relevam că dacă dezvoltarea forțelor umane creatoare, transformatoare, în raportul cu natura reprezintă o măsură, *primordială*, a libertății, care este incorporată în gradul dezvoltării forțelor de producție, în *caracterul* și *nivelul* acestora, exprimînd, de aceea, și *criteriul primordial* al progresului social, acest criteriu nu poate fi însă numai *prin sine* relevant, întrucît raportul dintre om și natură se realizează totdeauna într-o *formă socială*, din moment ce munca este activitate socială prin excelență. Această formă este dată de relațiile sociale de producție, ca raporturi primordiale, determinante, ca și de celelalte relații sociale, determinate de acestea și care, la rîndul lor, influențează asupra celor dintii. Relațiile de producție exprimă configurația relațiilor practice dintre oameni (și dintre grupurile în care sînt obiectiv constituiți) cit și modul concret în care se repartizează între membri comunității produsul activității sociale.

Libertatea înseamnă totodată realizarea, în cadrul aceluiași proces, a dominării (sau controlului) de către om a relațiilor sale sociale, a societății. Determinat, ca posibilitate, de nivelul și caracterul forțelor de producție, acest aspect hotărîtor al libertății se concretizează în *natura* relațiilor de producție și a celorlalte relații sociale, determinate, mai mult sau mai puțin mediat, de acestea. Dealtfel, la *acest nivel* al relațiilor sociale — și în principal al relațiilor de producție, ca relații fundamentale, determinante în cadrul sistemului societal — se afirmă corelația intimă dintre *libertate* și *egalitate* în înțelegerea superiorității istorice a unei formațiuni sociale, ca criteriu fundamental al progresului general. Egalitatea socială și națională reală este condiția și garanția existenței și afirmării libertății.

¹⁴ Cf. Ov. Trăsnea, *Criteriile progresului social*, în L. Răutu (coord.) *op. cit.*, p. 82—109.

Criteriul libertății — în accepțiunea sa filozofică marxistă — își găsește expresia concretă și în plan *politic*. Sensul progresului politic, indicat de Marx, este transformarea procesuală a statului într-un cadru propice afirmării libere crescînde a forțelor creatoare umane. „Libertatea constă — sublinia el — în transformarea statului dintr-un organ situat deasupra societății într-unul cu totul subordonat ei”¹⁵.

Or, oamenii domină statul (ca domeniu al relațiilor sociale) în măsura în care activitatea acestuia este pusă nemijlocit în serviciul satisfacerii nevoilor și năzuințelor lor, exprimă și încorporează puterea lor, se află sub controlul lor. Tocmai de aceea Marx sublinia că în democrație, orînduirea de stat este redusă „la fundamentul ei *real*, la omul *real*, la poporul *real* și se afirmă ca opera lui proprie”¹⁶.

În aceeași lumină, a conceptului de libertate poate fi înțeleasă esența caracterului sacru și inviolabil al principiului suveranității naționale și de stat ca manifestare a tendinței istoricește legitime a popoarelor la o viață liberă și independentă, în cadrul statal, corelația intimă, pentru orînduirea socialistă, între democrație și suveranitate, ca expresie a cerințelor progresului social. Dealtfel, întreaga dezvoltare a omenirii atestă ca un adevăr axiomatic *legătura indisolubilă dintre libertatea individuală și independența națională* a țării căreia îi aparține. Istoria modernă și contemporană a confirmat din plin teza lui Marx după care „nu poate fi liber un popor care asuprește alte popoare”. Istoric și logic, libertatea omului, ființă prin excelență socială, presupune libertatea grupului social, a colectivității, iar în cazul societății moderne, a colectivității fundamentale pe care o reprezintă națiunea. Așa cum intuia Condorcet — deși în cadrul unei concepții idealist-iluministe — speranțele pentru viitoarea condiție ameliorată a rasei umane pot fi reduse la „abolirea inegalității între națiuni, progresul egalității înăuntrul fiecărei națiuni și adevărata perfecțiune a omenirii”.

Criteriul libertății, cheazășuite de egalitate, se aplică în egală măsură, cu deosebire în epoca noastră, progresului general în domeniul relațiilor internaționale. El capătă formă concretă în tendințele de limitare a rolului politic (într-o perspectivă mai îndepărtată) și militar al supraputerilor și modificarea continuă a structurii sistemului internațional, de „spargere” a sistemelor de polaritate și a blocurilor politico-militare, zonale și internaționale, de înlocuire a subordonării — ca soluție perimată la interdependențele crescînde și necesare — prin cooperare și coordonare între parteneri liberi și egali, de afirmare ascendentă și eficientă a principiilor suveranității și independenței, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne ale acestora și eliminării utilizării sau a amenințării cu utilizarea forței.

Progresul în acest domeniu acționează deci, așa cum relevă și Programul partidului, ca tendință în sensul atenuării și eliminării inegalităților și al democratizării relațiilor internaționale, al instaurării unei noi ordini economice și politice mondiale, întemeiate pe libertate, egalitate, echitate, justiție, cooperare și pace. Pentru că — după cum sublinia președintele Nicolae Ceaușescu — : „Așa cum pe plan național exploatarea

¹⁵ K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 28—29.

¹⁶ K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 246.

și asuprirea, acumularea bogățiilor în minile unei clase duc la ascuțirea contradicțiilor sociale, la intensificarea luptei celor dominați și exploatați și, în mod obiectiv, la lichidarea acestor relații și la făurirea unei lumi mai drepte — tot astfel și pe plan internațional inegalitatea și asuprirea duc, până la urmă, la ascuțirea contradicțiilor dintre state și la apariția unor grave conflicte între ele. Pentru evitarea unor ciocniri, care pot deveni violente, este necesar ca vechile relații interstatale să fie schimbate și înlocuite cu o politică nouă de deplină egalitate în drepturi între toate statele lumii. *Aceasta este o legitate a dezvoltării sociale — atât pe plan național, cât și internațional —, un proces determinat de însăși dialectica dezvoltării social-istorice*¹⁷ (s.n.).

4. Democratizarea relațiilor internaționale, considerate ca o componentă și/sau dimensiune necesară a noului ordin economic și politic mondial, reprezintă, așadar, în concepția materialist-dialectică a partidului nostru, o tendință logică, obiectivă a evoluției sistemului internațional. Această necesitate obiectivă este conștientizată și apreciată într-un sistem de valori-cadru care reprezintă surse nemijlocite și, în același timp, principii orientative pentru edictarea unui nou sistem de norme, menit să călăuzească activitatea social-politică, în plan intern și internațional, în vederea satisfacerii graduale a acestei necesități. Printre acestea, valorile de *echitate și justiție* socială, națională și internațională reprezintă un cuplu dialectic interrelat și complementar a cărui vocație de puternică actualitate nu poate fi negată decât prin sacrificarea evidenței*. Aceasta este rațiunea profundă a frecvenței cu care le găsim invocate în documentele partidului nostru.

Fără să ne propunem aici o discuție amplă a conceptelor în lumina istoriei gândirii filozofice, politice, juridice și etice — pentru că ele implică toate aceste sfere ale conștiinței individuale și sociale — vom puncta, într-o manieră premeditată sumară, doar câteva idei care să pună în lumină conținutul lor specific și terenul interacțiunii lor.

Conceptul de echitate (din lat. *aequitas*, „potrivire, dreptate, cumpătare, nepărtinire” de la *aequus*, „egal”) exprimă o valoare și totodată un principiu menit să regleze viața comunitară, relațiile interumane și sociale și, adesea, și cele intercomunitare în spiritul egalității, dreptății, nepărtinirii. Aristotel, de pildă, vedea noțiunea de echitate în corelație cu dreptul, dar superioară acestuia în măsura în care „ceea ce-i echitabil este desigur un drept, dar nu în sensul dreptului legal, ci ca o corectură a acestuia”, întrucât legea, din pricina formulărilor sale generale, rămâne inevitabil defectuoasă; totodată, releva el, omul echitabil e „cel ce nu exagerează dreptul în dauna altora”¹⁸. Iar pentru juriștii romani din epoca imperială „*aequitas*” se constituie ca scop și ideal al dreptului. Școala jusnaturalistă a mers în continuarea acestei tradiții.

¹⁷ Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 12, p. 310—311.

* Este semnificativ, sub acest aspect, că enciclica *Mater et Magistra* (1961) sublinia: „Desfășurarea istoriei scoate tot mai mult în relief exigențele justiției și echității”, deși, cum comenta Alfred Grosser, la această desfășurare biserica a fost cel mai adesea absentă sau n-a participat decât cu întârziere (Alfred Grosser, *Au nom de quel? Fondements d'une morale politique*, Paris, Editions du Seuil, 1969, p. 300).

¹⁸ Aristoteles, *Etica Nicomahică*, București, Casa școalelor, 1944, cartea a V-a, cap. XIV, p. 187, 189.

Conceptul de justiție (lat. *justus* „bun și drept”) implică și el ideea de dreptate, echilibru, proporționalitate. Diferențiindu-se de sensul comun instituțional (acela de activitate a unor organe specializate în aplicarea dreptului), termenul apare în doctrină mai ales în sensul acordat de Ulpian (*justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuere*), „a da fiecăruia ceea ce este al său”.

Ceea ce constatăm este complementaritatea acestor concepte ale căror sfere se și întretaie, terenul comun de întâlnire fiind reprezentat de conceptul de *dreptate*. Constatarea este confirmată și de unele orientări contemporane în doctrină; mă refer la contribuții semnificative, care au produs o vie dezbateră în gândirea filozofică (politico-juridico-etică) contemporană, cum sînt cele ale lui Ch. Perelman, de la Universitatea liberă din Bruxelles și J. Rawls, de la Universitatea Harvard.

Perelman consideră, astfel, echitatea drept „complementul indispensabil al dreptății formale de fiecare dată cînd aplicarea acesteia este imposibilă”; de aceea, echitatea „constă într-o tendință de a nu trata într-un mod prea inegal existențele care fac parte din aceeași categorie esențială”¹⁹. Ceea ce ne apare interesant și constructiv în concepția lui Perelman pentru întreprinderea noastră este, pe de o parte, relevarea „reacției de respingere” a principiului echității față de orice formalism și, pe de altă parte, semnificativa sa subliniere a unei corelații substanțiale dintre afirmarea accentuată a principiului echității și epocile revoluționare, în care, în mod firesc, răsturnarea structurilor economico-sociale, politice și culturale este însoțită de o reorganizare a sistemului de valori, de o reierarhizare a valorilor — el punînd accentul pe inovarea relațiilor de proporție și reciprocitate. Este o explicație plauzibilă — care prin elementele sale „rationale” se întâlnește cu cea a noastră, a marxistilor —, a importanței hotărîtoare și a conținutului inovat al acestor concepte-valori pentru viața epocii noastre. Pentru că, orice epocă revoluționară, și a noastră prin excelență, repune în discuție, în conformitate cu noile tendințe ale progresului, valorile umane fundamentale și conceptele pe care le exprimă, refasonîndu-le și adăugîndu-le dimensiuni și valențe noi.

Plasînd problema echității tot în cadrul discutării principiilor dreptății ce se aplică reglementării raporturilor dintre indivizi, J. Rawls, în cunoscuta sa lucrare (una dintre cele mai comentate și disputate din literatura filozofică a perioadei postbelice), accentuează justificat, socotim, caracterul de obligativitate a actelor și relațiilor reglementate de principiul echității și, cu deosebire, al reciprocității, în cooperare, pentru menținerea unei ordini date²⁰.

Iar pentru a limpezi terenul comun pe care se „angajează” cele două concepte (valori și principii) în transformarea realității sociale și politice, vom cita opinia Liubomirei Miroș — pe care o socotim sustenabilă în expresia sa sintetică, cu atît mai mult cu cît pornește de la aceeași categorie de libertate în lumina căreia am explicat, mai sus, criteriile progresului social, inclusiv politic — asupra conceptului de dreptate care ar reprezenta „valoarea care exprimă necesitatea și capacitatea umanității de a-și auto-

¹⁹ Ch. Perelman, *Justice et raison*, Bruxelles, P.U.B., 1963, p. 45—46.

²⁰ J. Rawls, *Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972, passim (în special capitolul. *Despre principiul echității*).

legifera măsura și modalitatea raporturilor care o definesc în manifestarea capacităților și a aspirațiilor sale"; mergind mai departe, se consideră că ea constituie „măsura în care libertatea umană își reglementează propria manifestare, prin instaurarea și respectarea ordinii, ca expresie a înțelegerii necesității”²¹, adică, în cazul nostru, a legității instituirii progresive a noii ordini internaționale.

Nu vom putea fi însă de acord cu teza la care se raliază și, după care, ideea de echitate ar reprezenta, în ultimă instanță, rezultatul transformării dreptății, ca valoare politică, în dreptate, ca valoare morală²². Dimpotrivă, socot, mai ales, în perspectiva prezentei abordări, că mai evidentă apare traducerea unei valori morale într-o valoare politică eficientă.

Observind istoria conceptelor, ni se dezvăluie tendința continuă — deși manifestată în contexte social-istorice și ideologice diferite — de a afirma valori-cadru, principii orientative care depășesc (transcend) dreptul pozitiv și-i corectează nedreptatea. Ele s-au afirmat ca principii etice, dar foarte adesea temeiul legitimității invocate a fost politic.

Cu aceasta ajungem și la o altă problemă ce se presupune elucidată, în același cadru teoretic, urmărit și pînă acum. Este vorba de existența sau inexistența unei dimensiuni etice a relațiilor internaționale; de soluția dată depinde și acceptarea de către știință a unui loc corespunzător valorilor echității și justiției ca fundament pentru (democratizarea) relațiilor internaționale.

Se știe că, în viziunea unor doctrine reacționare care s-au situat la polul opus umanismului (să amintim aci fascismul și neofascismul, unele variante ale geopoliticii și neoconservatorismului, doctrina „realismului politic”), o asemenea dimensiune nu numai că a fost și este negată sub raport teoretic dar a fost flagrant încălcată în planul practicii politice. Fără a insista, aș aminti doar una din formulările cele mai tipice pentru cinismul lor, aparținînd geopoliticianului nord-american Nicholas J. Spykman, ale cărui lucrări sînt o apologie deschisă a agresiunii și utilizării forței în relațiile internaționale: „Obținerea forței este urmărită nu pentru a dobîndi valori morale; dimpotrivă, valorile morale sînt folosite pentru a ușura dobîndirea forței”.

Or, dincolo de interesele evidente care pot alimenta asemenea poziții cinice, sub raport teoretic numai reminiscențele unui mod depășit de interpretare a lumii valorilor în spiritul „autonomiei lor” conduc la situația paradoxală în care se tinde să se nege dimensiunea etică a relațiilor internaționale. Pe de altă parte, iarăși, numai reificarea și autonomizarea relațiilor internaționale au putut genera concepții care să nege dimensiunea etică (sau, mai larg, axiologică) a acestora; fiind, în principal, relații între state ele sînt totuși, în ultimă instanță, tot relații umane, ca o variantă specifică a relațiilor intercomunitare. Doar statul, cum remarcă încă făuritorii socialismului științific, nu este o entitate abstractă, supraumană,

²¹ L. Miros, *Echitate și dreptate*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 20.

²² *Ibidem*, p. 17, 117.

ci este, totdeauna, „expresia oficială” a unei societăți, a „puterii societății”, adică a unei comunități umane, cînd nu este chiar expresia ei reală. Or, orice activitate umană, și, implicit, orice relație interumană (pentru că acțiunea presupune totdeauna relații) indiferent de nivelul la care se desfășoară, este supusă aprecierii morale. Iar criteriile autentice ale acestei valorizări — sau aprecieri axiologice — trebuie să corespundă tendințelor progresului istoric. Desigur, s-ar putea avea aici în vedere și anumite determinări specifice ale moralei publice internaționale, dar aceasta ar depăși cu mult intențiile și limitele acestui studiu.

Dincolo de necesitatea (și inevitabilitatea) dimensiunii etice a relațiilor internaționale²³ — care justifică modul nostru de abordare —, dorim să accentuăm, făcînd un pas înainte, recunoașterea și relevarea legăturii organice, a întrepătrunderii valorilor politice cu cele morale. Temeiul științific al acestei poziții îl constituie descoperirea faptului că valorile politice și morale se zămislesc deopotrivă din condițiile existențiale ale grupurilor sociale, ale comunităților umane, exprimă interesele, năzuințele, idealurile acestora.

Tocmai de aceea, specificul profund al epocii noastre revoluționare este centrarea vieții omenirii contemporane pe valorile politice și etice — pe necesitatea concordanței lor în perspectiva realizării progresului social. Aceasta conferă legitimitate și dă un conținut real întemeierii axiologice a democratizării relațiilor internaționale pe valorile etice și politice ale echității și justiției, politicii consecvente a României socialiste în slujba realizării acestui obiectiv.

Ea se găsește, dealtfel, pe terenul solid al continuării și dezvoltării unui comandament pe care însuși Marx l-a înscris printre elementele care definesc misiunea istorică revoluționară a clasei muncitoare, încă în 1864, în textul Manifestului constitutiv al Asociației internaționale a muncitorilor, căreia îi cerea „să facă în așa fel încît legile simple ale moralei și echității, care trebuie să reglementeze relațiile dintre persoanele particulare, să devină legi supreme în relațiile dintre națiuni”²⁴.

Echitatea și justiția trebuie înțelese astfel nu ca deziderate speculative, mai mult sau mai puțin subiective, care să fie încorporate în procesul dezvoltării sistemului internațional. Ele sînt, cum arătăm, expresia în planul valorilor a cerințelor obiective ale progresului social și, în această perspectivă, reprezintă valori fundamentale — îmbinare a realului și idealului —, cadre orientative ale activității sociale și politice în epoca noastră.

Ca orice tendințe progresiste, ele întîmpină rezistența activă a forțelor vechiului, ale imperialismului și neocolonialismului, ca și inerția unor structuri care se lasă greu schimbate. În același timp, purtătoarele lor sînt forțele socialismului, forțele democratice, progresiste și revoluționare, popoarele lumii — ale căror interese vitale le exprimă. De aceea

²³ Cf. și Philippe Braillard, *Philosophie et relations internationales*, Genève, 1974.

²⁴ K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 16, București, Edit. politică, 1963, p. 13—14.

socotim că nu există încheiere mai realistă și optimistă și deci mai adecvată la acest studiu decît teza principală enunțată de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a P.C.R.: „O analiză științifică, materialist-dialectică și istorică a dezvoltării contemporane mondiale atestă cu putere că forțele sociale progresiste sînt în ascensiune, că ele obțin noi și importante poziții predominante, devenind tot mai puternice și mai influente. Este cert că ele reprezintă forța în stare să lichideze cu desăvîrșire politica imperialistă, de reîmpărțire a lumii în zone de influență și dominație, să determine oprirea cursei înarmărilor și soluționarea unor anomalii economice, sociale și politice care întretin și adîncesc criza, să impună promovarea în lume a unei politici noi, democratice, bazată pe echitate și dreptate socială, să asigure pacea pe planeta noastră”²⁵.

²⁵ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 307.