

ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA
ETIMOLOGIILOR CUVÂNTULUI PUTERE

Cristina Cîrțiță Buzoianu

Atunci când abordează problematica puterii, indiferent de orientarea lor, teoreticienii, indiferent de domeniul din care provin, manifestă o atitudine critică. Acest lucru este cu atât mai îndreptățit cu cât și procesele sociale care par a fi simple implică crearea și schimbul de valori și întruchipează direct sau indirect relații de dominare și supunere. Teoreticieni precum Gramsci, Adorno și reprezentanții culturii moderne susțin că relațiile de putere se regăsesc, sub o formă disimulată, chiar și în diferite forme de comunicare precum: muzica, teatrul, știri despre vreme la televiziune sau în banalele inscripții de pe cutiile de cereale care fac trimiteri la diverse structuri de dominare ce obligă consumatorul, ca prin alegerile făcute să intre într-o structură, pe care indirect o acceptă și contribuie la funcționarea sa.

Abordarea genealogică a puterii deși se apropie ca modalitate de analiză de celelalte perspective critice, se diferențiază printr-un număr important de elemente legate îndeosebi de *stilul*, înțeles dintr-o perspectivă mai largă. Th. Adorno, ca important eseist ce urmărește să depășească inadecvările ce apar între modurile înșelătoare ale reprezentării, ajunge să concluzioneze că adecvarea este o modalitate de reprezentare, indiferent dacă îmbracă formă verbală, muzicală sau grafică. Tocmai această adecvare

permite actorilor sociali să înțeleagă cauza sau efectul din interiorul sistemului în care au fost integrați și care determină funcționarea acestuia.

Analiza genealogică este legată atât de evoluția limbajului cu care este abordat acest fenomen, dar și de conceptul de *procesualitate* acestui fenomen. Atât limbajul puterii cât și evoluția acesteia nu pot fi concepute fără implicarea activă a actorilor sociali, ce se identifică uneori cu personalitățile, alteori cu colectivitățile. Michel Foucault identifică o ruptură între structurile de putere și identitatea persoanei sau a colectivității, chiar dacă acestea din urmă acceptă includerea în sistemele de putere.

Ființa umană este în mod fundamental dezordonată în timp ce puterea presupune ordine și ordonare și de aceea orice intervenție a puterii este percepută fie ca o impunere arbitrară, fie ca o practică violentă.

Deși percepe negativ puterea, omul este capabil să înțeleagă că numai într-un sistem de ordine eu-l său poate obține autenticitate. Omul își apropie genealogia puterii prin ontologia acesteia care devine și instrumentul prin care ea funcționează. Această idee o regăsim și la Foucault atunci când interpretează ontologia nietzescheană :

„Nu trebuie să ne imaginăm că lumea ni se înfățișează cu o față inteligibilă, pe care oricine o poate o descifra; lumea nu este încununarea cunoașterii noastre; nu există o providență pre-discursivă care să ne permită accesul la cunoașterea lumii. Trebuie să concepem discursul ca o formă de violență pe care omul o face asupra lucrurilor sau ca o practică ce o impune lucrurilor”¹.

Pentru genealogie, *fiecare* formă de viață creează modelele sale de subiectivitate și tipuri de identități umane,

ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
 CUVÂNTULUI PUTERE

sisteme de înțelegere și valoare în luptă cu alte posibile forme de viață.

Analizând genealogia la nivelul limbajului observăm că în limbile europene trei familii de cuvinte ale puterii: P- family, V- family și M- family. Astfel, P- family include în limba engleză cuvântul „power” (putere), în franceză cuvântul „pouvoir” (a putea) și „puissance” (putere) . Cuvintele di V-family sunt cuvinte ce înseamnă violență ca de exemplu în limba germană „gewalt”, în limba rusă „valst”. Cuvintele din M-family sunt în limba germană „macht”, iar în limba suedeză „makt”.

Pentru grupa P-family lingvistii au identificat rădăcina comună în majoritatea limbilor indo-europene este *pot-* sau *pat-*. Astfel, în lituaniană „patis” înseamnă soț , iar în latină „patis” înseamnă stăpân, posesor. Toate aceste cuvinte descriu relațiile sociale dintre stăpân sau putere și sclav și supus. Păstrând asemănările de sens putem specula că în limbile moderne s-a transmis înțelesul chiar dacă forma s-a schimbat. Astfel, în engleză „father”, în latină „pater”, în spaniolă „padre”, în germană „vater”.

Cuvintele legate de putere fac trimitere directă la dominarea masculină, fiind legate de cele de „soț”, „tată” etc. În engleză, spre deosebire de alte limbi europene, cuvântul „power” are un conținut bogat în semnificații.

Uneori el se referă la abilități necesare în ierarhia socială sau politică, alteori exprimă o formă de conducere legală. Acest termen are forță și este ușor de recunoscut chiar și de persoanele care nu cunosc limba engleză.

Și pentru grupa V-family există o rădăcină comună indo-europeană care se scrie *val-*, *ual-* sau *ualt-* în funcție de dicționar. Această origine a fost legată de o abilitate specifică precum aceea de a-și manifesta puterea sau de a

comanda. În latină exista un cuvânt „valere” sau „volere”, care însemna putere și voință. Majoritatea cuvintelor indo-europene ce exprimă voința pot fi legate de această rădăcină. De exemplu, germanul „wille”, francezul „volonté”, suedezul „vilje/ vilja”, sau rusescul „volja”. Sensul acestui cuvânt este unul concret, legat de însușirile particulare ale unei persoane, dar în evoluția sa a generat termeni legați de acțiunile întreprinse de o persoană ce posedă puterea cum ar fi: „wild” în germană și engleză „viole” în franceză, „vild” în daneză și suedeză, „vill” în norvegiană și „villi” în finlandeză.

Cuvântul german „wallen” înseamnă a combina, iar „walten” semnifică în același timp și a governa și a acționa în conformitate cu voința cuiva. Câmpul semantic a lui V-family se bazează pe supunerea voinței cuiva și dreptul altei persoane de a comanda supușilor. În cadrul acestei familii găsim și cuvinte ca „valeo” din latină, „vlast” din rusă, „gewalt” din germană, „välde” din suedeză, „voli” din estoniană și „valta” din finlandeză, care toate pot fi traduse prin putere. De asemenea, cuvântul „violență” este un component important în această familie. Sensul de putere asociată violenței este transferat cu precădere la nivelul structurilor sociale care conservă relațiile de vasalitate din societățile tribale până în epoca modernă când sensul va fi transferat unor noi structuri, păstrând semnificația inițială.

Termenii de violență și putere, „Gewalt” și „Gewalt”, „puissance” și „puissance” au fost combinate în structura războiului dus de Germania, care își propunea ca prin violență să cucerească puterea. În evoluția societăților moderne, termenul de „violență” tinde să fie asociat tot mai puțin cu cel de „putere”. Atunci când regele sau conducătorul întruchipează idealul de înțelepciune în

**ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
CUVÂNTULUI PUTERE**

structuri constituite pe un palier inferior, diminuarea puterii obținută prin violență devine normă. Societățile moderne au impus ca un criteriu de legitimare a structurilor scăderea violenței, manifestată în sferile înalte ale puterii.

Astfel, violența nu mai este necesară ca o caracteristică personală a conducătorului, fiind înlocuită de înțelepciune.

Pentru grupa M-family se poate identifica asocierea între „putere” și „magie”, exprimată în vechiul cuvânt persan „magu”. El stă și la baza cuvântului „magush”, care înseamnă preot. Sensul său nu a fost păstrat în limba latină și nu este folosit astăzi în limbile romanice, dar este utilizat în europa centrală și de nord. Cuvântul german „magan”, care se pare că a păstrat, fără prea multe schimbări, sensul cuvântului persan semnifică magie, abilitate și putere, dar și capacitatea de a-și utiliza ființa pentru creșterea abilităților.

Cuvântul cel mai ușor de tradus prin putere este cel din germana veche „maht”, care devine în cea contemporană „Macht” și are conotația de abilitate, fiind apropiat de verbul „machen” ce înseamnă a face. Sensul de acțiune va fi păstrat și în limba engleză în forma „might”.

Diferența dintre cele trei familii ale cuvântului „putere” este una metodologică, în realitate sensurile nefiind atât de radicale. Evoluțiile limbilor cât și interferențele culturale au atenuat diferențele contopindu-și sensurile, astfel încât puterea implică anumite forme de violență, dar tendința în societățile moderne este ca puterea să fie din ce în ce mai mult disociată de violență și manifestată mai mult prin acțiune sau determinarea comportamentului celorlalți.ⁱⁱ

Dacă în societățile moderne termenul de „putere” tot mai puțin asociat cu cel de violență, puterea

manifestându-se prin acordul celor care consimt să accepte puterea , atunci asocierea între putere și legitimitate devine o necesitate. După Jürgen Habermas „a ști despre ce vorbește cineva este întotdeauna benefic și în special este adevărat atunci când avem de a face cu problema legitimității”.ⁱⁱⁱ

Legitimitatea înseamnă că într-o societate există destule argumente ca ordinea politică să fie recunoscută ca fiind dreaptă și justă. Legitimitatea, după Habermas, înseamnă meritul unei ordini politice de a fi recunoscută. Această definiție implică argumentul că legitimitatea este o pretenție contestabilă de validitate. Aceasta este o formulare critică pe care o atribuie Habermas puterii. Legitimitatea implică întrebări legate de procedeele folosite de puterile în statele în care puterea are la bază consensul. Universul pragmatic al lui Habermas este cel de interpretare al regulilor de comunicare, al presupuzițiilor care ar trebui să facă posibilă distingerea între un acord sau înțelegere între oameni liberi și egali și un consens contingent și forțat. Habermas a subliniat că tipul procedural de legitimitate a fost surprins de Rousseau în „Contractul Social” care introduce un nou principiu de conducere a comportamentului și anume *comportamentul social*.

Acesta este, după Habermas, un principiu formal al rațiunii iar interpretarea pe care o dă lui Rousseau ambivalentă deoarece însuși Rousseau nu a dorit o democrație fără dezbateri publice așa cum încearcă Habermas.

Manifestul topic al „Contractului social” este legitimarea ordinii sociale care își atribuie meritul de a fi recunoscută. Rousseau consideră „legitimarea drept o pretenție contestabilă recunoscută. El amplifică semnificația

**ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
CUVÂNTULUI PUTERE**

acelor condiții care pot garanta participarea în argumentare. Pe viitor Rousseau recunoaște că argumentarea legitimității trebuie să țină cont de anumite limite apărute la nivelul discursului. Aceste limite sunt convenționale.”^{iv}

Punctul de plecare a lui Rousseau în problema legitimității este *suveranitatea poporului* prin acest concept el apropiindu-se de Locke și intrând în opoziție cu Hobbes. De altfel, Rousseau amplifică radical participarea subiecților sociali cu o singură condiție cea a legitimității politice. Habermas consideră că Rousseau nu a înțeles contractul social ca un model ideal și pentru aceasta Rousseau a introdus un principiu de legitimitate a puterii prin instituirea unei reguli (legi) juste.

Habermas concluzionează că democratizarea nu poate însemna o preferință *a priori* pentru un tip specific de organizare, de exemplu, pentru așa numita democrație directă. Habermas vrea să distingă nu numai între acceptarea socială *de facto* și validitatea normelor, dar și între temeiurile legitimității și domeniile de instituționalizare. Critica lui Habermas asupra lui Rousseau nu este convingătoare, ea evidențiind anumite lacune în argumentarea sa.

Numai dacă neglijăm să considerăm unele practici de putere definite, pertinenta distincție poate fi luată de-a gata. Relațiile dintre principiile justificării și instituționalizarea principiilor pot fi penetrate de practici politice. În această distincție operează puterea constrângătoare pe care Habermas refuză să o ia în considerație.

Habermas prezintă dihotomii cum ar fi distincția între *Lebenswelt* și *System*. *Lebenswelt*, unde discursul justificator ar trebuie să aibă loc, este definit a fi în „afară” practicilor puterii, dar direct conectat cu sistemul. Acesta este un șiretlic tipic: motivul și puterea sunt definite ca fiind

a priori opuse. Habermas încearcă să deschidă un spațiu pentru o situație de discurs ideală. Pentru ca argumentarea să fie liberă și egală condițiile de validare ale legitimității trebuie să fie politice.

Rousseau nu preferă un tip specific de organizare politică *a priori* cum ar fi democrația prin participare. Pentru Rousseau participarea și argumentarea sunt inseparabile într-un ansamblu de *egali liberi*, în care oamenii se poartă ca adevărați actori. Participarea este un atribut esențial al unui ansamblu de *egali liberi* care dezbat despre interesul lor comun. Participarea este constitutivă *contractului social*. Un ansamblu de viață activ este necesar pentru o reală suveranitate. „Participanții sunt cetățeni și nu subiecți. Cu cât un guvern este mai puternic cu atât societatea trebuie să fie mai unită.”^v.

Pentru Rousseau, practica politică participantă este al treilea termen, în afară de raționalitatea normativă și ordinarea instituționalizată. În afară de legea morală mediatoare (*Lebenswelt*) și politică (*System*), politica mediază moralitatea și legea. Politica este întotdeauna complementară unei situații sau într-o situație, pentru că ceva din viața politică se adaugă unei situații. Pentru Rousseau politica trebuie să fie de opoziție, ea existând ca o formă de rezistență. Politica nu este niciodată total absentă sau prezentă.

Rousseau se întreabă dacă există sau nu o contradicție între libera și egală argumentare și intervenția relațiilor puterii. Acest paradox ar putea consta în concepția despre *putere fără politică*. Un răspuns ar fi „a forța pe cineva să fie liber”^{vi}. Putere fără politică ar avea loc într-o situație când cineva s-ar forța pe sine să fie liber. Rousseau consideră că o astfel de libertate forțată este în concurență

**ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
CUVÂNTULUI PUTERE**

cu voința generală în acțiune. Rousseau nu este un utopic, el nu evocă nici o întoarcere la natură sau la o comunitate ideală știind că o situație de discurs ideal nu există. El regretă doar schimbarea „ Omul s-a născut liber și pretutindeni este în lanțuri”^{vii}.

El știe că problemele sociale trebuie să se confrunte în cadrul societății, iar societatea trebuie să răspundă acestor probleme prin acțiuni sociale. În acest fel apare contradicția ca societatea să acționeze împotriva ei însăși. Această contradicție spune Rousseau creează o situație politică.

Relațiile politice tind să fie dialectice, simbolice și ambivalente. Fraza lui Rousseau „forțat să fie liber” este de fapt o încercare de a captura simbioza ambiguă care leagă coerciția și libertatea în psihologie și politică așa cum susține și Benjamin Barber.

Politica leagă raționalitatea normativă și ordinea instituționalizată, dar leagă și libertatea de coerciție. Se pune problema dacă politica leagă coerciția de libertate în mod extrem sau în situații politice extreme, cum ar fi un moment revoluționar.

Politica statului leagă coerciția și libertatea în orice situație politică. Revoluția forțează pe cineva să fie liber. Rousseau nu este un etatist în acest sens, el considerând că statul forțează oamenii să fie liberi. Astfel legitimitatea politică se generează pe sine. Ar trebui să vorbim mai curând de un proces al legitimității decât de un stat al legitimității. A ne întreba despre legitimitatea politică sau ordinea socială este un discurs radical care tinde către o schimbare în bine, iar un participant în discurs se forțează să fie liber. Rousseau este criticul civilizației timpului său.

Probleme legate de discurs politic cât și de teoria politicii întâlnim și la Sartre atunci când afirmă că „prin politică pentru politică” înțeleg opoziția și concursul dintre retorica pro-politică și anti-politică. Teza lui Max Weber „politik ist kampf” este validă și pentru Sartre care consideră că toate acțiunile sunt relații inter-individuale. Apologia lui Sartre și concepția despre politică sunt legate de convențiile lingvistice contemporane și este adesea opusă moralismului înlocuind morala cu pacifismul politic. Pentru Sartre, politica apare ca o condiție existențială a ființelor.

După Sartre limbajul ia ființă când interacționează cu altă persoană și ia propria ființă în această relație. Limbajul este un mod de a fi al existenței umane „a fi pentru celălalt”^{viii}. Sartre identifică vorbirea cu acțiunea „dacă este adevărat că a vorbi înseamnă a acționa sub privirea Celuilalt, faimoasele probleme ale limbajului riscă să fie niște tratări regionale a mării probleme ontologice a existenței Celuilalt”^{ix}.

Omul politic, prin natură este mânat de acțiuni ambigue. O persoana care alege nu este un om politic. El poate să aleagă sau să respingă o anumită politică prin ceea ce are ea precis non-ambiguu. Sartre consideră că sunt și oameni apolitici care votează. Prin vot cetățenii legitimează republica ca un sistem care îi permite să voteze, să fie cetățean. În acest sens votul rămâne o paradigma pentru alte forme de participare în politică. A respinge caracterul politic al votului nu este pentru Sartre să afirmi non-votul. Abținerea este un semn nul. A te abține înseamnă să confirmi noua majoritate, oricare ar fi ea. Când oamenii apolitici votează ,ei votează pentru a se

**ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
CUVÂNTULUI PUTERE**

elibera de politică , pentru a se alătura împotriva experienței de ambiguitate.

Oamenii sunt condamnați să fie liberi, sunt condamnați la politică. A fi apolitic este deja un act politic.

„Dar, ce este politica? pentru mine, aceasta nu este o atitudine pe care individul o poate lua sau abandona după circumstanțe, ci este dimensiunea unei persoane. În societatea noastră, fie ca facem sau nu politică, suntem născuți politici.”^x

Politica ca activitate este deja ceva construit.

„Nu este vorba, pentru voi, să fiți în cadrul arenei politice, sunteți deja acolo, indiferent ce faceți ,dar să spuneți și să faceți ceea ce vreți cu adevărat”^{xi}.

În *Caiete*, Sartre urmează un program moral – politic, în care scopul moral este de a pregăti domni printr-o politică revoluționară, finită și creatoare. Când îl interpretăm pe Sartre în această situație, putem să obținem o privire mai adâncă în concepția sa despre morală, prin înțelegerea ei ca fiind o perspectivă la acțiune.

Acțiunea ar fi interpretată ca o revoltă prin care lumea și valorile sale se apropie. Interpretarea mea nu este aceea de a discuta morală sau politică, dar de a căuta concepte cu ajutorul realității sociale, gândindu-ne la ea ca la o entitate care există, în termeni politici într-un nivel al înțelegerii și acțiunii.

În contemporaneitate, asistăm la o evoluție a viziunii asupra politicii, aceasta fiind din ce în ce mai mult o componentă în cadrul semioticii. Astfel, semiotica, prin natura sa, este politică.

Semiotica, în sensul cel mai modern și recent, a apărut în Anglia în anul 1960, când peste tot în lume, sfera rece a politicii, după perioada celui de-al doilea război

mondial, este zdruncinată de momente revoluționare ce au zguduit Europa și America. Semiotica poate fi și este un puternic instrument pentru studiile politice, dar nu rămâne un simplu instrument. Ea schimbă atât modul în care gândim, cât și lumea socială. Ea cere celor care o folosesc o acțiune nouă și radicală în relație cu modul de gândire, asemeni unui agent social. În acest sens, trebuie să considerăm politica semioticii în relație cu semiotica politicii.

Roland Barthes într-un eseu autobiografic descrie cele trei momente decisive din istoria aventurii semiologice ca Speranța, Știința și Textul.

Prima, începând cu anii 1950, este faza inițială a descoperirilor, mirarea, uimirea. În faza de reflecție critică a lui Derrida, asupra lucrării de tinerețe a lui Lévi-Strauss, acesta ar putea fi momentul când limbajul și-a început prima dată invazia în problematica universală.

Al doilea moment, sfârșitul anilor 1950 și începutul anilor 1960 este cel al Științei sau al științificității. În acești ani cruciali, semiotica a trecut de la experimentare la încercări moderne de a integra cunoștințele sale și de a se organiza o știință umană independentă.

A treia etapă are loc începând cu 1968, un an de frământări politice și intelectuale, când Textul înlocuiește celelalte considerații în explorarea semnelor și semnificației. Cu Textul, scrierea devine o practică deschisă și politică care respinge un centru organizator original. Istoria semiotică modernă schematizată în perioadele lui Barthes (Știință, Text) indică cât de mult semiotica nu poate evita politica. Cele două perioade sunt legate una de alta printr-o dilemă fundamentală, întâlnindu-se încă de la început, ideea că semiotica este știința generală a semnelor.

ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
 CUVÂNTULUI PUTERE

Note

Dupa cum remarca si Martin Heidegger (*Fiinta si timp*), definitia clasica a omului este tributara viziunii teleologice crestine, care vede temeiul omului nu in sine ci in *afara* lui, in divinitatea dupa chipul si asemanarea careia a fost creat.^{xii}

Gandirea ecologica a pus in evidenta faptul ca definitia clasica se face responsabila, cel putin moral, de atitudinea agresiva, dominatoare, de stapan, de cuceritor a omului. In acelasi timp, ea a evidentiat interdependentele dintre om si restul lumii vii, faptul ca poluarea produsa de civilizatia umana este un pericol pentru *intreaga* viata de pe planeta.

Voi incheia cu concluzia conferintei lui Derrida: „Ce pariuri sunt ridicate de aceste intrebari ? Nu trebuie sa fii un expert ca sa observi ca ele implica sa reflectezi la ce se intelege prin viata, vorbire, moarte, fiinta si lume ca a fi-in-lume sau a fi catre lume, sau a fi-cu, a fi-inaintea, a fi-in-spatele, a fi-dupa, a fi si a urma, a fi urmat sau a fi urmand, acolo unde *Eu sunt*, intr-un fel sau altul, dar..., *langa* ceea ce numesc animal. Este prea tarziu sa il negam, el era acolo inaintea mea care sunt (urmatorul) dupa el. *Dupa* si *langa* ceea ce numesc animal si *cu el* – fie ca vrem sau nu si orice am face.”^{xiii}

Notes

ⁱ „We must not imagine that the world turns toward us a legible face which we would have only to decipher; the world is not the accomplice of our knowledge, there is no prediscursive providence which disposes the world in our favor. We must conceive discourse as a violence which we do to things, or in case as a practice which we impose on them.” (Foucault, 1984, 127) în *Texts, Contexts, Concepts- Studies on Politics and Power in Language*, The Finnish Political Science Association, Edited by Sakari Hännien Kari Palonen, 1990, p. 13.

ⁱⁱ „Perhaps the users of *Gewalt* or *puissance* come easily to the conclusion that power is violence, an argument that is not readily understandable to the users of *valta*. Perhaps the users of *Macht* or *makt* easily think that power is connected with doing, acting, or influencing others.”, op. cit., p. 105.

ⁱⁱⁱ „To know whereof one speaks is always benefical, this is especially true when dealing with the problem of legitimacy”, *Apud*, Op. cit., p. 22.

^{iv} „Rousseau, also, considers legitimacy a contestable validity claim. He emphasizes the significance of those conditions which can guarantee participation in argumentation over the validity claims on legitimacy. The outstanding feature of Rousseau’s argumentation on legitimacy is, however, that he is critically aware of limits of the discourse. This is conventionally not the case.” op. cit. p. 24

^v „Participants are citizens, not subjects. The stronger the government, the more often the assembly must convene”. Op. cit. p. 25

^{vi} „Force oneself to be free”. Op. cit. p. 25

^{vii} „Man is born free and everywhere he is in chains”. Op. cit. p. 25

^{viii} „Le langage, c’est l’être – pour – l’autrui”. *Apud* Op. cit. p. 111

^{ix} „Mais s’il est vrai que parler, c’est agir sous le regard de l’Autre, les fameux problèmes du langage risquent fort de n’être qu’une spécification régionale du grand problème ontologique de l’existence d’Autrui”. *Apud Op. cit.* p. 111

^x „Mais la politique, qu’est-ce que c’est? Pour moi, cela n’est pas une attitude que l’individu peut prendre ou abandonner selon les circonstances, mais une dimension de la personne. Dans nos sociétés, qu’on ‘fasse’ ou non de la politique, on naît politisé”. (Sartre 1964, 132) *Apud Op. cit.* p. 127

^{xi} „Il ne s’agit pas, pour vous, d’entrer dans l’arène politique’ – vous y êtes déjà, quoi que vous fassiez – mais de dire et de faire ce que réellement vous voulez.” (Sartre 1964, 132) *Apud Op. cit.* p. 127

^{xii} Precursorii antici ai ideii crestine au fost Platon (cu Lumea Ideilor si teoria nemuririi sufletului) si Aristotel (cu teoria intelectului epistemic). In esenta, este vorba despre situatia paradoxala dupa care ceea ce *defineste omul este supraumanul, divinul.*

^{xiii} *Op.cit.*, p.380.

ARHEOLOGIA PUTERII DIN PERSPECTIVA ETIMOLOGIILOR
CUVÂNTULUI PUTERE

BIBLIOGRAFIE :

TEXTS, CONTEXTS, CONCEPTS- STUDIES ON POLITICS AND POWER IN LANGUAGE, THE FINNISH POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION, EDITED BY SAKARI HÄNNIEN KARI POLONEN, 1990.

Bocancea, Cristian (2002): *Istoria ideilor politice de la antici la moderni*, Editura Polirom, Iași.

Cassirer, Ernst (2000): *Mitul statului*, Editura Humanitas, București

Chavallier, Jean- Jacques (1993): *Historie de la pensée politique*, Édition Payot et Rivages, Paris.

Habermas, Jürgen (2000): *Discursul filosofic al modernității*, Editura ALL, București.

Manent, Pierre (2000): *Originile politicii moderne*, Editura Nemira, București.

Schneewind, J. B. (2003): *Inventarea autonomiei- o istorie a filosofiei morale moderne*, Editura Polirom, Iași.