

## DISPUTA LIBERALISM-COMUNITARISM. SCHIȚA CRITICII LIBERALE A COMUNITARISMULUI (I)

GABRIELA TĂNĂȘESCU

Afirmat în anii '80 prin lucrări de referință în spațiul reflecției politice contemporane<sup>1</sup>, comunitarismul filosofic a constituit cea mai importantă reacție critică și, deopotrivă, cea mai semnificativă „provocare” pentru individualismul liberal, îndeosebi pentru cel rawlsian de inspirație neokantiană. Arătăm cu alt prilej<sup>2</sup> argumentele pentru care filosofia politică a comunitarismului a fost recunos-

<sup>1</sup> *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) a lui Michael J. Sandel, *Sphere of Justice* (1983) semnată de Michael Walzer, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1984) de Alasdair MacIntyre, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (1989) a lui Charles Taylor. Între lucrările mai puțin cunoscute dar importante pentru apariția comunitarismului se înscriu: Roberto Unger, *Knowledge and Politics* (1975) și *Politics. A Work in Constructive Social Theory* (1987), David Miller, *Social Justice* (1976) și *Market, State and Community* (1989), Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (1960).

<sup>2</sup> În studiile *Comunitarismul filosofic. Schița unei configurații teoretice* în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale” nr.4/2004, p. 13–24, și *Filosofia politică a comunitarismului. Disputa liberalism-comunitarism* în vol. *Tendințe actuale în filosofia politică*, coord. Gabriela Tănăsescu, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2006, p. 115–144.

<sup>3</sup> Vezi David Miller, *Communitarianism. Left, right and centre* în vol. *Liberalism and its Practice* edited by Dan Avnon and Avner De-Shalit, London and New York, Routledge, 1999, p. 172 sqq.

<sup>4</sup> Opusă „eticii drepturilor” specifică „liberalismului procedural” sau concepțiilor deontologice formale ce susțin prioritatea drepturilor individuale și a dreptății. Vezi în acest sens Charles Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* în vol. *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1995, p. 187 și Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 176.

<sup>5</sup> Vezi Elisabeth Fraser, *The Problems of Communitarian Politics. Unity and Conflict*, capitolul *Communitarianism, Philosophical and Political*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 23.

<sup>6</sup> Vezi Seyla Benhabib, *Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialog* în vol. *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* edited by Axel Honneth, Thomas McCarthy, Clauss Offe, and Albrecht Wellmer, translations by Barbara Fultner, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The MIT Press, 1997, p. 41 sqq.

cută drept una dintre cele mai influente și substanțiale tendințe din filosofia politică a secolului al XX-lea. În esență ele vizau direcțiile și dimensiunile delimitative ale comunitarismului față de liberalismul individualist, desfășurarea critică și teoretică structurată paradigmatic ca: ontologie socială sau concepție socială a sinelui — ceea ce unii au numit „antropologie antiindividualistă”<sup>3</sup>; ca ontologie a valorilor sau filosofie prescriptivă<sup>4</sup> — „metaetica drepturilor și obligațiilor” sau „etica ordinii prime și a conceperii vieții bune”<sup>5</sup>; și ca metodologie a constructivismului, particularismului și parțialității, relaționismului și interpretativismului sau ca epistemologie critică<sup>6</sup> în raport cu maximalismul universalist al liberalismului și metodologia individualist-atomară. Teza definitorie a modelului teoretic al comunitarismului — cea a „sinelui social” și a valorii constitutive a comunităților pentru modul de gândire și acțiune a indivizilor — a fost prezentată ca infirmare a tezei „sinelui neîngrădit” (*unencumbered self*) și a „proiectului liberal al eliberării indivizilor” de atașamentele față de centrele tradiționale de autoritate, față de comunități sau contexte sociale particulare. Ca urmare, definirea identității individuale în termenii logicii „apartenenței comunitare” a fost contrapusă definirii identității individuale în termenii deciziilor și acțiunilor „agentului liber”.

Atât structura paradigmatică a comunitarismului filosofic — presuposițiile sale filosofice și metodologice, opțiunile instrumentale și, mai ales, direcțiile de argumentare —, cât și „diferențele intraparadigmatice” existente între construcțiile — majoritatea tehnice, adesea complementare — datorate unor gânditori de anvergură<sup>7</sup> au generat numeroase și diverse comentarii și critici. Ca atare, dezbaterea pe care comunitarismul a inițiat-o prin „reacțiile” sale critice la individualismul liberal al lui John Rawls și care, ca „răspuns”, a fost întreținută în ultimele două decenii de „reacții critice” liberale la adresa filosofiei politice comunitariste a constituit, într-o opinie majoritară, catalizatorul renașterii sau a regenerării filosofiei politice. În cele ce urmează îmi propun o schematizare a tipurilor de reacții critice de factură liberală pe care le-a generat comunitarismul filosofic. O evaluare a impactului și a semnificației lor pentru configurația actuală a comunitarismului va constitui subiectul unui studiu separat.

### *Reacții la comunitarismul filosofic*

Michael Sandel observa în 1998, în textul *The Limits of Communitarianism*

<sup>7</sup> Care, datorită acestor diferențe, au avut rezerve importante în privința încadrării lor în paradigma comunitarismului și, în plus, nu arareori, îndeosebi MacIntyre, s-au arătat sceptici în legătură cu posibilitatea de a remodela societățile moderne după modele sistematice comunitariste.

<sup>8</sup> Michael J. Sandel, *Preface to the Second Edition: The Limits of Communitarianism* în vol. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. IX.

<sup>9</sup> Menționez, ca exemplificare, doar câteva contribuții din sfera filosofiilor feministe: Susan Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989; Elisabeth Fraser and Nicola Lacey, *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Toronto, University of Toronto Press, 1993; Marilyn Friedman, *Feminism and the modern friendship: Dislocating the community* în „Ethics” nr. 99/1989; Susan Hekman, *The embodiment of the subject: Feminism and the communitarian critique of liberalism* în „Journal of Politics” nr. 54/1992.

ce prefața ediția a doua a lucrării sale *Liberalism and the Limits of Justice*, că peisajul filosofiei politice din anii '80 și '90 s-a schimbat sub „avalanșa de cărți și articole dedicate dezbaterii ce trece azi drept «liberal-comunitaristă»”<sup>8</sup>. Cele mai importante lucrări de „critică a teoriei politice liberale”, identificate ca lucrări de „critică comunitaristă”, au suscit interpretări numeroase subsumabile unor sfere diferite ale filosofiei politice actuale: conservatorismul, feminismul<sup>9</sup>, republicanismul, teoria critică. De asemenea, lor le-au fost consacrate lucrări din perspectiva teoriilor multiculturaliste, a filosofiei morale, a studiilor despre națiune și a celor din domeniul sociologiei integrării și marginalizării. Desigur, cele mai semnificative în ordinea receptării „provocărilor” comunitarismului au fost „reacțiile” de factură liberală, adevăratele „seismografe” ale impactului comunitarismului în diferite „familii” liberale.

Cele mai importante lucrări și antologii consacrate „dezbaterei liberalism-comunitarism”<sup>10</sup> au sistematizat diferitele „reacții” liberale funcție de ceea ce am numit deja „marile dimensiuni delimitative ale comunitarismului”. De pildă: după sfera metodologică și sfera normativă<sup>11</sup>; urmând conceptul de sine, opțiunea universalismului și pe cea a atomismului<sup>12</sup>; analizând concepția asupra persoanei, individualismul asocial, universalismul, subiectivismul/obiectivismul, antiperfecționismul și neutralitatea statului, dar și tezele definitorii ale comunitarismului în formulările lui Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer, ca și răspunsul lui Rawls și pozițiile lui Rorty, Dworkin și Raz în problema neutralității<sup>13</sup>.

Am optat pentru o altă formă de sistematizare, relevantă în opinia mea pentru capacitatea comprehensivă a liberalilor, pentru propensiunea lor către „corectivele” la liberalism argumentate în filosofia comunitaristă. După acest criteriu, o dispunere graduală a „răspunsurilor” liberale, desigur restrictivă și inevitabil sumară, ar putea reliefa trei tipuri. Unul este cel al impactului minim al comunitarismului reflectat în reacții constituite ca demersuri de legitimare a tezelor fundamentale ale liberalismului clasic. În această categorie am inclus argumentele susținute de David Gauthier și Ronald Dworkin. Un al doilea tip de reacții este cel al impactului negativ, soldat cu un demers critic, de „dezvăluire” („demascare”) a „structurii antiliberale” a comunitarismului, de diagnosticare a „patologiei” sale și de listare a „simptomelor”. L-am considerat reprezentativ pentru această manieră de raportare la comunitarism pe Stephen Holmes. Cel de-al treilea tip este specific, în opinia mea, unui impact sensibil al comunitarismului asupra libera-

<sup>10</sup> *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, edited by David Rasmussen, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1990; *Communitarianism and Individualism*, edited by Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, Oxford, Oxford University Press, 1992; Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing Ltd., 1992; Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993; *The Liberalism-Communitarianism Debate* edited by C.F. Delaney, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994; *The Communitarian Challenge to Liberalism* edited by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr. and Jeffrey Paul, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; *Libéraux et Communautariens*, André Berton, Pablo de Silveira et Hervé Pourtois (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

<sup>11</sup> Vezi Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, *Introduction* în vol. *Communitarianism and Individualism*, p. 1–12.

<sup>12</sup> Vezi Daniel Bell, *Introduction* în vol. *Communitarians and its Critics*, p. 1–19.

<sup>13</sup> Vezi Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, ediția a doua, Blackwell Publishing, 2003.

lismului, tradus în tentative de nuanțare a interpretării comunitarismului, de precizare, nuanțare și reconsiderare a propriei perspective. Acest al treilea tip de raportare este exemplar ilustrat de John Rawls prin întregul demers teoretic desfășurat pe parcursul ultimelor decenii.

### *Individul liberal și comunitatea liberală*

Una din pozițiile relevante de interpretare a comunitarismului în limitele paradigmei individualist liberale este cea formulată de David Gauthier din perspectiva unei teorii contractualiste a moralității<sup>14</sup> și a unei teorii a alegerii raționale. Pentru Gauthier definirea sinelui este circumscrisă unei raționalități practice ce subsumează „moralitatea contractului” și „constrângerea acceptată”. „Moralitatea rațională contractuală” (cea a acordurilor respectate și a constrângerilor acceptate de „actori”) face inteligibilă valoarea și finalitatea „participării” (sociale) a actorilor: atingerea scopurilor (beneficiilor) proprii. Ca urmare, „moravurile obținute prin acord (contract — n.a.) conțin înțelegerea omului economic; ele reflectă atașamentele individului liberal” care este, „înainte de toate, o ființă activă ce-și găsește satisfacția în căutarea și efortul care constituie activitatea așa cum o concepem noi oamenii”<sup>15</sup>. Individul liberal are concepția proprie, independentă a binelui care, deși nu se bazează pe motivații asociale pure, se poate afla în armonie sau conflict de interese cu alte concepții ale binelui. Concepția asupra binelui exprimă în mod fundamental propriile-i interese, propriile-i preferințe, ca și capacitatea de a reflecta la ele și de a le modifica, și capacitatea de a alege între acțiuni posibile. Întrucât utilitatea reprezintă „măsura” preferințelor, „individul liberal este rațional”, fiind „un maximizator (*maximizer*) al utilității scontate”<sup>16</sup>, dar și o concretizare a dimensiunii auto-critice a rațiunii practice, ce completează „rațiunea economică brută”. Autonomia individului liberal emerge din conștientizarea procesului reflexiv prin care sinele se raportează la preferințe sau la „modificarea lor”, „în lumina propriei experiențe și înțelegeri” și, de asemenea, din capacitatea de a se concepe „într-o relație cu trecutul și viitorurile posibile”<sup>17</sup>, din capacitatea practică de adoptare a comportamentului moral (în conotația stabilită), din capacitatea afectivă și emoțională. Alegerea „modului propriu de viață” se realizează în „context social”, în „interacțiunile cu ceilalți”, iar „satisfacția intrinsecă pe care individul o dobândește în societate nu este disociată de rolul instrumental al societății”<sup>18</sup> pentru atingerea propriilor interese.

Argumentul autorului canadian este tipică pentru susținerea priorității individului față de comunitate. „Concesia” sa privește recunoașterea unei baze cauzale sociale a individualității — care nu „amenință autonomia”, adică capacitatea de

<sup>14</sup> Deosebită de cea rawlsiană prin caracterul ei neohobbsian.

<sup>15</sup> David Gauthier, *The Liberal Individual*, în vol. *Communitarianism and Individualism*, edited by Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, Oxford, Oxford University Press, p. 153.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 155–156.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 158.

a modifica preferințele printr-o procedură rațională, auto-critică, reflexivă. Preferințele sunt determinate social, cel puțin în parte, ca, de altfel, și capacitatea de reflecție autocritică. Ființele umane sunt „socializate în autonomie“, dar „preferințele nu sunt fixate de socializarea lor“<sup>19</sup>. Ca urmare, o societate justă este neutră în privința scopurilor și telurilor membrilor ei, adaptându-se de așa natură încât să le permită atingerea „cinstită și optimă“ a rezultatelor în acord cu preferințele. De aceea, o societate justă este neutră în privința socializării membrilor ei, limitându-se să le asigure autonomia și realizarea preferințelor. Momentul non-neutru, cel al producerii inițiale a preferințelor, deși nu amenință autonomia, pare a fi un factor arbitrar ce impune justificarea pentru statutul individului rațional autonom. În mod esențial o societate dreaptă nu trebuie să-și socializeze arbitrar membrii, ci să se mărginească să-i încurajeze să dorească să coopereze în acele situații în care cooperarea este mutual avantajoasă pentru ei. Pentru Gauthier moralitatea și sociabilitatea individului liberal sunt „reliefate și susținute doar de sensul propriu al sinelui ca interacționare cu ceilalți în moduri ce permit în mod cinstit beneficiul mutual“<sup>20</sup>. Individul liberal este „stăpân asupra lui însuși“ și, în această postură, exprimându-și „nevoia de comunitate“, „îmbrățișează moralitatea acordului“. „Nevoia de comunitate“ se traduce, așadar, în recunoașterea cadrului sau a contextului social și a interacțiunilor formale circumscrise de logica contractualistă și de moralitatea practică aferentă. Ca urmare, „sinele“ individului liberal sau al „ființei autonome“ este exponentul unei comunități ce nu solicită (sau face superflue) atributele apartenenței valorice, ale atașamentelor, loialităților și solidarităților. El funcționează specific în configurația unei „comunități non-comunitariste“<sup>21</sup> în care socialitatea este întreținută de beneficiul mutual.

Spre deosebire de Gauthier, Ronald Dworkin poate fi considerat mai deschis spre acceptarea unor argumente ale criticii comunitariste a individualismului<sup>22</sup>. Premisa de la care pornește Dworkin este cea după care conceptul de comunitate poate juca un rol în impunerea eticii și, de asemenea, de la intenția de a examina rolul „principiului liberal al toleranței în subminarea comunității“<sup>23</sup>. Dworkin folosește în demersul său sensul radical al apartenenței comunitare — integrarea — și analizează argumentul identificării individului cu comunitatea care nu este doar independentă de, ci și prioritară cetățenilor individuali. Autorul este interesat de măsura în care acest argument este compatibil cu principiul toleranței liberale, întrucât integrarea ca fenomen „impune însușirea de către indivizi a unei «unități de acțiune» și de preocupări — cea a comunității însăși — și asumarea unei «apartenențe etice»“<sup>24</sup>. Autorul observă că structura conceptuală a integrării impune prioritatea comunității în fața individului, iar această inferență pre-gătește o alta, anume că „integrarea depinde de o metafizică care susține că comunitățile sunt entități fundamentale în univers și că indivizii sunt doar ființe

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>21</sup> Vezi Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, *Introduction* în *op. cit.*, p. 5.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>23</sup> Ronald Dworkin, *Liberal Community* în vol. *Communitarianism and Individualism*, p. 205.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

abstracte sau iluzii”<sup>25</sup>. Această interpretare a comunității și a integrării, reflectă o perspectivă metafizică căreia Dworkin îi contrapune o perspectivă practică, o înțelegere a integrării nu ca efect al primatului ontologic al comunității, ci al faptelor obișnuite și familiare, al practicilor sociale și al atitudinilor pe care le dezvoltă ființele umane. „O orchestră are o viață colectivă nu pentru că este din punct de vedere ontologic mai importantă decât membrii ei, ci pentru că asigură practicile și atitudinile lor. Ei recunosc o unitate personificată de acțiune în care nu mai figurează ca indivizi, ci drept componenți; viața colectivă a comunității constă în activitățile pe care ei le tratează ca fiind constitutive vieții colective”<sup>26</sup>. În această perspectivă practică, integrarea și comunitatea sunt fenomene genuine, create de și încorporate în atitudini și practici și nu anterioare lor și, în plus, sunt consonante cu o «unitate complexă (combinată, compusă) de acțiune». Comunitatea nu poate fi o „super-persoană” ce încorporează toate trăsăturile și dimensiunile vieții umane, ci include „actele considerate ca fiind colective prin practici și atitudini... Viața comună a unei orchestre este limitată la producerea muzicii orchestrale: este *doar* o viață muzicală. Acest fapt determină caracterul și limitele integrării etice a vieții muzicienilor în viața comună”<sup>27</sup>. Experiențele de integrare, după Dworkin, ar trebui să stea sub semnul parțialității, gradualității, al varietății — „familii, vecinătăți, grupuri de alumni, asociații fraternală, fabrici, colegii, echipe, orchestre, grupuri etnice, comunități de expatriați ș.a.m.d.”<sup>28</sup> —, și nu să se extindă la nivelul comunității politice. Integrarea, în perspectiva lui Dworkin, vizează o limitare a dimensiunilor vieții comune a comunității politice la activitățile politice oficiale formale: legislative, judecătorești, de sancțiune și alte funcții executive ale guvernării. „Un cetățean integrat va considera succesul sau eșecul comunității sale din aceste activități politice formale ca rezonând în propria viață, ca îmbunătățind-o sau degradându-o”<sup>29</sup>.

În măsura în care acțiunea colectivă concertată urmează doar această „cale structurată”, ea nu contravine tezei liberale a neutralității statului în privința „vieții bune” și, implicit, principiului liberal al toleranței. Această opțiune pentru „perspectiva practică” de interpretare a integrării și comunității evită „tabloul antropomorfic al comunității” («unitatea de acțiune») și exigența priorității etice a comunității («idealul de viață bună»).

### *Diagnoza antiliberalismului*

David Gauthier și Ronald Dworkin se înscriu în tipul de reacție liberală legitimistă care pornește de la concepte comunitariste esențiale, le păstrează denotarea dar le conferă o conotație tipic liberală. Prin acest tip de translație individul ca „sine” social devine „individ liberal” la Gauthier, iar comunitatea „comunita-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>30</sup> Stephen Holmes, *The Permanent Structure of Antiliberal Thought* în vol. *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum, Cambridge, Massachusetts; London, England, Harvard University Press, 1989, p. 227.

ristă“ (cadru de apartenență valorică, afectivă, solidaritate, tradiții) devine „comunitate liberală“ la Dworkin.

Un alt tip de reacție, radical critică, ilustrează, după părerea mea, tendința de a respinge legitimitatea teoretică a comunitarismului. Stephen Holmes este încadrabil într-o astfel de tendință, demersul său fiind unul ce identifică comunitarismul cu o „structură de gândire antiliberală“<sup>30</sup> care „furnizează o genealogie stilizată, chiar igienizată a ideilor sale“ omițând, nu accidental, „descendenții“ antiliberali de secol XIX și de secol XX recunoscuți prin „atacurile amare“ asupra teoriei și instituțiilor liberale. După Holmes „fiecare argument antiliberal influent de azi a fost ferm avansat în scrierile fasciștilor europeni“, teoreticieni „străluciți“, dar „discreditați“, precum Giovanni Gentile și Carl Schmitt (care au „asaltat violent tradiția liberală“)<sup>31</sup> încercând să „exorcizeze liberalismul pentru individualismul său atomist, mitul individului presocial..., indiferența față de comunitate, negarea apartenenței omului la întreg, credința sa în primatul drepturilor, fuga sa de „politic“, susținerea necritică a categoriilor economice, scepticismul (sau chiar nihilismul) său moral, hotărârea de a da prioritate procedurilor abstracte și regulilor în fața valorilor substanțiale și a angajamentelor și fundamentarea sa pe rușinea neutralității juridice“<sup>32</sup>. După Holmes, analiza și „disecarea“ comunitarismului, prin intermediul unei construcții ce-l vizează ca „tip ideal“, dezvăluie o perspectivă „omniprezentă“ și „pătimașă“, o atitudine coerentă, dacă nu chiar o doctrină „concludentă“, dar mai curând un ansamblu de cugetări decât o teorie, mai mult o „cultură“ sau un „mănunchi de prejudecăți decât un sistem argumentat de gândire“. „Disecarea“ și „catalogarea“ ei realizează ceea ce Holmes consideră că MacIntyre a făcut pentru liberalism, dar a neglijat să facă pentru propria teorie: să fie „doctor al dezordinii“, „terapeut pentru toate teoriile bolnave și societățile nefericite infectate de idei dăunătoare“<sup>33</sup>.

„Diagnoza patologiilor“ antiliberalismului pornește de la asumția sa „implauzibilă“ că „în secolul lui Stalin și Hitler liberalismul rămâne Marele Inamic al omenirii“<sup>34</sup>. „Lista de simptome“ ale antiliberalismului — de fapt ale comunitarismului pe care Holmes îl numește constant doar antiliberalism, respingând până și legitimitatea denumirii — trebuie înțeleasă „ca o caracteristică permanentă a teoriei politice occidentale începând de la Revoluția franceză“. Întrucât comunitarismul prezintă toate „simptomele“ antiliberalismului, împărtășește ca „pattern recurent“ șase „confuzii conceptuale“ și paisprezece „distorsiuni istorice“.

Între confuziile conceptuale, evident, cea mai gravă este cea care privește *comunitatea*. După Holmes, antiliberalii investesc cuvântul comunitate cu o „semnificație salvatoare“, izbăvitoare, folosindu-l ca pe un „anestezic, amnezic, afrodisiac“. Între cele mai prețuite valențe ale comunității, alături de fraternitate,

<sup>31</sup> Nu mă opresc asupra identificării ilicite pe care o face Holmes între liberalism și democrație, plasând în același plan „atacurile violente“ asupra teoriei liberale cu cel asupra instituțiilor politice, și nici asupra tezismului evident al încadrării tuturor „atacurilor“ lansate asupra liberalismului.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 227–228.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 231.

solidaritate, armonie este așezat, „aparent fără ironie, echivalentul politic al iubirii” (Roberto Unger). Ca reacție la cascada de observații critice, formulate în principal de MacIntyre, Sandel, Unger, Wolin, asupra incapacității liberalismului de a recunoaște valoarea comunității, de a percepe societatea actuală ca fiind compusă din „particulari deznădăcinați” (Wolin), Holmes distinge o divizare a localizărilor comunității: în trecut („tendința ce deplânge melancolic” o „lume pierdută” și „o istorie depusată”, „decadența”, „cezură”, „declinul”, „eroziunea” și „sărăcirea”, „eclipsa” culturală, morală, valorică) și în viitor (tendința ce zugrăvește „o istorie promițătoare în care anticipează o consolare pentru deznădejdea și lipsa de sens a prezentului”)<sup>35</sup>. Ca atare, după Holmes, o trăsătură esențială a antiliberalismului este incapacitatea sa de a spune ceva concret despre comunitatea „care ne lipsește”. Fiind ori ceva demult pierdut, ori ceva încă nedescoperit, comunitatea pare o „fantomă”. „Antiliberalii rapsodiază despre vecinătate, biserici, școli elementare ș.a.m.d.; dar nu oferă niciodată suficiente detalii despre instituțiile pe care le preferă pentru a ne permite să comparăm avantajele și dezavantajele comunității neliberale cu viciile și virtuțile societăților liberale pe care le cunoaștem”<sup>36</sup>. „Consensul”, „similaritatea” și „identificarea mutuală”, ca și „credințele comune” sunt idei mult prea vagi pentru a defini „bazele” comunității. Dintre argumentele antiliberalilor lipsesc și cele care fac referire la sancțiunile ce ar putea fi aplicate, la modul de manifestare a majorității față de minoritățile dizidente, la posibilitățile de apărare a libertăților civile și a drepturilor individuale.

Alături de „fantomă” comunității Holmes așează *mitul socialului* conturat prin translația („prestidigitația”) „socialului” de la o categorie generică sau de la un termen descriptiv (neutru din punct de vedere moral) la o categorie morală. Natura socială a omului sau „sinele” social — o idee „banală” — nu poate fi considerată standard critic în evaluarea societăților, nici argument pentru sau împotriva unei „ordini sociale solidariste obligatorii din punct de vedere moral”. În această logică, o acțiune motivată social nu este neapărat și bună din punct de vedere moral, iar o aspirație împărtășită nu este neapărat admirabilă. „Ca revers, comportamentul moral nu este definit de lipsa dimensiunii sociale”, după cum „vrajba sângeroasă”, genocidul sau relația dintre stăpân și sclav etc. sunt forme de socialitate. În consecință, identitatea personală (cu tot ce indică ea din punct de vedere moral: loialitate față de grup, scopuri comune, atașamente constituite, legături sociale), „a fi rasist sau bigot religios”, implică o constituire socială care nu este implicit laudabilă moral. Asumția tacită a acestei „slăbiciuni teoretice” este că în mod caracteristic capacitățile umane care nu pot fi exercitate decât în societate sunt în mod necesar valoroase. Holmes consideră că autorii comunitariști „uită” că societatea „este un loc de formare periculos”, unul ce predispune la fanatisme și obiceiuri reprobabile.

Gândirii antiliberale îi este reproșată și înclinația către *dihotomii simplificatoare*: „interes privat” *versus* „virtute publică”, „individ” *versus* „comunitate no-

<sup>36</sup> *Ibidem*.

bilă“. Astfel de alternative sunt considerate nesatisfăcătoare întrucât exclud „virtutea privată“ și sugerează că individualismul este în mod necesar antisocial și incapabil de „preocupări înalte în privința altor indivizi“. După Holmes, cea mai mare amenințare pentru coeziunea socială o prezintă pasiunile colective, conflictele ideologice, rivalitățile moștenite între facțiuni ostile, și nu individualismul. De altfel, schema: bun sau ne-egoist — rău sau egoist nu explică cruzimea cu care se acționează „în interesul comunității“. Autorul exemplifică această asimetrie cu cazurile de lichidare a homosexualilor în numele Revoluției Islamice, cazurile de terorism și de războaie etnice.

Între reproșurile la adresa antiliberalismului Holmes situează pendularea între pretenția de a construi o *alternativă* la societatea liberală și aceea de a se constitui doar într-un *adaos* sau „supliment“ la ea. Dacă „prima pretenție e absurdă, a doua e trivială“, ambele circumscriind „o strategie a încrederii și a zădărniciiei“ ce prezintă doar „avantaje retorice“<sup>37</sup>. În legătură cu această pendulare este pusă și oscilarea antiliberalismului între *critica teoriei liberale* și *critica societății liberale*. În fine, după Holmes, antiliberalismul greșete când concluzionează că o critică a ideilor va remodela în mod dramatic comportamentele și că teoria poate fi „terapie“. Această ultimă pretenție ar conferi antiliberalilor statutul de „diagnosticieni“ și, în același timp, de „moașe“. „Ei promit să descopere comoara ascunsă, să facă explicit implicitul, să elibereze potențialul uman fierbinte, pe jumătate degerat sub gheața ideologiei liberale. Ei pledează pentru o politică transformatoare, de al cărei caracter benign ne asigură. Doar prin corectarea deziluziilor teoriilor liberale va realiza înțelepciunea hermeneutică reforma societății liberale... Dar critica intelectuală și transformarea socială nu pot fi combinate atât de lesnicios. O cauză teoretică în trecut nu garantează o cură teoretică în prezent...“<sup>38</sup>.

„Distorsiunile istorice“ pe care le conțin lucrările antiliberalilor se datorează, în opinia lui Holmes, tendinței de a identifica liberalismul cu „modernitatea“ și de a subestima vulnerabilitatea tradiției liberale. Autorul consideră că antiliberalii au distorsionat textele clasice, preferând referirilor directe la principii politice și la pozițiile formulate de Milton, Spinoza, Locke, Montesquieu, Hume ș.a.m.d. — anticlericalismul, antimilitarismul, toleranța religioasă, justiția independentă, abolirea torturii, libertatea gândirii și expresiei, o atitudine binevoitoare față de societatea comercială — apelul la un „corp împărțășit de scopuri politice și principii morale, la idei vagi precum *Zeitgeist* sau perspectiva omului modern“<sup>39</sup>. Ca reacție la ceea ce consideră a fi eșecul antiliberalilor în tentativa de a descrie fidel liberalismul și de a se raporta la gânditorii liberali reprezentativi,

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 236–237.

<sup>40</sup> Asupra acestui argument, formulat în principal de John Rawls în *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985) și reluat, între alții, de Charles Larmore în *Patterns of Moral Complexity* (1987), voi reveni în partea consacrată „reacției“ celei mai așteptate după „atacul“ comunitariștilor, celei a lui John Rawls.

<sup>41</sup> Stephen Holmes, *op. cit.*, p. 238.

Holmes accentuează ideea că prezentarea liberalismului trebuie să aibă în vedere constituirea liberalismului „ca platformă politică, nu ca filosofie a omului”<sup>40</sup>.

Între distorsiunile istorice ale antiliberalismului este situat *mitul individului presocial* întreținut, după Holmes, de mitul contractului social. „Starea de natură”, ca și „contractul social” trebuie citite politic, nu descriptiv „pentru a înțelege” că voluntarismul legăturilor sociale formulat prin contract era menit să discrediteze relațiile involuntare specifice societăților europene tradiționale („lanțurile de dependență și subordonare”), să submineze „clanurile periculoase și grupările sectare” și să lase „loc puțin pentru gândirea lui Dumnezeu”<sup>41</sup>.

Sensul trivial la care se opresc antiliberalii când discută caracterul „antisocial” al liberalismului este, după Holmes, cel care vizează societatea ierarhică, parohială și opresivă pe care liberalismul a abolit-o, după cum, *sinele eliberat* sau degrevat (*disencumbered self*) sau concepția liberală a persoanei deține o evidentă funcție politică („instituții legale desensibilizate la criterii precum rasa sau religia”) și de recunoaștere a atașamentelor primordiale (relevante, de altfel, doar pentru viața personală a individului).

În privința *binelui comun*, Holmes precizează că liberalii l-au identificat în decursul timpului cu „valorile primejdioase și opresive” (de pildă, cu ortodoxismul religios, succesul militar, războaiele dinastice, persecuțiile) și cu tendința de a anihila principiul legitimării opiniilor diferite în cadrul statului.

*Ostilitatea față de politică*, de autoritatea politică și de participarea politică a liberalismului este infirmată prin argumentul că poziția liberalilor vizează autoritatea arbitrară, nu autoritatea în general și, respectiv, participarea obligatorie, nu participare în general. Acest singur argument este de natură să sugereze că în statul liberal puterea nu este antitetă libertății individuale întrucât cea mai mare sfidare la adresa autorității statului este provocată de violarea drepturilor.

Reproșul antiliberalilor privind sacrificarea *publicului* în favoarea *privatului* este, de asemenea, respins prin argumentul că liberalii au atacat privilegiile moștenite pentru că protejau legile „private” și le-au înlocuit cu un mod universalist de a concepe cetățenia și drepturile. *Primatul omului economic* și gândirea instrumentală, dincolo de atitudinea favorabilă față de relațiile de piață și creșterea economică, sunt expuse de Holmes, pe urmele lui Montesquieu și ale lui Spinoza<sup>42</sup>, în termenii compatibilității „între acordul oamenilor asupra regulilor și dezacordul lor asupra semnificației vieții”. La aceasta Holmes adaugă rolul afacerilor în devalorizarea impulsivității sălbatice, în formarea deprinderilor de prevedere și a calculului metodic, în subminarea intereselor economice și a valorilor aristocrației, în distrugerea parohialismului și în promovarea toleranței la diversitate, în „deerotizarea” legăturilor sociale și în pregătirea temeiurilor pentru cooperarea de tip non-economic<sup>43</sup>.

Holmes motivează, de asemenea, *caracterul subiectiv al valorilor* în perspectivă liberală prin intenția de a descentraliza „autoritatea” în problema fericirii

<sup>42</sup> Vezi în acest sens *ibidem*, p. 244 și nota 62, p. 288.

<sup>43</sup> Vezi *ibidem*, p. 243.

personale și de a o dispersa în mâinele indivizilor lipsiți de supervizare. Temeiul acestei descentralizări este scepticismului liberalilor în privința capacității oficialilor de a decodifica și aplica distincția dinre moral și imoral. Acest scepticism stă și la baza tezei *neutralității statului* (o neutralitate relativă, atâta vreme cât neutralitatea perfectă este o „imposibilitate metafizică”) ce infirmă teza „moralei unice”. Contraargumentul la teza *slăbiciunii drepturilor*, a acelor „credințe în unicorni și vrăjitoare”, în expresia lui MacIntyre, are în vedere constituirea drepturilor în precondiții pentru desfășurarea unei multitudini de eforturi umane sau pentru facilitarea exercitării capacităților umane și, totodată, interzicerea intruziunii în chestiunile private ale semenilor. *Caracterul abstract al drepturilor* sau înțelegerea indivizilor ca „persoane generice, nu ca indivizi unici prinși în rețele de relații sociale”<sup>44</sup>, un alt reproș adresat de antiliberali, este prezentat drept o condiție necesară a universalității drepturilor și a tratamentului egal al oamenilor. *Înlăturarea autoconstrângerii și adoptarea rațiunii instrumentale*, diagnosticate de antiliberali ca „declin” al omului și a timpurilor moderne, sunt interpretate de Holmes ca mijloace de excludere a inhibițiilor și de evitare a manipulării opresive sau a dominației, *perspectiva statică asupra preferințelor și conceperea omului ca mașină de «plăcere-durere»* fiind infirmate prin argumentul „cordializării efectelor comerțului” în sensul potențării proceselor elementare de „formare a caracterului și de transformare a preferințelor”, respectiv prin argumentul relației instrumentale dintre cetățenii liberi și stat.

Obiecțiile antiliberale la *supraîncrederea în rațiune* sunt așezate de Holmes în limitele reiterării modelului criticii construite de „antiliberalii conservatori”. Denunțul liberalilor pentru a fi „convertit rațiunea într-un Dumnezeu de la care se așteaptă răspuns la toate rugăciunile”<sup>45</sup>, pentru a fi distrus religia, înlănțuind idealismul înăscut al omului într-o utopie politică, într-un anumit tip de violență revoluționară care distruge de fapt instituțiile politice liberale (care generează astfel, după MacIntyre, „persoana post-iluministă”) și, de asemenea, de a fi forțat progresul soldat cu specializarea excesivă, „negarea fundamentelor” și, în final, cu „eroziunea civilizației” sunt puse de Holmes pe seama „propagandismului” conservatorilor Joseph de Maistre și Louis de Bonald care au promulgat cu succes mitul legăturii cauzale între filosofia secolului al XVIII-lea și Regimul de Teroare. Tema înrudirii apropiate între raționalitate și brutalitate, reluată de tradiția catolică a secolului al XIX-lea, mai târziu de gânditori importanți și profund diferiți precum Foucauld și MacIntyre, trebuie respinsă, după Holmes, întrucât Teroarea a avut alte cauze decât succesul Iluminismului și, ca urmare, ar trebui interpretată mai curând ca „eșec al Iluminismului în a prinde rădăcini”<sup>46</sup>. *Substituirea antinomiilor* — între altele, substituirea ideii de competiție cu cea de iubire frățească (nu cu principalul antinom al competiției, monopolul), a îndoielii cu înțelepciunea morală (nu cu antonimul ei firesc în perspectivă liberală, entuziasmul), a proprietății private cu caritatea (nu cu confiscarea), a atitudinii

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 250.

instrumentale cu atitudinea morală (nu cu risipa), a drepturilor cu datoriile (nu cu tirania, sclavia, cruzimea), a ajustării intereselor cu consensul (nu cu războiul civil) — sunt menite, după Holmes, să discrediteze teoria liberală, să obscurizeze mesajul originar al liberalismului și să confere semnificații diferite principiilor liberale atacate.

Perspectiva radical-critică asupra comunitarismului, concretizată în detaliata „listă a erorilor“ sale, oferă o resistemăizare liberală a desfășurării ideatice a filosofiei comunitariste în scopul de a o dubla de o desfășurare punctuală de contraargumente. Intensitatea și minuțiozitatea examinării critice a lui Holmes, marcată de tezismul situării comunitarismului într-o descendență compromițătoare, incomodă — și, prin chiar această situație, evitarea apriorică a recunoașterii sale ca „partener“ viabil și egal de discuție —, în ciuda concluziei finale radical defavorabile comunitarismului, reflectă dimensiunea „anxietății“ produse de comunitarism în „tabăra“ liberalilor în privința tezelor relevante pentru identitatea teoretică a liberalismului. Dincolo de interpretarea minimalizatoare ce pune comunitarismul într-o condiție a irelevanței teoretice, perspectiva lui Holmes constituie o mare provocare pentru exegeza comunitarismului și, deopotrivă, pentru interpretii istoriei recente a filosofiei politice.