

LIBERTATE RELATIONALĂ – AUTONOMIE. COORDONATELE UNEI DISPUTE

GABRIELA TĂNĂSESCU

Între abordările mai noi ale libertății, libertatea relatională a fost situată fie ca un concept antinomic, fie ca o contraponere conceptuală realizată din unghiul „fenomenului uman crucial”¹ al intersubiectivității la autonomia înțeleasă ca independență radicală a individului. Studiul de față își propune să schițeze semnificația conceptului de libertate relatională printr-o referire critică la conceptul libertății ca autonomie, reluând sintetica prezentare a problemei realizate de Bernard P. Dauenhauer. În același timp, studiul analizează două concepte de autonomie, cel propus de Joseph Raz și cel al lui Joel Feinberg, considerabil diferite, dar mult nuanțate în raport cu conceptele dihotomic-polarizatoare (libertatea socială-autonomie) și suficient de ilustrative pentru o perspectivă a complementarității. Întrucât conotațiile specifice date de ele autonomiei au o amplă deschidere către libertatea relatională, ele vor fi considerate drept concepte de mediere ce circumscriu o tendință semnificativă în filosofia politică liberală, cu importante consecințe politice și etice.

Ideea centrală a studiului este că astfel de perspective, departe de a conține elemente „ideologice” și de a fi opace la „practica autonomiei”, depășesc într-o manieră benefică distincția controversată a lui Isaiah Berlin: libertate negativă-libertate pozitivă printr-un concept de autonomie ce propune o relație mult îmbunătățită între „sine” și „ceilalți”, o soluție ce impune una din cele mai importante teoretizări ale filosofiei politice contemporane². Consider că ea reliefiază nu doar importanța unor astfel de soluții pentru filosofia politică actuală și pentru realitățile lumii de azi, ci și propensiunea lor către o concepție filosofică mai adekvată a sinelui, a sensului „identității”, în măsura în care acceptăm ideea că „sinele și ceilalți sunt termenii esențiali în semnificația generică a libertății umane”³.

Unul dintre cei mai proeminenți teoreticieni ai autonomiei surprinde lipsa de consens în definirea autonomiei oferind următoarea sintetizare: „autonomia” „este folosită uneori ca un echivalent al libertății (pozitive sau negative în terminologia lui Berlin), uneori ca echivalent pentru conducerea de sine sau suveranitate, uneori ca identitate a libertății voinei. Este echivalentă cu demnitatea, integritatea, individualitatea, independența, responsabilitatea și cunoașterea de sine. Este identificată cu calitățile afirmării de sine, cu reflectia critică, cu cunoașterea propriilor interese. Este chiar echivalentă de anumiți economiști cu imposibilitatea comparațiilor interpersonale...”⁴.

În aceste condiții care este statutul teoretic al autonomiei? Constituie autonomia obiectul central al libertății, scopul unui anumit stil de viață sau doar instrumentul său? Cum este concepută ființa umană? Este ea în mod fundamental un „atom individual” și doar în mod derivat o ființă socială sau este deopotrivă individuală și socială?

Coordonatele disputei privind libertatea ca autonomie — libertatea relațională devin proeminente în principal în anii '60 când autonomia era înțeleasă în anumite lucrări de referință, chiar enciclopedii, „dacă nu caracteristica exhaustivă și măsura libertății, cel puțin caracteristica ei principală”⁵. Principalul segment al filosofiei politice și etice contemporane care se revendică din această doctrină consideră că, în general, conceptul de libertate ca autonomie vizează independența radicală a sinelui față de ceilalți și, de asemenea, acordă toată considerația punctului de vedere general al lui Berlin asupra libertății, mai exact, ca libertate pozitivă și libertate negativă, conceptului de non-intervenție (non-interferență) și independentă și celui de drept de participare la luarea deciziilor în mod colectiv, dar și de activitate de luare a deciziilor proprii și de acțiune în funcție de inițiativa personală. Cu alte cuvinte, sunt decantate ca fiind definitorii pentru libertate lipsa constrângerii și aservirii în acțiunile individuale, absența impedimentelor externe (a nu fi împiedicat să acționezi aşa cum alegi) și modul ales și tipul de acțiune a individului⁶. Într-o manieră specifică, conceptul de libertate pozitivă, în conotația propusă de Berlin, apare ca reflecție a unei înțelegeri „a omului ca individ distinct care în mod fundamental se auto-conține și este complet în sine însuși”⁷.

Această concepție a autonomiei, libertatea (pozitivă) a alegerii făcute în (beneficiu) avantaj personal, care face din participarea socială și politică o problemă opțională, se îmbină cu libertatea ca non-intervenție. Această perspectivă a contemporaneității, cu deosebire a filosofiei politice liberale, de tip libertarian, ce concepe autonomia drept calitate specifică pentru individul atomar, are în spatele ei o tradiție modernă prestigioasă. În esență, pentru a fi autonom, „un om trebuie să fie în mod fundamental un individ atomar și doar în mod derivat o ființă socială”⁸.

Dacă ne întrebăm la ce nivel omul este în mod fundamental doar social, aşa cum este individual, punem implicit o problemă ce poate fi considerată crucială pentru situarea conceptului de autonomie în filosofia politică și pentru relația autonomie-libertate ca atare, anume problema caracterului non-problematic al libertății negative, problema suprapunerii parțiale (sau determinării) libertății negative și a libertății pozitive, a rolului jucat de contextul social, cultural, psihomoșional în crearea sinelui, a individului și a autonomiei sale. În același timp, problema validității limitelor relației „libertatea claselor” (libertatea de participare civică și responsabilitate) — libertatea modernilor (libertatea individuală) se pune din nou, în maniera în care a fost ea prezentată exemplar de Benjamin Constant.

Pentru concepțiile ce definesc autonomia ca independentă radicală, individul este în mod primordial un individ atomar non-politic, non-participativ. Astfel de concepții sunt opuse paradigmii gândirii clasice grecești, pentru care libertatea

individuală înseamnă libertatea *polis*-ului, aceea a „interacțiunii cu ceilalți“, întrucât „nimeni, singur, nu poate fi liber“. Ceea ce înseamna, conform perspectivei prezente a *Lebensphilosophie*, că „a fi liber presupune un sprijin pe care ceilalți trebuie să-l ofere exact în virtutea alterității (prin chiar alteritatea) lor“⁹.

Cred că un început în conturarea unui alt tip de soluție în această dezbatere constă în exarăinarea faimoasei distincții a lui Berlin, pornind de la afirmațiile extrem de sugestive ale autorului: libertatea negativă și libertatea pozitivă sunt legate de „spațiul, oricât de limitat, în interiorul căruia putem alege să acționăm aşa cum dorim“¹⁰, de „o arie limitată, însă efectivă, de libertate umană...“¹¹, înțelesă ca un minim necesar la care un om nu poate renunța fără ca esența naturii sale umane să nu fie serios afectată. Aceste afirmații fac din Berlin o sursă de referință în susținerea libertății ca non-intervenție, a libertății negative ca formă de garantare împotriva pericolelor care amenință omul și umanitatea. Ele conțin, de asemenea, sintagmele „limitat“, „minim necesar“ care, conform concepției lui Berlin ca atare, sunt capabile să reflecte „limitele admisibile ale constrângerii“¹². De aceea, deși libertatea ca auto-determinare (libertatea pozitivă) are o semnificație derivată, ea apare într-o rețea circumscrisă de variabile a căror importanță în crearea libertății efective este recunoscută de Berlin, mai exact în legătură cu adoptarea deciziilor raționale, dar care nu au relevanță în economia concepției sale, nu se regăsesc în cele două concepte. Este vorba, între altele, de pildă, de nevoia de recunoaștere și de starea socială, de pluralismul valorilor, rațiunea comunicativă etc. Probabil acesta este motivul pentru care suporterii faimoasei distincții le-au ignorat, accentuând ca fiind de valoare absolută doar meritul și forța simplificatoare a distincției *freedom from–freedom to*¹³.

În esență, examinăm o perspectivă asupra libertății și, prin ea, o perspectivă asupra autonomiei care transcende abordările minimaliste, strict politice în favoarea acelora ce oferă o filosofie comprehensivă și interpretativă și o concepție asupra omului.

Conceptul de libertate relatională se constituie, în mod esențial, prin recunoașterea rolului jucat de ceilalți (de alții) și de circumstanțele culturale și naturale în care se manifestă abilitatea indivizilor în acțiunile pentru care optează. De aceea, individul apare ca „participant la intersubiectivitate“, la o relație intersubiectivă ca persoană care participă alături de ceilalți în comunitate, gândind, acționând și experimentând, care comunică într-o limbă prestabilită și transmite semnificații.

În acord cu tradiția fenomenologică, cu Husserl și Merleau-Ponty, relaționistii consideră că intersubiectivitatea¹⁴ — relația dintre subiecți ce manifestă (exercită) într-un mod concret „percepția, semnificația, gândirea și acțiunea“ — este trăsătură caracteristică și măsura libertății mai degrabă decât autonomia (independența). Dar „această abandonare a autonomiei nu este echivalentă cu aluncarea în ceea ce de obicei numim heteronomie. Mai curând, este o elasticizare în sensul relevării unei relații intersubjective ce se dovedește capabilă să atingă sau să articuleze ceva ce nu putea fi realizat doar unilateral“¹⁵.

Dauenhauer recunoaște justificat că acest concept cu greu poate fi considerat original, dar, dată fiind ampla acceptare a doctrinei libertății ca autonomie, este

departe de a fi trivial. Desigur, o soluție ce a devenit loc comun în antropologie și sociologie este doar parțial acceptată în filosofia politică și este insuficient valorificată datorită interferențelor ei cu spinoasa temă a prerogativelor statului.

Elementul specific ce apare în teoriile libertății relaționale este conceperea libertății prin caracteristica esențială a eficienței umane care exprimă implicit ideea caracterului istoric al existenței umane, al existenței umane ca o capacitate de mediere cu lumea, în care individul nu este o ființă mimetică (nu repetă doar medieri), ci învăță să realizeze propriile sale medieri. În același timp, este exprimată implicit ideea finitudinii umane, nu cea a unei restrângeri a libertății ci, mai curând, a unei condiții a acestei posibilități. Conform acestei perspective Dauenhauer definește libertatea ca pe un tip de oscilare sau de mișcare unitară (nu mecanică) cu aspecte centripete și centrifuge. În aspectul său centripet „libertatea este capacitatea simultană a cuiva de a participa la și de a se menține el însuși ca pol al tipurilor distințe multiple de relații ce implică atât hegemonia, egalitatea, cât și supunerea cu scopul angajării în activitatea reflexivă și, în principiu, mutual acceptată“¹⁶.

Ca valoare pozitivă care incumbă responsabilități și datorii în exercitare, libertatea este definită în aspectul ei centrifug drept „capacitatea omului de a se depăși pe el însuși și de a participa la relații care pot realiza mai deplin rezultate pe care el nu le-ar fi putut obține în izolare“¹⁷. Această oscilare permite definirea libertății ca fiind, în toate privințele, deopotrivă individuală și socială. „Omul este individ doar într-un context social. El este social doar ca individ distinct între alți indivizi“¹⁸. Astfel, obiectul libertății nu este proprietatea, ci mai degrabă activitatea acceptabilă în principiu pentru toți cei care ajung să o cunoască; este capacitatea de a evita independența izolatoare și dependența răbdătoare.

Sintetizând, semnificația și fecunditatea conceptului de libertate relațională constă, așa cum consideră Dauenhauer, în primul rând, în evitarea tiraniei, ca sistem de relaționare în care toate inițiativele emană de la un pol al sistemului și, în al doilea rând, în atingerea unei armonizări a cererilor (solicitărilor) politice și etice de bază, prin respectarea tuturor manifestărilor politice și morale ale libertății eficiente, toleranță și acceptabilitatea mutuală. Respectul este considerat, în acest orizont, virtutea cardinală atât în domeniul politic, cât și în cel moral, măsura dreptului civil și al obiceiului și condiția fundamentală a tuturor manifestărilor libertății eficiente. În opinia mea, cea mai importantă virtute a conceperii libertății în termenii relaționalității este sinteza caracterului individual și social-relațional al sinelui, afirmarea subiectivității în relațiile intersubiective, recunoașterea diversității umane în acord cu acceptarea mutuală.

Acestea sunt argumente în respingerea înțelegerii libertății raționale în cheie polarizatoare sau absolutizantă și pentru valorizarea ei în filosofia politică actuală.

În ceea ce privește liberalismul, o tendință mediatoare este reprezentată de Joseph Raz, un exponent al liberalismului non-minimalist, „perfectionist“, non-individualist. Incidente explicative cu această tendință sunt, de asemenea, prezente în perspectiva critică a lui Joel Feinberg. Ambii autori, fiecare în felul său

specific, printr-o referire critică la distincția lui Berlin, au construit concepte de libertate și autonomie cu ample deschideri către câmpul relațional și interacțional (uman și instituțional), concepte ce transcend „o concepție a moralității în sensul îngust care este, ea însăși, o reflectare a respingerii individualismului moral“¹⁹.

Scopul prezentării și decupării acestor puncte de vedere (considerabil diferite ca perspectivă) a fost de a ilustra manierele specifice de înțelegere a complementarității libertății negative și pozitive, ca și de a teoretiza autonomia printr-un ansamblu de coordonate sociale, culturale, valorice sau psihologice. În opinia mea, aceste puncte de vedere sunt ilustrative pentru discutarea posibilității unei puneri în relație a elementelor *autonom* și *social* în exprimarea calității persoanei ce decide asupra propriului sine. Ideea cu cele mai generoase valențe în acest sens este cea conform căreia autonomia apare funcție de contextul său, în principal funcție de contextul său social. Sfera opțiunilor și, deopotrivă, valoarea și autenticitatea obiectivelor depind de subiect, în limite variabile acestea „fiind circumscrise de efectele colective ale agregărilor sociale“. Subiectul uman poate alege și controla realizarea opțiunilor sale funcție de „eficiența socialului“²⁰. Dacă autonomia este lipsită de sens în afara „logicii socialului“, în expresia lui Boudon, identificarea ei cu absența obstacolelor exterioare, cu absența coerciției sau cu non-intervenția, adică cu spațiul situat în afara oricărei rețele constrângătoare (o abordare ce mi-l reamintește pe Hobbes) este „un vis incoherent“, în expresia lui Joseph Raz, un ideal. „În absența ingerinței din exterior sinele total este o situație ideală mult dorită (deși absența controlului extern nu este o speranță realistă)...“²¹.

În același timp, pentru liberalii radicali neoclasici și libertarieni, acesta reprezintă un imperativ menit să limiteze puterea guvernamentală și, mai recent, să pună în discuție teza neutralității statului și a adevărului sau falsității idealurilor morale sau concepțiilor despre bine, ca și a îmbunătățirii sau frânării șanselor indivizilor de a trăi conform concepției lor despre bine. Nu mi-am propus să discut teza rolului sau limitelor dezirabile ale intervenției statului, fundamentală atât în doctrina liberală, cât și în disputa liberalism – social-democrație. Joel Feinberg a arătat că independența înțeleasă ca absență a constrângerii a fost o sintagmă aplicată în antichitate altor state sau instituții și că extensia ei la ființele umane individuale a fost o parte a extrapolării acelei metafore parapolitice care de la epoca lui Platon a colorat concepția asupra minții umane²².

Libertatea negativă sau libertatea *versus* intervenții coercitive este valoroasă doar în măsura în care servește libertății pozitive și autonomiei. Si Joseph Raz și Joel Feinberg au pus această idee în relație cu un context natural al coerciției sau cu o structură care limitează opțiunile individuale sau le plasează sub anumite circumstanțe. „Autonomia este posibilă doar într-o rețea a constrângerilor. Persoana complet autonomă este o imposibilitate... O personalitate autonomă se poate dezvolta și poate înflori împotriva unui fundal al constrângerilor biologice și sociale care stabilește câteva din nevoile sale umane. Anumite alegeri sunt determinate invariabil de acele nevoi...“²³. Acestei idei, exprimate pedant de

Raz, îi corespunde ideea lui Feinberg a „diverșității factorilor interni și externi constrângători“.

Conform perspectivei pozitive, spațiul rămas la dispoziția individului pentru „manifestările nelimitate“ ale opțiunilor, care parțial definesc autonomia individului sau posibilitatea autonomiei personale, a fost trasat în dezbaterea contemporană a autonomiei (evident, în cadrul paradigmelor liberale) prin apelul la recunoașterea drepturilor fundamentale. Drepturile fundamentale sau libertățile — libertatea cuvântului și de exprimare, libertatea de asociere și mișcare, alegerea profesioniștilor și a stilului de viață, numite de Rawls „libertăți fundamentale“ — datorită indeterminării conceptului de „cea mai mare libertate“ — trebuie să fie înțelese drept condiții necesare pentru existența unui agent autonom. Această structură face posibilă dezvoltarea și exercițiul autonomiei, înțeleasă ca autonomie personală sau ca „miezul preocupării liberale pentru libertate“ care constituie subiectul unei intense promovări și protejări în gândirea liberală. Dacă prin drepturile fundamentale și libertățile particulare manifestate în gândire și acțiune într-un context istoric dat, protejat juridic de către stat și accentuat ca absolut de teoria drepturilor, este trasată configurația autonomiei personale, condiția necesară pentru o viață autonomă este capacitatea subiectului de a controla și crea propria viață. Pentru Raz, „autonom este cel care își determină cursul vieții prin el însuși“²⁴. Această stare presupune că „o persoană autonomă este parțial autoarea propriei vieți. Această viață este parțial, propria sa creație“²⁵. Joseph Raz specifică faptul că această definire clarifică relația dintre autonomie și libertate, că libertatea pozitivă este o noțiune evazivă și, ca toate noțiunile devenite sloganuri în bătălii intelectuale, indică cifrul acestei definiții a autonomiei. Ca urmare, libertatea pozitivă este ingredientul cerut și condiția vieții autonome în ceea ce privește: sfera adecvată a opțiunilor și disponibilitatea către ea, posedarea unumitor abilități mentale și psihice și independența. Aceste „trei condiții ale autonomiei“ sunt complexe și fac posibil ca, într-o anumită măsură, omul să fie capabil să-și controleze propriul destin, modelându-l prin decizii succeseive de-a lungul vieții. Un argument important în favoarea deschiderii relationale, a semnificației sociale a autonomiei este formulat de Raz prin ideea că „o persoană este autonomă doar dacă are o varietate de opțiuni acceptabile din care să aleagă“²⁶. Astfel, idealul autonomiei personale (a cărei realizare este evident o problemă de grad) solicită nu doar prezența opțiunilor, ci mai ales a opțiunilor acceptabile care implică, desigur, existența unumitor condiții și mecanisme sociale, a unumitor circumstanțe. Ceea ce este cu deosebire important în perspectiva lui Raz este ideea că cel puțin anumite condiții sociale (care fac posibile astfel de opțiuni) sunt bunuri și valori colective ce implică aspecte ale practicilor și instituțiilor sociale, ce operează cu și exprimă, totodată, coordonate ale recunoașterii sociale concrete a manifestărilor autonome. Deschiderea marcată de Raz în înțelegerea autonomiei către ceea ce am putea numi libertate relatională constă, indiscutabil, în importanța „crucială“ acordată dezvoltării relațiilor interpersonale pe care le stabilește și le menține o persoană și care marchează constituirea propriilor gusturi și scopuri. Acestea constituie concretizarea manierei în care valorile universale sunt filtrate prin propensiunea proprie indi-

vidului către cultură. Raz consideră că prin intermediul interacțiunilor umane, înțeles ca relații culturale stabilite, indivizii dobândesc un sens al posibilităților de construire a propriilor vieți și un sens al obligațiilor pe care le au față de se-meni.

Așa cum am specificat deja, această idee trebuie să fie înțeleasă ca sursă a unei concepții nonindividualiste care tinde către statutul unei prospectări morale (în sens larg). În această privință, John Gray arată că „o concepție plauzibilă și argumentativă a autonomiei nu trebuie să fie dominată de antipatia față de convenție și tradiție pe care o arată anumite scrieri ale lui Mill. Idealul autonomiei, așa cum apare în psihologia socială, nu se referă la omul îndreptat către propria inferioritate, nepăsător față de mediul său social, ci mai degrabă la omul cu spirit critic și autocritic al căruia respect pentru normele societății în care trăiește provine din exercițiul propriilor capacitați raționale”²⁷.

Alături de opțiunile adecvate disponibile, realizarea autonomiei implică abilități mentale necesare formării intențiilor cu un grad de complexitate convenabil și planificării executării lor, ceea ce include o minimă raționalitate, abilitatea de a detecta mijloacele necesare pentru realizarea scopurilor, abilitățile mentale necesare pentru planificarea acțiunilor etc. Este accentuată cerința ca opțiunile și acțiunile individuale să nu fie manipulate și distorsionate, să nu fie pervertite prin mijloace subtile de influențare a preferințelor și acțiunilor intenționate. În acești parametri, autonomia nu trebuie confundată cu realizarea de sine (cu dezvoltarea deplină a tuturor capacitațiilor pe care le posedă o persoană sau a capacitațiilor valoroase), ea reprezentând crearea de sine, o precondiție a realizării de sine.

Concepția prezentată de Raz în ceea ce John Gray numea „marea carte *The Morality of Freedom*“ reprezintă — prin ideea contribuției indispensabile a culturii publice la autonomia personală — alături de concepția lui Joel Feinberg „fluxul teoretizării liberale recente“²⁸ care a abandonat proiectul de a da liberalismului un fundament universal valabil și care marchează o nouă și fructuoasă direcție în abordarea autonomiei.

Joel Feinberg, care introduce sintagma autonomie personală și dreptul la autonomie al individului în lucrarea sa (în patru volume) *The Moral Limits of the Criminal Law* (1984), o importantă contribuție la filosofia legală și politică, în 1980, a reușit să circumscrie autonomia în lucrarea *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy* luând în considerare o anumită clasă a aranjamentelor instituționale și a sistemelor de control, ca și relația permanentă dintre libertatea individului și sistemul social al libertății. În opinia sa, această relație reflectă deopotrivă țelurile unei politici educaționale și similaritatea cu concluziile „teoriei psihologice“ dezbatute în propria teorie a autonomiei. Libertatea ca guvernare de sine, un tip diferit de libertate față de absența conștiinței, conducerea de sine a individului ca autonomie exprimă pur și simplu demnitatea individului, stima de sine și responsabilitatea. Aplicarea metaforei politice a auto-guvernării la nivel individual este menită să lumineze discuția asupra autonomiei printr-o concepție adecvată a sinelui, care este subiectul libertății²⁹.

Acest subiect trebuie să fie analizat ca o entitate cu tendințe proprii care se poate bloca sau împlini, poate fi „supusă“ sau rebelă. Astfel, Feinberg propune o construcție conceptuală a autonomiei „care încorporează atât elemente ale concepțiilor negative, cât și ale concepțiilor pozitive ale libertății“³⁰, în plus „extin-de noțiunea de constrângere“ și, în consecință, modifică gândirea despre libertate.

Nu se pune problema „unei conceptualizări mai parcimonioase decât dihotomia negativ-pozitiv“³¹, aşa cum consideră Flathman, care este în principal o teorie a constrângerilor, limitărilor și incapacităților, ci a unei teorii a abilităților, capacitaților și posibilităților care din punctul meu de vedere, aruncă o nouă lumină asupra caracteristicilor și circumstanțelor autonomiei personale și explică anumite *pattern-uri* de acțiune sau de împlinire a scopurilor. Feinberg ia în considerare constrângerile interne și externe care pot avea caracter „pozitiv“ și „negativ“. Dacă constrângerile pozitive interne se referă la dorințe, obsesii și rețineri, cele externe pozitive se referă la constrângerile fizice și alte impediamente externe la acțiune. Printre constrângerile externe negative, Feinberg menționează lipsa banilor, a puterii sau a altor necesități pentru acțiunea de succes. Limitările negative interne se referă la lipsa abilității, caracterului, voinței, cunoașterii și.a.m.d. Iată de ce Feinberg a considerat că libertatea față de constrângerile negative este „absența unei absențe și, de aceea, prezența unei condiții care permite un mod dat de a proceda. Prezența unei astfel de condiții este de obicei numită o oportunitate, când este externă, și o abilitate, când este internă“³². Luarea în considerare a atributelor apartinând „miezului profund“, a „setului de principii sau valori internalizate“, ca și a celorlor apartinând „sinelui empiric“, chiar dacă, în prezentarea lui Feinberg, ea nu reflectă întotdeauna o „dialectică“ specială, accentuează complexitatea coordonatelor interne (psihice, temperamentale, aceleia aparținând caracterului și personalității) și a coordonatelor externe (sociale, legale, culturale, economice) care sunt decisive în crearea autonomiei, în manifestarea adecvată a sinelui.

Indiferent dacă astfel de puncte de vedere sunt situate în sfera filosofiei politice, a psihologiei sociale și a abordării lingvistice, ele reflectă implicit necesitatea ca filosofia politică să abordeze libertatea într-o lumină ce fructifică ideile semnificative din domeniile menționate. Ele pot contribui la construirea unui concept mai nuanțat, capabil să concentreze atât exigența raționalității alegerii libere umane, cât și complexitatea factorilor care fac posibilă crearea de sine, manifestarea concretă eficientă.

Ceea ce mi se pare semnificativ este faptul că aceste perspective, reflectând complexitatea existenței individului în „social“, în „logica socialului“, situează autonomia într-o rețea de concepte în care crearea de sine apare în ecuația modului de viață sau stilului de viață. În plus, trebuie să accentuăm consecințele politice (în special relația non-controversată cu autoritatea și invalidarea neutralității statului) și cele etice. Aici este potrivit să menționăm doar „înclinarea acestei abordări de a dezbatе și calitatea de «cetățeni raționali», nu doar pe acea de egoiști raționali“³³.

În sfârșit, mi se pare indispensabilă sublinierea faptului că prin acest tip de conceptualizare sunt anihilate, sau cel puțin sunt diminuate, tensiunile dintre „sine“ și „ceilalți“, dintre domeniile privat și public și sunt prevenite condițiile izolării și depolitizării specifice libertății individualiste³⁴ care este, în cuvintele sugestive ale lui Parekh, ca încercare teoretică, „un exercițiu în mitul omului natural, presocial“³⁵.

NOTE

1. Bernard P. Dauenhauer, *Relational freedom*, în: „Review of Metaphysics“, nr. 36 (September), 1982, p. 77.
2. Nu mă refer la concepțiile autonomiei ce optează pentru un concept moral al autonomiei pentru a-l oferi ca argument în sprijinirea ideii de neutralitate a statului — în această privință perspectiva rawlsiană asupra rezultatului organizării societății drepte impune o tratare aparte —, nici la acelea care, în tradiție „republicană“, concep autonomia în lumina autonomiei *polis*-ului (vezi Quentin Skinner și Philip Pettit).
3. Mortimer Adler, *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom*, vol. II, New York, Doubleday & Company, Garden City, 1958, p. 617.
4. Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 6.
5. Bernard P. Dauenhauer, *loc. cit.* Este vizată aici în mod explicit *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, New York, The Macmillan Company and The Free Press, 1967, cu articolul *Freedom*, de P.H. Partridge, vol. 2, p. 222–223.
6. Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scarlat, București, Editura Humanitas, 1996, p. 204.
7. Bernard P. Dauenhauer, *loc. cit.*, p. 78.
8. *Ibidem*, p. 80.
9. *Ibidem*, p. 81.
10. Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 158.
11. *Ibidem*, p. 198.
12. *Ibidem*, p. 203.
13. Este interesant de reținut că lucrarea lui Mortimer Adler, *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom*, publicată în 1958, anul primei apariții a eseului lui Berlin *Two Concepts of Liberty*, deși o lucrare monumentală, complexă, mai elaborată, cu caracteristici interpretative relevante, nu are același impact și grad de valorificare. Distincțiile lui Adler — utile pentru circumscrierea relației autonomie-libertate rațională — libertate cir-
- cumstanțială, libertate dobândită și libertate naturală, fiecare definițiorii pentru atingerea realizării de sine, perfectionării de sine și determinării de sine, sunt cuprinse într-o examinare dialectică care presupune o extragere a „caracterizaților“ libertății prin anihilarea masei de fapte istorice și psihologice, a implicațiilor culturale, ideologice și politice a asemănărilor marilor autori. Metoda lui Adler propunea ca dialecticianul, în maniera dialogurilor platoniene, să nu „participe“ la discuție, să nu se exprime el însuși într-o modalitate critică sau evaluatoare, pentru a fi în stare să producă o discuție obiectivă și o clasificare a semnificațiilor. O abordare atât de diferită de cea a lui Berlin s-a materializat într-o teorie a libertății astfel că ceea ce poate fi numit „substanță“ subiectului uman al libertății.
14. Dauenhauer analizează caracterul social al omului și prin intermediul fenomenelor discursului și istoriei.
15. Bernard P. Dauenhauer, *loc. cit.*, p. 85.
16. *Ibidem*, p. 88.
17. *Ibidem*.
18. *Ibidem*, p. 89.
19. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 216.
20. Raymond Boudon, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979, p. 284–288.
21. Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980, p. 21.
22. *Ibidem*, p. 18.
23. Joseph Raz, *op. cit.*, p. 155.
24. *Ibidem*, p. 407.
25. *Ibidem*, p. 204.
26. *Ibidem*, p. 205.
27. John Gray, *Liberalismul*, traducere din engleză de Anca Gheaus, București, Editura Du Style, 1998, p. 88.
28. John Gray, *Post-liberalism. Studies in political thought*, London and New York, Routledge, 1996, p. 243.

29. vezi Joel Feinberg, *op. cit.*, p. 20.
30. Richard E. Flathman, *The Philosophy and Politics of Freedom*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, p. 87.
31. *Ibidem*, p. 88.
32. Joel Feinberg, *op. cit.*, p. 6.
33. vezi Norbert Campagna, *Political Liberalism and the Virtue of Rationality* în: „Perspektiven der Analytischen Philosophie / Perspectives in Analytical Philosophy“, Band 23, Berlin–New York, edited by Julien Nida-Rümelin, Walter de Gruyter, 2000, p. 758.
34. George G. Brenkert, *Political Freedom*, London and New York, Routledge, 1991, p. 79–83.
35. Birkir Parekh, *The Political Thought of Sir Isaiah Berlin*, în: „British Journal of Political Science“, no. 12/1983, p. 225.