

## COMUNITARISMUL FILOSOFIC. SCHIȚA UNEI CONFIGURAȚII TEORETICE

GABRIELA TĂNĂSESCU

Comunitarismul este larg acceptat ca una din tendințele cele mai influente în filosofia politică și morală recentă. Constituit prin „disputa” cu individualismul teoriilor liberale ale dreptății și consolidat prin construcții teoretice focalizate asupra valorii comunității pentru societatea bună, comunitarismul apare ca una din „provocările” majore la adresa libertarianismului. În formularea lui David Miller, „la jumătatea anilor '80 devenise un loc comun să vorbești de comunitarism ca de un rival ideologic pentru liberalism; curând după aceea, într-adevăr, odată cu colapsul politic al socialismului și cu trecerea celor mai mulți conservatori în Noua Dreaptă libertariană, de principalul sau de singurul rival ideologic”<sup>1</sup>. Afirmația categorică a lui Miller este provocatoare pentru semnificarea identității comunitarismului. În cele ce urmează îmi propun configurarea comunitarismului în context academic, a comunitarismului filosofic, aşadar precizarea dimensiunilor lui în context politic<sup>2</sup>, ca și examinarea argumentelor în virtutea cărora noua paradigmă tinde la statutul de „perspectivă alternativă” la paradigma liberală<sup>3</sup>. Obiecțiile și criticele aduse din perspectivă liberală comunitarismului vor constitui subiectul unui studiu separat.

În ordine temporală, apariția temelor de factură comunitaristă este legată, pe de o parte, de anii '70 când în societățile occidentale, mai ales în cele anglo-saxone, ideea de comunitate era amplu analizată în mediile politice, mass-media și în context academic și susținută în sfera politicilor publice prin programe specifice: *community policing*, *community justice*, *community health*, *care in the community*. Aceste proiecte își aveau originea în perioada industrială modernă în care exista tradiția „organizării comunității” și a „acțiunii comunității” și, mai apoi, în practica politică a anilor '60 ce includea „proiecte de dezvoltare a comunității”. Comunitatea, ca termen cheie pentru găndirea și acțiunea politică, era conexată cu democrația, libertatea, egalitatea, răspunderea guvernării și.a.<sup>4</sup>. În anii '80 și mai ales în anii '90 la nivelul discursului politic ideile și practicile angajând teme comunitariste erau în continuare conexe conceptelor enunțate, dar erau consecvente în a combate individualismul, totalitarismul, criza morală a societății contemporane. Dintre susținătorii lor, Henry Tam îi evidențiază, deosebitiv, pe politicienii din spectrul tradițional al Stângii și din cel al Dreptei: în Germania pe Rudolf Scharping (Partidul Social Democrat), Kurt Biedenkopf

(Partidul Democrat Creștin) și Joschka Fischer (Partidul Verzilor), în Regatul Unit nu doar pe prim-ministrul laburist Tony Blair (care afirma entuziasmat în 1998 la o Conferință a Partidului Laburist: „„Depinde de mine” trebuie să fie înlocuit cu «depine de noi». Individualismul crud al anilor '80 nu mai este dispoziția [în care credem]. Spiritul timpului este comunitatea“)<sup>5</sup> și pe liderul Democraților Liberali, Paddy Ashdown, ci și pe reprezentanții Partidului Conservator, în America pe fostul președinte al SUA, Bill Clinton, pe vice-președintele democrat, Al Gore și pe secretarul democrat Daniel Patrick Moynihan, ca și pe republicanii apropiati președintelui Bush, senatorul Alan Simpson și Jack Kemp, în fosta Uniune Sovietică pe Mihail Gorbaciov<sup>6</sup>. „Mai multă comunitate“, în „spiritul timpului“, era soluția percepță pentru rezolvarea problemelor ordinii sociale, destrucției valorii familiei, creșterii criminalității și abuzului de droguri, creșterii numărului celor lipsiți de locuințe. În esență, după Henry Tam, discursul politic ce conținea teme comunitariste indică nevoia unei noi agende pentru politică și cetățenie care să exprime modurile de dezvoltare sub aspect social și politic a unei forme mult mai inclusive de comunitate pentru a anihila efectele corozive ale individualismului și pentru a proteja cetățenii de amenințările totalitarismului“<sup>7</sup>.

Pe de altă parte, importanța rolului comunității pentru individ, pentru relevanța responsabilităților și drepturilor individuale, pentru „corijarea consecințelor antisociale ale excesului de libertate“ și ale „slăbirii fundațiilor virtuții sociale“<sup>8</sup> a constituit obiectul unei vaste dezbatere morale și filosofic-politice în anii '80. Ea a rafinat forme ale criticii „individualismului liberal“ subsumabile unei perspective filosofice comunitariste și un ansamblu de teorii și analize ce reflectă idealul de comunitate, instituțiile politice și sociale necesare pentru realizarea acestui ideal — subsumabile comunitarismului politic. Elisabeth Fraser consideră că distincțiile decantabile în urma acestei dezbatere sunt analitice în măsura în care autori relevanți pentru disputa dintre individualismul liberal și comunitarism au fost activi în dezbatările despre politica comunitaristă, în timp ce exponentii ai politicilor comunitariste au folosit argumentul filosofic, fiind conștienți de relevanța lui. În acest sens, Amitai Etzioni poate fi considerat un exemplu de „intellectual public“, un exemplu pentru modul de combinare a abordării teoretice cu experiența directă în mediile de elaborare și analiză a politicilor publice a teoreticianului cu activistul comunitarist<sup>9</sup>. El a fost inițiatorul textului *The Responsive Communitarianism Platform: Rights and responsibilities* publicat ca preambul în revista „Responsive Community“ (winter 1991/2/4), care consemna, în esență, că „ideile comunitariste propagate de gânditorii politici trebuie să fie atractive din punct de vedere intelectual și relevante din punct de vedere politic“<sup>10</sup>. Dincolo de acest caracter analitic, distincția între comunitarismul filosofic și cel politic se susține în virtutea caracterului abstract și tehnic al textelor comunitariștilor filosofi, al disputei „meta-etică“ și al teoriilor filosofice ale „sine-lui“ în contrast cu analizele și prescripțiile „mai concrete“ și mai „strategice în ton“ ale comunitarismului politic. În plus, contribuțiile comunitariștilor nu concordă întotdeauna sub aspectul liniilor și direcțiilor politice cu cele implicate de poziția lor filosofică. Fraser<sup>11</sup> îl consideră exemplar pentru această situație pe

Charles Taylor<sup>12</sup> pentru care „situarea pe o anumită poziție ontologică nu înseamnă a susține (a pleda pentru) ceva. Dar, în același timp, faptul că poziția ontologică ne ajută să definim opțiunile este semnificativ pentru sprijinirea (lor) prin pledoarie. Ultima conexiune explică cum anumite teze ontologice sunt de departe de a fi inocente... Dar aceasta nu ne conduce să gândim că poziția (ontologică) contează pentru susținerea unei anumite alternative“<sup>13</sup>.

Pentru asumarea diferențelor „intraparadigmatice“ ale comunitarismului, dar și pentru a contura specificul său paradigmatic în „dialogul interparadigmatic“<sup>14</sup> a fost păstrată (atât de către comunitariști, cât și de către interpreții lor) ideea distincției analitice și a sistematizării comunitarismului ca: „epistemologie critică“ și „critică politică a liberalismului“<sup>15</sup>, ca nivel al antropologiei filosofice („antropologie politică anti-individualistă“) și ca „set de principii politice prescriptive“<sup>16</sup>, ca „poziție antologică“ în ordinea explicației („holistă“ versus „atomistă“) și ca problemă „a susținerii“ în ordinea deliberării (de tip „colectivist“ versus „individualist“)<sup>17</sup>. În linii generale, primul termen al distincției, cu tot ceea ce implică teoria proprie fiecărui autor, este acceptat ca ilustrativ pentru poziția critică, „negativă“ a comunitarismului față de liberalism, de fapt seria de poziții critice față de concepția liberală a persoanei, de raționalitatea liberală întemeiată pe drepturi și specificul fenomenologiei liberale a valorii. Această dispuere critică a fost considerată temei pentru constituirea unei poziții filosofice și politice „pozitive“, constructive.

Perspectivele critice la adresa liberalismului, constituit în dezbaterea devenită centrală în gândirea politică anglo-americană a anilor '80 — și ai căror autori nu se identifică ei însăși ca fiind comunitarieni, dar care, aproape unanim, sunt considerați esențiali pentru termenii și argumentele comunitarismului<sup>18</sup> au apărut ca reacție la filosofia politică promovată de John Rawls, Ronald Dworkin și Robert Nozick, la o filosofie liberală ce subsumează atât „apoteoza tradiției liberale“ prin Nozick cât și „turnura nouă“ semnificativă a temelor și soluțiilor liberale prin Rawls și Dworkin. Apariția lucrării *A Theory of Justice* a lui Rawls în 1971 este apreciată ca având un rol covârșitor în apariția comunitarismului prin răspunsurile critice pe care le-a atras: *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) a lui Michael Sandel, *Sphere of Justice* (1983) a lui Michael Walzer, *After Virtue* (1984) a lui Alasdair MacIntyre, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989) a lui Charles Taylor. Filosofia politică construită de ele a fost identificată ca fiind comunitarismul.

În esență, lucrarea lui Rawls, ea însăși o reformulare și o sistematizare a liberalismului, căuta să răspundă unor obiecții aduse în anii '60 teoriei liberale: celor clasic liberale pentru care filosofia utilitaristă constituia un fundament inadecvat pentru drepturile și libertățile de bază individuale încrucișat în numele „binele social“ și a „celei mai mari fericiri posibile pentru că mai mulți membri ai societății“ — în semnificația pe care i-o conferea John Stuart Mill —, puteau fi sacrificiate sau diminuate anumite drepturi ale indivizilor sau bunăstarea lor; și celor din perspectiva gândirii de stânga pentru care „libertățile burgheze“ liberale necesitau, pentru a fi efective, o bază materială<sup>19</sup>. Ca urmare, în teoria rawlidiană, în manieră kantiană, indivizii umani devin „scopuri în sine“, iar drepturile

individuale devin precumpăritoare întrucât garantează libertatea individuală. Principiile dreptății, cele care ar trebui să coordoneze instituțiile politice, sociale și economice, sunt principiile alese de indivizii raționali, liberi și egali în scopul asigurării libertății. Contractualismul rawlsian a fost identificat cu un liberalism neo-kantian în măsura în care a subscris unei tradiții etice kantiene (ca, de altfel, și criticii săi cunoscuți, Robert Nozick și Ronald Dworkin) pentru care drepturile sunt „deontologice“, adică nu sunt reductibile la altceva sau explicabile prin altceva (fără a subscrive conceptului deontologic kantian de datorie) și în măsura în care a accentuat rolul raționii în derivarea principiilor și tezelor etice și politice (fără a face posibil în baza „instituționismului“ un cod moral „creativ, sintetic sale eclectic“)<sup>20</sup>. Amprenta individualist liberală a teoriei lui Rawls dată de „reformularea liberalismului pe o bază kantiană“<sup>21</sup> se relevă în ideea că schițarea, urmărirea și revizuirea planurilor de viață stau în puterea fiecărui individ și în exigența de a respecta exercitarea acelorași puteri de autodeterminare de către ceilalți indivizi. Pentru Rawls, din perspectiva individului, „interesul ordinii celei mai înalte“<sup>22</sup> era exercitarea capacitaților de autodeterminare, posibilă într-un context al libertăților civile și politice, care, ca atare, avea relevanță nu în termenii maximizării utilității sociale, ci al libertății individuale. „Neo-liberalismul kantian“ al lui Rawls, în opinia lui Daniel Bell, este, de asemenea, „de stânga“ întrucât teoria sa a dreptății este întemeiată pe un concept al egalității liberale care solicită cel puțin o compensare parțială pentru talentele și abilitățile inegale. De aceea, sistemul social este conceput astfel „încât să lucreze și pentru binele celor mai puțin norocoși la loteria genetică. Pe scurt, Rawls a extins egalitatea liberală dincolo de preocupările tradiționale pentru drepturi civile și politice, argumentând că liberalismul solicită de asemenea intervenția guvernului pentru a asigura o justă distribuire a resurselor materiale“<sup>23</sup>. Această justificare a funcțiilor redistributive ale statului contravine principiului „neutralității statului“ la care au făcut referire, între alții, Bruce Ackerman, Ronald Dworkin, Will Kymlicka, Charles Larmore, în esență, principiul respectării libertății egale a tuturor indivizilor de a-și defini și urma concepția de „viață bună“ și de a-și folosi capacitațile de autodeterminare.

În ordinea constituiri filosofiei comunitariste raportările critice la liberalism, în principal la liberalismul exemplificat de Rawls, au fost înțelese ca „dezbatere între comunitariști“ și „liberali“ identificați ca „individualiști“ și au fost realizate din perspectiva unei abordări relaționale a individului, a unei înțelegeri sociale a identității, valorilor și poziției individului sau din perspectiva a ceea ce s-a numit constructivism social<sup>24</sup>, a constituiri contextuale și particulare, în dependență de tradiție, a binelui și a justiției.

În această perspectivă, în privința individului ca persoană, unui „liberalism fără metafizică“<sup>25</sup> de tip rawlsian — cel al „poziției originare“ și al „vălului ignoranței“ — i se contrapune o ontologie socială în care identitatea sau sinele individual este conceptualizat în termenii ponderii rolurilor și relațiilor sociale, ai instituțiilor și contextelor sociale în formarea sa. În perspectivă metafizică și psihologică, sinelui „neîngrădit“ (*unencumbered self*) liberal și agentului liber care se autodetermină prin deciziile și acțiunile sale — detașat din punct de ve-

dere reflexiv de societate — comunitarismul îi opune un sine *social* definit și marcat în modul de gândire și acțiune de „țesătura socială“, de practicile și instituțiile sociale în funcțiune și de tradiții<sup>26</sup>.

Ca atare, identitatea individului nu poate fi redusă la chestiuni contingente de credință și preferință și la „alegerile raționale“, ci trebuie conexată caracteristicilor non-optionale, „nealese“ („limitelor“, cum ar spune un filosof român) deriveate din contextul social în care a fost format: stră bunii, etnia, genul etc.<sup>27</sup>. După Sandel, nu se poate face abstracție de „forțele“ ce concură la „construirea“ unei identități: atașamentele, „loialitățile și convingerile“ a căror forță morală „este inseparabilă de înțelegerea noastră ca persoane particulare — ca membri ai unei familii sau comunități sau popor, ca purtători ai acestei istorii, ca fii și fiice ale acestei revoluții, ca cetăteni ai acestei republici... Ele trec dincolo de obligațiile asumate voluntar și de «îndatoririle naturale» față de ființele umane ca atare“<sup>28</sup>. În consecință, presupoziția „interesului pentru ordinea cea mai înaltă“ favorabilă alegerii proiectelor și planurilor de viață ale individului autonom trebuie subordonată cadrului social, inclusiv cadrului lingvistic cutumiar, intelectual, structurilor instituționale, „instrumentelor colective“ care au oferit individului regulile de gândire (inclusiv de concepere și reflectare a sinelui) și de acțiune. Înțelegerea socială a sinelui înseamnă pentru Taylor nu doar depășirea „stării de minte monologală“, caracteristică unui model de individ atomar, ci și conceperea individului în stare esențial dialogală, în starea în care, în spațiul public, prin conversație, valori împărtășite și subscrierea la „binele comun“<sup>29</sup> sensul identității este dat de „identificarea“ cu un anume stil și ideal de viață și de imboldul de a-l îmbunătăți, schimba sau de a alege între valori alternative. Pentru Taylor, această înțelegere a sinelui este una holistă ce susține „un puternic sens al comunității“. Calitatea de membru în comunități particulare tipice (națiuni, familii, congregații, biserici, organizații politice, fraternități, uniuni) apare ca definiție atât pentru identitatea indivizilor, cât și pentru „identitatea lor comună“ și reflectă la nivelul filosofiei comunitariste un tip specific de „antropologie anti-individualistă“<sup>30</sup>. Miller căuta să decanteze în interiorul acestei antropologii anti-individualiste trei tipuri de orientări comunitariste, funcție de conotația dată comunității și de concepția asupra „binelui comun“. După Miller, Joseph Raz și Will Kymlicka ar reprezenta în filosofia politică recentă un „comunitarism liberal“ ca urmare a susținerii unei societăți politice capabile să susțină o pluralitate de comunități cu caracter de asociații voluntare în care indivizi să fie liberi să rămână sau să plece. Deși subscriu ideii că indivizi sunt născuți și formați în anumite comunități și că își câștigă calitatea de membru al lor nu prin alegere ci ca un fapt pur istoric, comunitariștii liberali consideră că idealul este ca fiecare persoană să reflecteze asupra acestei calități, să-și reafirme sau să infirme voluntar, liber, asocierea și, ca membru în mai multe comunități (familie, grupuri etnice sau religioase, asociații de muncă, de vecinătate) să poată critica normele și valorile unui grup din perspectiva celoralte grupuri. În esență, pentru ei „pluralismul devine o condiție a autonomiei și recunoașterea rolului comunității este dublat de accentul liberal pe alegerea autonomă“<sup>31</sup>. De asemenea, ei susțin pluralitatea valorilor individuale sau a „concepțiilor asupra binelui“, a modurilor de

viață alese pentru a fi urmate după reflectia alternativelor. Comunitarismul unor asemenea „convingeri liberale standard”, în expresia lui Miller, este exprimat de disponibilitatea argumentării importanței „fondului comun” în alegerea modului de viață și în formarea capacitații individuale de autonomie.

În aceeași clasificare „comunitarismul de dreapta”, reprezentat de Roger Scruton, este focalizat asupra *comunității inclusive* ca sursă a unității sociale și ca sursă a autorității<sup>32</sup>. Identitatea individului constă în acest caz, într-o grilă conservatoare, în identificarea cu comunitatea, cu „naționalitatea”, „limba, asociațiile, istoria și cultura comună”, cu „educația” ce are funcția de transmitere a identității culturale stabilite.

Prin contrast, „comunitarismul de stânga” susține tipul de comunitate care creează sau menține bazele egalității de statut sau de „persoane” egale și în care este activă posibilitatea de auto-determinare mai curând decât supunerea la autoritatea tradiției. A doua exigență implică o comunitate deschisă revizuirii în situațiile în care membrii deliberează în mod colectiv asupra intențiilor și telurilor lor, adică prin forme ale guvernării democratice ce permit, pe baza egalității, un interes adânc în modelarea colectivă a mediului social și fizic. După Miller, această formă de stânga a comunitarismului este diferită de versiunile radicale, comuniste sau anarhistice, care caută forme atotcuprinzătoare de comunitate, și de „versiunile de societăți re-ordonate în care oamenii sunt legați unii de alții în întregime prin comunități mici — o lume a *kibbutzin*-urilor, dacă se poate spune astfel”<sup>33</sup>. Asumat ca opțiune proprie, acest comunitarism de stânga, socialist sau social-democrat este înțeles ca expresie a unei doctrine a cetățeniei puternice.

Dincolo de diferențele legate de definirea și argumentarea comunității și a „binelui comun”, comunitariștii infirmă asumpția liberală a naturii individuale umane și, ca urmare, antropologia filosofică de tip atomar, în favoarea argumentării identității individului „ca animal social”, funcție de contextele sociale particulare, nu funcție „de un loc concret”, ci de un „set de atribute” care constituie comunitatea<sup>34</sup>. Comunitatea sau contextul social, experiența de viață a societății, ideile și valorile ei reprezintă pentru comunitarism căile majore prin care individul se înțelege pe el însuși, raportat la timpul său specific, la tradiții și la „semnificații împărtășite”. Această înțelegere contextualizată, relativizată, este un „corectiv” adus universalismului liberal, „perspectivei eternității” la care făcea referire Rawls în legătură cu „poziția originară” în care se impunea abstracția față de toate acele particularități ale relațiilor sociale în termenii cărora am fost obișnuiți să înțelegem responsabilitățile și interesele în scopul de a ajunge la un punct de vedere original, neutru, imparțial și universal, punct de vedere eliberat de partizanat, de parțialitate și de unilateralitatea care altfel ne-ar afecta<sup>35</sup>.

Alături de concepția socială a sinelui și în conexiune cu ea, comunitarismul filosofic susține o ontologie a valorilor și o teorie etică a semnificației valorilor pentru individul ca atare și pentru individ ca membru al societății și comunității, o perspectivă ce include valorile care pentru liberalismul „individualist” nu au relevanță: reciprocitatea, încrederea, solidaritatea, etc. Relativ la această perspectivă, identitatea individuală este definită nu doar sub raportul statutului său ontologic, ca persoană „construită” prin relațiile cu ceilalți, ci sub raportul valoric, ca

persoană care asumă neîntrerupt valori, „ca personalitate care reflectează asupra valorilor și conexiunilor astfel favorizate, adesea într-un context al *descoperirii de sine*, mai curând decât al *creației de sine*“<sup>36</sup>. Ca atare, comunitarismul opune concepției deontologice formale a priorității drepturilor individuale și a dreptății, o paradigmă a „virtuții“ și a „binelui comun“ care poate fi înțeleasă, după Elisabeth Fraser, ca o „meta-etică a naturii drepturilor și obligațiilor, ca și o etică a ordinii prime sau a conceperii vieții bune pentru ființele umane“<sup>37</sup>. „Eticii dreptului“, specifică „liberalismului procedural“, cum îl numește Taylor, comunitarismul îi opune o „etică a binelui“, societății liberale fundate pe noțiuni particolare de „viață bună“ — liberalismul procedural excluzând o concepție socială a binelui<sup>38</sup>, ceea ce, în exprimarea lui Sandel, apare ca respingere a posibilității unei ordini morale obiective<sup>39</sup> — fiindu-i contrapusă o societate a „binelui comun“ și a virtuții. Sandel exprimă exemplar, de altfel, nu doar cenzura între cele două modele de etică, ci și implicațiile lor în istoria ideilor: „Limita noțiunii de sine independent este o vizionare a universului moral pe care acest sine trebuie să-l locuiască. Spre deosebire de concepțiile clasice grecești și creștine medievale, universul eticăi deontologice este un loc lipsit de semnificație inherentă, o lume „dezvăjuită“ în expresia lui Max Weber, o lume fără o ordine morală obiectivă. Doar într-un univers neocupat de *telos*, aşa cum afirma știința și filosofia secolului al XVII-lea, este posibil să concepi un subiect aparte și prioritari intențiilor și scopurilor. Doar o lume neguvernată de o ordine a scopurilor lasă principiile dreptății deschise construcției umane și concepțiile asupra binelui alegerii individuale. În aceasta se exprimă cel mai deplin adâncimea opozitiei între liberalismul deontologic și punctele de vedere ale lumii teleologice.

Unde nici natura, nici cosmosul nu furnizează o ordine pentru a fi înțeleasă și acceptată, totul eșuează până la situația în care subiecții umani constituie semnificația lor proprie<sup>40</sup>.

Sandel opune teleologia deontologiei liberale, precizând sensul fundaționist al opozitiei: deontologia ca formă de justificare în care primele principii sunt derivate într-un mod care nu presupune intenții sau scopuri umane finale, nici concepții determinate ale binelui uman. După Sandel, contrastul între deontologie și consecinționism (consecvențialism) este decantabil în sens moral: deontologia descrie o etică a ordinii prime conținând anumite îndatoriri și constrângeri categoriale care sunt prioritare unor preocupări morale și practice.

Pentru comunitariști conceptul binelui comun, chiar dacă multivalent conturat, are ca notă esențială asigurarea vieții bune, a ordinii sociale, a virtuții. Definiția lui MacIntyre a vieții bune: „Viața petrecută în căutarea vieții bune pentru om“, deși nu implică o concepție univocă a binelui uman, ci ideea unei varietăți a lui, se circumscrie unei teorii a valorilor menite să „corijeze“ și să „echilibreze“ „ordinea socială slăbită“ după 1960 printr-un „cod al civilității“, printr-o vizionare a prieteniei, solidarității, printr-o „renaștere a valorilor“, o „reformă prin valori“, o „regenerare a valorilor“<sup>41</sup>.

Într-o perspectivă mai curând a complementarității decât a opozitiei față de liberalism, Etzioni consideră că atât concepția socială a sinelui, cât și conceptul de „bine comun“, ca și teoria „virtuții“ au rolul de a „armoniza elementele tradi-

ției (ordinea bazată pe virtute) cu elemente ale modernității (autonomia bine apărată) în scopul de a găsi un echilibru între drepturile individuale și binele comun, între sine și comunitate și metode de a-l realiza și susține<sup>42</sup>. „Noua regulă de aur“ pe care a formulat-o în acest sens propune reducerea distanței între cursul preferat de ego și evoluția lui virtuoasă, astfel încât o ordine morală a societății să constituie temeiul autonomiei.

La nivelul comunitarismului filosofic Etzioni ilustrează nu doar forma critică, „negativă“ față de liberalismul individualist, ci și încercarea de a avansa spre o poziție pozitivă, optimistă, spre deosebire de MacIntyre, și, de asemenea, de a intra în domeniul propunerilor concrete de corijare a ordinii sociale. De altfel, Elisabeth Fraser îl situează pe Etzioni între reprezentanții comunitarismului politic și îl consideră relevant, alături de Dich Atkinson, Henry Tam, Robin Harris și Ian Taylor, pentru formularea idealului de comunitate și pentru prescripțiile relative la instituțiile politice și sociale necesare realizării acestui ideal.

Între exponentii comunitarismului sau ai ceea ce unii dintre ei numesc „mișcările comunitariste“, cu referire la diversitatea comunitarismului și la consensul limitat asupra unor idei definițorii, este susținută tendința convergenței către o teorie unificată<sup>43</sup> și, de asemenea, aprecierea că gândirea comunitaristă constituie „a treia filosofie socială“ ce „rearanjează harta intelectual-politică“ actuală<sup>44</sup>. Desigur, impunând în gândirea politică, socială și morală contemporană o nouă axă a dezbatelii: cea a relației dintre individ și comunitate cu tot ce subsuimează ea sub aspect relational, valoric, moral, politic, comunitarismul a deplasat într-o măsură apreciabilă centrul de greutate al dezbatelor actuale. Semnificației guvernării și a relației stat – sferă privată sau autoritatea statului versus aceea a individului — care trasa contururile „vechii hărți“ a gândirii politice, comunitarismul i-a substituit alți termeni. Pentru comunitarism statul nu reprezintă una din temele majore de preocupare, iar sprijinul limitat sau intervenția limitată pe care comunitarismul îl/o atribuie statului în reformarea gândirii morale și în „transmiterea virtuții“ este caracteristica cea mai importantă în departajarea comunitarismului de social-conservatorii<sup>45</sup>. În revers, comunitarismul impune ca temă majoră și problema participării, a asumării responsabilităților sociale, politice și morale în promovarea virtuții în societate și a „comportamentului moral“, ca și tema centrală a comunității, a cadrelor de asociere ce promovează sentimentul valorilor împărtășite și al apartenenței.

Setul restrâns de valori fundamentale pe care le asumă comunitarismul și încare la loc de cinste se situează „substanța virtuții“ și „logica socialului“ reflectate în idealul de viață și, în general, în opțiunile individului, impune respingerea filosofiei deontologice și a teoriei procedurale, a formalismului și universalismului lor, a filosofiei politice de tip atomist și a politicilor individualiste. Anvergura criticii pe care comunitarismul a adus-o liberalismului prin intermediul unora din lucrările cele mai importante ale gândirii filosofice și politice a ultimelor decenii l-au constituit într-un partener de dezbatere recunoscut și influent. Semnificația implicațiilor teoretice ale criticii comunitariste s-a reflectat în amplierea replicilor liberale, a „reconsiderărilor“ pe care le-a produs (cea mai importantă fiind cea a lui Rawls, cel care a și „inspirat“ în mare măsură apariția co-

munitarismului) și a criticilor aplicate comunitarismului. Dincolo de această „puternică“ critică a liberalismului, comunitarismul are meritul de a fi diagnosticat cu mare precizie vulnerabilitatea morală și civică a societății contemporane — faptul că istoria a determinat între pierderile ei ireversibile și pierderea „sensului coherent al comunității și al vocabularului moral care era parte a unui univers social împărtășit“<sup>46</sup> —, și de a fi adus argumente în favoarea tezei necesității refacerii ei morale și politice. De asemenea, argumentele comunitariste în sprijinul unui model al eticii comunicative, dialogale, sunt substanțiale sub aspectul social, motivațional, pragmatic-operational. Cu toate acestea, soluțiile comunitariste de refacere a societăților contemporane sunt percepute ca fiind ambivalence, anume deschise unei perspective „reconciliaționiste“ sau „integraliste“ și, deopotrivă, uneia „participaționiste“<sup>47</sup>. Reconciliaționismul comunitarist este responsabil de revitalizarea unei teorii a valorilor în scopul rezolvării problemelor create de individualism, egoism, anomii sociale, alienare și conflict și de o anume neglijare a soluțiilor instituționale, pe când perspectiva participaționistă caută să remedieze problema pierderii sensului agentului politic și a eficacității participării în variate sfere cu rezultatul excluderii mutuale impuse de sistem. Această dispunere bivalentă a comunitarismului reflectă nu doar dificultatea problemelor pe care dorește să le înfrunte, ci și acentele mult diferite avansate care au fost puse nu o dată sub semnul conformismului, autoritarismului, patriarhalismului. Dificultățile comunitariste sub acest aspect pot reflecta faptul că noua filosofie a politicului evoluează încă într-un proces al comprehensiunii pe care, prin Sandel, îl solicita ea însăși liberalismului, și într-un proces al decantării complementarităților sustenabile. Charles Larmare reproșă comunitarismului că încearcă să „reconcilieze idealurile personale cu cele politice“ și amintea că liberalismul nu este o filosofie a omului, ci o filosofie a politicii, o filosofie a separației „domeniilor“ și a ordinii politice neutre<sup>48</sup>. Comunitarismul are meritul de a fi reflectat miza și problemele acestei reconcilieri, una din cele mai ambicioase ale reflecției morale și politice, care însă nu implică liberalismul în extensiunea pe care i-a conferit-o Larmare.

#### NOTE

1. David Miller, *Communitarianism. Left, right and centre in: vol. Liberalism and its Practice* edited by Dan Avnon and Avner de-Shalit, London and New York, Routledge, 1999, p. 170.
2. Modelul de analiză a comunitarismului propus de Elisabeth Fraser în lucrarea *The Problems of Communitarian Politics. Unity and Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 1999, capitolul *Communitarianism, Philosophical and Political*, deși schematizant, mi se pare operational sub aspect metodologic pentru reflectarea principalelor direcții ale comunitarismului. Fraser consideră relevante: comunitarismul vernacular, comunitarismul filosofic și comunitarismul politic. Comunitarismul vernacular subsumează teoriile

normative și modelele de „politici“ incorporate în și susținând comunitarismul: activismul „comunității“, afinitatea cu gândirea politică „republicană“, strategiile și tacticile politice consonante democrației dialogice — ce implică relația dintre politică și interpretare sau „politica interpretării“ și problema politicii sociale constructiviste —, ideea de comunitate. Nu ne vom referi la ceea ce Fraser numește comunitarism vernacular din două motive: pe de o parte, întrucât atât comunitarismul filosofic, cât și cel politic conțin temele, devenite recurente pentru întregul comunitarism, ale „politicii interpretării“, „politicii construcției sociale“, idealului de „comunitate politică“ și, pe de altă parte, pentru că aceste te-

- me, ca și referirile comunitarismului politic la instituții, guvernare, relațiile dezirabile între instituții, strategiile și tacticile menite să promoveze poziția și scopurile comunitarismului sunt realizate în manieră predominant argumentativă și mai puțin militantă.
3. John Christman, capitolul *Conservatism, communitarianism and the social conception of the self* în: *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction*, New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2002, p. 130.
  4. Elisabeth Fraser, *op. cit.*, p. 10.
  5. *Ibidem*, p. 12.
  6. Henry Tam, *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*, London, Macmillan Press Ltd., 1998, p. 2.
  7. *Ibidem*.
  8. Amitai Etzioni, *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, 1996, XVII.
  9. Amitai Etzioni, considerat „guru” al comunitarismului, este autorul a peste 20 de lucrări, unele de referință pentru definirea comunitarismului — *The Moral Dimension: Toward a New Economics* (1988), *A Responsive Society* (1991), *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda* (1993), *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society* (1996), *The Essential Communitarian Reader* (editor, 1998), *The Limits of Privacy* (1999), *The Third Way to a Good Society* (2000), *Next: The Road to the Good Society* (2001), *The Monochrome Society* (2001) —, inițiatorul trimestrialului „The Responsive Community: Rights and Responsibilities” și al site-ului *Communitarian Network* ce configuraază programul mișcării comunitariene, a fost profesor de sociologie, teoretician, dar și cercetător la „Brookings Institution, unul dintre marile think tanks ale lumii (de fapt o rețea de instituții specializate în monitorizarea politiciilor și diseminarea informației pe aceste teme)” și apropiatul establishment-ului de la Casa Albă: consilier principal al lui Richard Harden, asistent special al lui Jimmy Carter, sfătuitor formal și informal al lui Bill Clinton (vezi Sorin Antohi, *O utopie comunitaristă: „societatea monocromă”*, postfață la Amitai Etzioni, *Societatea monocromă*, traducere din limba engleză și note de Mona Antohi, Iași, Polirom, 2002, p. 336).
  10. Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford Clarendon Press, 1993, p. 1.
  11. Elisabeth Fraser, *op. cit.*, p. 13–14.
  12. Charles Taylor, profesor de filosofie și științe politice la universități prestigioase, autorul unor lucrări importante: *Hegel and Modern Society* (1979), *Human Agency and Language* (1985), *Philosophy and Human Sciences* (1985), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989), *The Ethics of Authenticity* (1991), *Multiculturalism and the „Politics of Recognition”* (1992), *Philosophical Arguments* (1995), situat alături de alți câțiva autori majori — Rawls, Deleuze, Hayek, Nozick, Foucault, Furet, MacIntyre, Walzer și Gauchet — care au contribuit la „revîrimentul filosofiei politice” după 1968, ia parte activ la viața politică, este reprezentantul Noului Partid Democrat în Parlamentul Canadian și membru în Consiliul Limbii Franțeze din Quebec.
  13. Charles Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, în: *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1995, p. 183.
  14. Seyla Benhabib, *Autonomy, Modernity and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue* în: vol. *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment. Studies in contemporary German social thought*, edited by Axel Hanneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, and Albrecht Wellmer, translations by Barbara Fultner, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The MIT Press, 1977, p. 55.
  15. *Ibidem*, p. 41 sqq.
  16. David Miller, *op. cit.*, p. 172 sqq.
  17. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 181 sqq.
  18. Deși Taylor, cu referire la dezbaterea liberal-comunitaristă, vorbește de echipa L (Rawls, Dworkin, Thomas Nagel și T.M. Scanlon) și de echipa C (Michael Sandel, MacIntyre, Walzer), după expresia lui Miller, „nu se arată entuziasm sâ poarte culorile echipei” (Miller, *op. cit.*, p. 171), totuși, foarte precau în a-și declina identitatea comunitaristă, afirma că „apără” o „definiție recunoscută a vieții bune necesară societății democratice” (Taylor, *op. cit.*, p. 182), „că se identifică cu linia de gândire ce apără holismul”, „ontologia diferită de atomism” (p. 199), și relațiile dintre identitate și comunitate. MacIntyre în *After Virtue* și în luările de poziție ulterioare se disociază de comunitarism și este sceptic în legătură cu posibilitatea de a remodela societățile moderne după modele sistematic comunitariste. Michael Sandel, deși în 1986 se recunoștea comunitarist, în lucrările recente se consideră republican. Walzer, deși în *Sphere of Justice* realiza critica din perspectivă comunitaristă a metodologiei liberale „universaliste”, după 1990 a criticat versiunile americane de critică comunitaristă și a oferit o versiune mai deschisă spre politica liberală sau social-democrată. Întrucât cei considerați „esențiali” pentru constituirea filosofiei comunitariste nu se recunosc comunitariști și în lucrările lor recente intăresc anumite rețineri în legătură cu implicațiile conceptului, „filosofia comunitarismului este un construcție și procesul prin care s-a construit este o cizură interpretativă a unui sir de texte care pot fi considerate ca având în comun un număr de

- teme metodologice și de substanță, pe care le-au distilat, rezumat și reexprimat“ (Fraser, *op. cit.*, p. 21).
19. Daniel Bell, *op. cit.*, p. 2 sqq.
  20. Elisabeth Fraser, *op. cit.*, p. 15–16.
  21. Daniel Bell, *op. cit.* p. 3.
  22. După ce în 1980 în *Kantian Constructivism in Moral Theory* („Journal of Philosophy“, Sept. 1980), Rawls a reluat specificarea semnificației conceptualui de „interes al ordinii celei mai înalte“ (*interest of the highest-order*) după 1982, ca răspuns la criticele comunitariste, a respins filosofia morală kantiană, pentru ca în 1993, în *Political Liberalism*, să nege orice înclinație către individualism în lucrarea *A Theory of Justice* și să accentueze valoarea reciprocității și a vieții asociative pentru politica liberalismului, în mod caracteristic.
  23. Daniel Bell, *op. cit.*
  24. Elisabeth Fraser, *op. cit.*, p. 19.
  25. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 24 sqq.
  26. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 203 sqq.
  27. Michael J. Sandel, *op. cit.*, p. 15 sqq.
  28. *Ibidem*, p. 179.
  29. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 188 sqq.
  30. David Miller, *op. cit.*, p. 174.
  31. *Ibidem*, p. 175.
  32. Comunitățile inclusive sunt susținute și de Henry Tam, considerat de Etzioni „una din vocile cele mai puternice ale gândirii comunitariste britanice“. Pentru Tam comunitățile inclusive sunt bazate pe interesul de cooperare, responsabilitatea mutuală și participarea cetățenească. Spre deosebire de comunitarismul de dreapta, conservator al lui Scruton, după clasificarea lui Miller, Tam este preocupat de aplicarea practică a ideilor comunitariste în viața socială și politică, de circumscrierea reformelor comunitariene și a dificultăților care trebuie surmontate. După distincțiile lui Miller și în baza criticii pe care Tam o face „individualismul sistemului socio-economic dominant“ și „marketizării domeniului public“, Tam ar putea fi catalogat mai degrabă drept un comunitarist de stânga, după cum ar putea ilustra vulnerabilitatea schemei propuse de Miller la cazarile atipice de comunitarism.
  33. David Miller, *op. cit.*, p. 178.
  34. Amitai Etzioni, *op. cit.*, p. 6.
  35. Alasdair MacIntyre, apud Daniel Bell, *op. cit.*, p. 6.
  36. John Christman, *op. cit.*, p. 133.
  37. Elisabeth Fraser, *op. cit.*, p. 23.
  38. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 187.
  39. Michael Sandel, *op. cit.*, p. 176.
  40. *Ibidem*, p. 175.
  41. Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, p. 234 sqq.
  42. Amitai Etzioni, *op. cit.*, XVII.
  43. Henry Tam, *op. cit.*, p. 23.
  44. Amitai Etzioni, *op. cit.*, p. 7.
  45. *Virtutea și statul: dialog între un comunitarist și un social-conservator* (Amitai Etzioni cu Robert P. George) în: vol. Amitai Etzioni, *Societatea monocromă*, Iași, Polirom, 2002, p. 223–237.
  46. Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 40.
  47. *Ibidem*, p. 50.
  48. *Ibidem*, p. 49.