

It is universally assumed nowadays that the meaning of the concept of liberty is clear. It is supposed to be a negative concept, pertaining to the sphere of unimpeded action of a person. However there is another modern meaning of the concept of liberty, a republican meaning, that is also a negative concept of liberty that completes the established liberal concept of liberty and corrects it, improves it while showing its falseness.

Tags: negative liberty, republican liberty, open concept, virtue

## O critică a conceptului curent de libertate negativă (I)

Modernitatea nu semnifică numai apariția și dezvoltarea științei moderne. Ea implică un alt mod de a înțelege omul, diferit de cel al antichității și al Evului Mediu creștin. În principiu modernitate, are începe în jurul secolului al șaptesprezecelea, aduce o noutate în lume, noutate care face din Europa locul unui mod de înțelegere a omului absolut inovativ. Inovația cosntă în faptul că, pentru prima aoră în istoria umanității, omul iese de sub ordinea divină și se gândește pe sine ca fiind autonom. Organizarea propriei vieții depinde acum numai de el. Organizarea socială. politică nu mai au ca sarcină să imite un model transcendent, iar societatea nu mai este orientată către slăvirea lui Dumnezeu sau propagarea unui mesaj divin pe pământ. Se produce o revalorizare a vieții bazate pe acțiune în dauna celei întemeiate pe contemplare, iar politica, ruptă scoasă de sub dominația religie, devine un domeniu autonom de acțiune, dotat cu o legitate proprie. Așadar instituțiile sociale, păoltice,e tc. vor fi produsul oamenilor, ai efortului și concepțiilor lor și nu produsul unor legi, imperative, etc. recepționate. așadar orașul, cetatea, statul devin un teren pe care omul se poate manifesta ca ființă libere, în care își poate folosi liber capacitățile proprii. Finalitatea omului nu mai constă în contemplarea și uniunea cu divinul, ci în acțiune, adică în capacitatea sa de a crea, de a forma și impune ordine și formă asupra particularului, contingentului, haosului fluxului temporal. Este o încercare de a da formă informului, de a o formă necesară contingentului, de a da particularului o formă universală, o încercare de a lua înș tăpânire starea de excepție. Activitatea politică este onceptută în termeni antici clasici, ca artă arhitectonică, arta în care omul atinge universalul, dar care este și cea mai înaltă formă de activitate umană, însă totul este pus într-un alt context. Această activitate nu este însă a unui singur individ, fie el monarh sau nu, ci este o

conversație, un dialog între toți membrii/toate părțile componente ale comunității<sup>1</sup>, prinse în diferite activități sociale, dar care se ridică deasupra acestora. Prin această participare și conversație legate de particulare, de obiecte, activități particulare, zice tradiția aristotelică preluată de umanismul civic, se atinge universalul. Omul politic, conducătorul nu mai este un mediator între transcendent și uman, cel ce face posibil ca prin activitatea sa omul să se realizeze ca ființă ce acționează și dă formă și valoare universală curgerii timpului. Forma pe care trebuie să o ia această activitate civică și politică nu este oricare, ci este republica. Conform concepției teniene clasice, republica este un parteneriat al tuturor oamenilor vizând realizarea tuturor valorilor, lucru realizabil dacă are loc o distribuție a autorității, care să permită realizarea, împlinirea naturii morale, a aptitudinilor fiecărui cetățean. Lipsa acestei distribuții face ca republica să fie injustă, instabilă, și să nu mai fie *res publica*, deci lucru comun<sup>2</sup>. Altă justificare nu poate exista, decât participarea egală și echitabilă a tuturor cetățenilor la viața politică a republicii. Republica nu se poate legitima prin recurs la o presupusă lege naturală sau lege cosmică, pe care ar oglindi-o sau ar întrupa-o.

Desigur că modul de organizare al lumii și societății poate lua o altă cale. Este o cale pe care lumea a apucat-o, astfel încât majoritatea statelor de azi, ca și majoritatea democrațiilor nu sunt republici, decât cu numele în cel mai bun caz. E vorba de alternativa liberală și de concepția liberală a activității sociale și politice, care se opune concepției republicane în mai multe privințe. Unul din aspectele în care se opune este cel al înțelegerii omului, ca și al organizării politice. Omul este definit ca un consumator/producător, a cărui destin sau finalitate, dacă se poate spune așa, constă în a se bucura de bunurile dobândite, sub protecția legii. aici omul nu mai este stăpân sau codecident al propriilor condiții de existență, acest lucru fiind redus la participarea la vot.

Lumea modernă este dominată și în cea mai mare parte influențată în structurile ei sociale și politice de către conceptul de libertate negativă, așa cum este înțeles de către liberalism. Acest concept nu mai este pus sub semnul îndoielii și nu este discutat critic. Pentru a folosi un limbaj împrumutat lumii calculatoarelor, libertatea negativă în accepțiunea curentă face parte din *default options* ale lumii așa-zise libere sau ale constituției morale și sociale, *default option* care însă nu poate fi înlocuit cu altă opțiune precum în softurile prezente pe calculatoare. Deși apare ca o opțiune de necontestat, de fapt apare ca un fapt natural, există critici la adresa acestei concepții, a cărori linii mari le vom expune mai jos. Există două direcții ale criticii, pe care, pe urma cărții lui Jean Fabien Spitz, *La liberté politique*, le vom prezenta, lăsând la o parte critica comunitaristă reprezentată de un Alasdair MacIntyre, de pildă. Libertatea negativă în sensul curent este legată de o concepție

---

1 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton and Oxford (1975) 2003, p. 65.

2 Pocock, *op. cit.*, 66.

juridico-liberală a libertății, a omului ca purtător de drepturi inerente în natura sa, relațiile dintre oameni fiind strict reglementate de către drept, modelate conform raporturilor și prin intermediul raporturilor cu lucrurile, adică în funcție de relații de producere, consum, proprietate, etc. Această concepție este însă una parțială, ea reprezentând doar una din sursele libertății contemporane<sup>3</sup> și duce, odată adoptată, la uitarea faptului că politica sau existența unei organizări politice este de a permite oamenilor să scape de sub priza raporturilor de forță și de dominare și să le înlocuiască pe acestea cu raporturile de egalitate, de echitate și reciprocitate. Conceptul de libertate negativă a fost cel mai clar formulat de către Isaiah Berlin în celebrul său articol *Două concepții despre libertate*-, el definind libertatea politică ca fiind acel domeniu în care o persoană poate acționa fără piedici deliberate din partea altora<sup>4</sup>. Lipsa capacității de a atinge un scop nu este lipsă de libertate politică. Un individ este cu atât mai liber cu cât un număr cât mai mare de aspecte din existența lor depinde exclusiv de alegerea și decizia lor<sup>5</sup>. Dacă gândim sărăcia ca fiind produsul unei rupturii cauzate de factori naturali între bogați și săraci aceasta nu este un obstacol în calea libertății. Dacă în schimb aceasta este gândit ca fiind opera unei voințe, atunci ea ar trebui să fie, conform criteriului de mai sus, un obstacol în calea libertății.

După cum am spus, s-a încetățenit ideea că omul este prin naștere, prin natura sa, un individ liber dotat cu drepturi - dar nu cu îndatoriri, pe care nu le poate abandona sau nega, care nu îi pot fi luate fără a îi fi negată umanitatea. În această concepție omul este un atom, o ființă independentă, necomunitară. Orice societate și orice stat nu au ca funcție legitimă decât crearea unui cordon protector pentru aceste drepturi și pentru exercitarea lor. Orice altă formă de societate, care are alte idealuri, este complet nelegitimă și o negare a acestor drepturi, așadar anti-umană. Conform acestei viziuni individul există înainte de tot, are prioritate, totul fiind secundar și având numai un sens instrumental în vederea împlinirii nevoilor și dorințelor indivizilor. Activitatea politică, dar și existența socială ca atare, sunt considerate ca neavând nici un fel de valoare formatoare sau de valoare umanizantă. Ele sunt strict instrumente pentru satisfacerea apetiturilor. Existența umană este aceea în care individul își poate satisface liber nevoile și apetiturile<sup>6</sup>, la modul netutelat. Moralitatea ține numai de consimțământ, neexistând valoare morală în afara consimțământului. Dacă se ține seamă de vreun obiect exterior individului în alegerea morală, aceasta își pierde valoarea morală. Este un semn de heteronomie, așadar de determinare de forțe externe, deci un semn al pierderii demnității umane. Fiecare individ caută să își relizeze propriile interese și avantaje și să le maximizeze.

---

3 Jean Fabien Spitz, *La liberté politique*, PUF, Paris 1995, p. 6.

4 Isaiah Berlin, *Two concepts of Liberty* în D. Miller(ed.), *The Liberty Reader*, Paradigm Publishers, Boulder London, 1991, 2006, pp. 33-57.

5 Spitz, *op. cit.*, p. 84.

6 *Ibidem*, p. 34, p. 38, p. 44, p. 78.

Acest tip de deziderat, de împlinire a nevoilor și dorințelor indivizilor, nevoi și dorințe care nu sunt rele în sine, se poate realiza numai în democrație, deoarece în democrație putere se acordă numai cu asentimentul celor pe care îi slujește, dar trebuie să existe o constituție și un spirit public, care să pună barieră pretențiilor guvernanților, deoarece aceștia riscă să devină un instrument de opresiune, de realizare doar a propriilor dorințe și nevoi. Democrația însă trebuie să fie indirectă, așadar reprezentativă, iar chestiunile cele mai spinoase trebuie lăsate pe mâna elitelor competente, pasivitatea unei mari părți a populației fiind de primă importanță pentru existența unui stat democratic. Ceea ce contează este stabilitatea socială și nu dreptatea sau echitatea. Între a promova o creștere a democrației și deci a apropia societatea de idealul echității și a promova o creștere a protecției față de stat, susține Jean Fabien Spitz, elitele conducătoare au optat de cele mai multe ori pentru a doua variantă, rezultatul fiind acela că s-a produs o creștere a lipsei de reciprocitate și o reconstituire, dacă nu chiar o mărire a centrelor de dominare, care aduc atingere mult lăudatei libertăți individuale. De fapt, liberalismul este favorabil și promovează ignorarea imperativului justiției, al reciprocității și solidarității, așadar a acelor modalități prin care pot fi abolite relațiile de dominare și de putere care sunt exercitate de o minoritate asupra majorității. Așa cum sublinia Jean Fabien Spitz, liberalismul contemporan și, *mutandis mutandis*, teoria negativă a libertăți conforme liberalismului exprimă și are la bază o ideologie ce justifică un anumit tip de elitism, ideologie ce necesită și promovează ideea necesității pasivității majorității cetățenilor și ideea unei politici corupte, deoarece acestea sunt instrumentele realizării stabilității puterii și a liniștii sociale, în care fiecare individ își vede nestingherit de satisfacerea și maximizarea dorințelor și juisării<sup>7</sup>. Libertatea negativă în sens liberal nu este incompatibilă cu un regim autoritar sau nepluralist. Acest lucru se remarcă încă din Leviatanul și din teoria politică a lui Thomas Hobbes, unde e vizibil că problematica drepturilor naturale ale indivizilor nu e legată numai de societățile ce se concep pe sine ca fiind atomiste. O societate de indivizi preocupați numai de sfera privată, așadar de dobândirea în neștire și de gestionarea propriilor bunuri, este compatibilă cu o formă de stat autoritar și centralizat, care scapă controlului cetățenilor proprii. Însăși atotputernicia și atotdominarea limbajului drepturilor omului, al individualismului, nu fac decât să ascundă faptul că societățile de tip liberal nu pot da seama sau nu doresc să dea seama de interogările privitoare la libertate, la devenirea virtuții în cadrul structurilor sociale moderne, unde omul a devenit și este definit ca producător și consumator, de negustor și ființă a cărei existență constă în satisfacerea apetiturilor. Este de fapt un mod de a refuza de a răspunde atât la ceea ce devine omul ca ființă culturală cât și la ceea ce se întâmplă cu cultura. Eșafodajul istoric și filosofic al acestei concepții negative despre libertate, solidară cu toate cele spuse mai sus, se reduce la câteva concepte:

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 22.

lege, drept și putere. Este aproape o filosofie a dreptului și nu o filosofie politică în sens real. La bază se află concepția unui drept și a unei legi naturale, așadar un fond nomologic, care în concepțiile dreptului natural clasic trimiteau de cele mai multe ori la Dumnezeu, dar și al ideea de îndatorire, lucruri care însă vor dispărea sau vor fi răstălmăcite în concepția dreptului natural modern, liberal, unde dispare dimensiunea teleologică, dar și ideea de îndatorire care decurge din faptul că omul are o natură și un scop. Ceea ce a rămas este ideea că există o lege înlăuntrul naturii, lege care poate fi descoperită și pe care statul sau comunitatea umană trebuie să o respecte. Istoria libertății apare ca istoria transformărilor suferite de aceste concepții, astfel încât se ajunge la ideea că drepturile sunt facultăți subiective înscrise în natura umană. Puterii, iar legea, statul, comunitatea trebuie să permită manifestarea liberă a acestor facultăți. Această concepție a implicat apariția unei viziuni antiteleologice despre lume, în care era refuzată orice idee de ierarhie naturală, iar ideea că există norme morale obiective începe să își piardă din forță, totul pe fondul apariției teologiei nominaliste, și să fie transferate asupra unei voințe pur arbitrare (la început în Dumnezeu-voință pură al nominalismului). Sursa autorității politice începe să nu mai fie văzută în natură, ci în comunitatea oamenilor și în contract, dar se menține ideea de drept natural. Puterea nu mai este văzută ca ceva instituit de către divinitate și care are ca rol nu doar bunăstarea oamenilor, ci și menținerea unei anumite ordini conforme cu esența omului și care să țină păcatul și pasiunile la locul lor prin intermediul sabiei. Avem ruptura cu universul ierarhic al realismului teologic, dar și ruptură cu organicismul de sorginte aristotelică care susține că omul e un animal politic, așadar că e prin esența sa social și nu un individ izolat. Avem și o nouă interpretare antropologică mecanicistă a existenței umane, care își are originea și în teologia nominalist-voluntaristă, interpretare ce prezintă omul ca individ izolat, dominat de pasiuni și egoist și pentru care rațiunea e doar un instrument de calcul, ce vizează maximizarea interesului propriu, al plăcerii sau al utilității, adică a ceea ce produce plăcere și care reduce durerea sau neplăcerea<sup>8</sup>, individul fiind singura sursă de valoare în această concepție. Este un individ fără apartenență, un corp dotat cu voință și dorințe, care mișcă corpul uman precum forța gravitației mișcă planetele. Este expresia unei concepții mecaniciste care naturalizează dorințele și pasiunile, scoțându-le de fapt de sub incidența moralei, făcând din ele fapte naturale, inocente prin ele însele, așadar entități care scapă legitimității discursului moral<sup>9</sup>. Politica, rolul statului, al societății nu mai consistă a îi împinge pe oameni la virtute și la un comportament moral, deci a-i face să își învingă pasiunile și să se dedice binelui comun și să se stăpânească pe sine, ci trebuie aduși printr-un sistem de răsplăți, de motivare și de coerciție în situația de a-și limita, curba pasiunile pentru a le satisface mai bine. E vorba de a-i face pe oameni să își cunoască pasiunile,

---

8 Christian Lavall, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris 2007, pp. 16-17, pp. 20-24, p. 32, p. 55, pp.111-120, pp. 153-175.

9 Spitz, *op. cit.*, pp. 30-31.

interesele adevărate și să învețe să le calculeze, astfel încât să poate fi îndeplinite. Pasiunile, apetiturile, utilitatea devin singurele motoare ale existenței umane. Umanizarea și participarea la existența umană înseamnă participarea la o lume în care raporturile dintre oameni se caracterizează prin relații de schimb și de comerț, de modelare și exploatare a naturii în vederea satisfacerii propriilor dorințe, satisfacere devenită țel al existenței umane. Inclusiv virtuea este transformată. Ea nu se mai referă la depășirea și negarea pasiunilor și la dedicarea față de binele public, ci devine un pur instrument, care nu vizează ființa intimă, sufletul persoanei. Cinstea și justiția sunt instrumente necesare comerțului, justiția nu este o virtute sau numele unei ordinii echitabile sau buna funcționare a părților sufletului în funcție de natura lor, ci doar abținerea de la nedreptate sau exces, datorită interesului bine-înțeles, de a nu ne atinge de drepturile celorlalți. Se transformă în prudență și în instrument necesar activităților tranzacționale. Ideea de stat cu dimensiuni morale dispare, iar greutatea cade pe sfera acestor activități private, de schimb și juisare<sup>10</sup>. Rolul statului este unul de reducere a parțialității, nu de promovare a unui bine comun autentic și nici de umanizare a oamenilor prin distrugerea egoismului. Dreptul nu constă în promovarea unei moralități, ci doar în crearea unui cadru care să permită dezvoltarea tuturor egoismelor existente. Trebuie protejat cadrul în care oamenii se pot bucura de fructele egoismelor proprii, chestiunile privind binele, răul, etc. fiind lăsate în sfera privată. În esență libertatea negativă, care este definită tocmai ca fiind această sferă în care individul poate face ceea ce își dorește fără a fi suspus intervenției cuiva, este solidară cu concepția antropologică și socială expusă mai sus. Face parte integrală din ea. Statul și politica sunt doar niște instrumente pentru protejarea societății civile, adică a acelei sfere care e dominată de o presupusă legitate proprie și în care relațiile dintre oameni sunt definite de schimb, de satisfacerea apetiturilor, fiind, după cum susține Charles Taylor, o structură prepolitică sau apolitică<sup>11</sup>, guvernată de propriul ei *nomos*, care nu depinde de structura politică pe care statul o furnizează. Sferele societății civile sunt descrise ca o economie, adică drept o rețea reciprocă de producție și de schimb și consum, în care fiecare e ghidat de propriul său interes și fiecare act al omului este interesat, acest lucru producându-se conform propriilor legi, propriei dinamici, care este dată așa de la natură. În principiu guvernarea nu trebuie să întrerupă această dinamică, ci să o favorizeze, iar cei ce își cunosc cel mai bine interesul sunt indivizii, și când nu, trebuie ajutați sau educați să o facă. Datorită acestei concepții asupra societății civile, dar și a omului, termenul de economie și-a modificat semnificația, fiind aplicat la societatea întregă și la întreg comportamentul uman. Termenul desemna gestionarea treburilor unei gospodării, unde *nomosul* era impus de șeful familiei, iar apoi a fost extins la state întregi în momentul când s-a produs identificarea sau considerarea statului ca

---

10 *Ibidem*, pp. 33-35.

11 Charles Taylor, *Civil Society in Western Tradition*, p. 123.

fiind o mare familie. În aceste mari familii producția și consumul trebuiau, evident, gestionate. Însă factorul nou și decisiv este, subliniază Taylor, faptul că acest domeniu este văzut ca auto-organizându-se, conform legilor echilibrului și schimbului. Această stare prepolitică face necesar ca politica să devină un instrument de protecție și ca participarea activă a oamenilor la conducerea politică să nu fie necesară, conform paradigmei liberale. Rezultatul este că politicul devine subordonat economicului și celor care dețin puterea și resursele în acest domeniu presupus natural și autoorganizator. Economie, economic se referă la o dimensiune a existenței sociale care poate funcționa și funcționează în afara domeniului politic și care chiar îl legitimează<sup>12</sup>. Omul, individul devine prin urmare un animal economic, opus omului ca *zoon politikon* care participă la autoguvernare și care caută viața bună, viața conformă esenței omului. Această concepție duce sau ar putea duce la un pericol pentru libertate și democrație. Bunăstarea și libertatea par, conform acestei viziuni, a nu fi produsul intențiilor umane, ci ale unor procese cvasinaturale.

O altă consecință a acestei viziuni, concentrată în ideea societății civile ca realitate care se autorganizează după o legitate proprie, este juridizarea raporturilor dintre oameni. Raporturile de drept sunt gândite după raporturile cu lucrurile. Dreptul se interesează de om ca producător, muncitor, posesor de obiecte și nu de om ca ființare ce poate intra în relație de egalitate, echitate și reciprocitate cu semenii săi, astfel de raporturi fiind străine de ordinea de drept, neputând fii mediatizate de ordinea lucrurilor. Omul ca proprietar sau neproprietar, ca vânzător, cumpărător stă în centrul acestei ordini sociale liberale, iar drepturile sunt și ele văzute ca niște proprietăți. Datorită faptului că omul se raportează la semenii prin intermediul acestei ordini a lucrurilor și a posesiunii, raporturile interindividuale și sociale vor fi modelate după raporturile bazat pe negoț, de producție, etc. Relațiile dintre oameni vor fi mai mult sau mai puțin raporturi dintre lucruri, deoarece omul va apărea celorlalți sub această formă a raportului cu lucrurile, cu proprietatea. E suficient numai să ne gândim la spuse de genul: trebuie să te vinzi bine, să îți vinzi bine marfa, etc. pentru a realiza cât de mult sunt constituite raporturile interumane pe baza celor comerciale. Dreptul nu poate decât să plece de la aceste relații cu lucrurile pentru a defini relațiile interumane, pe care le reifică. Dreptatea sau egalitatea vor fi definite în termeni de distribuție sau redistribuire de bunuri. O societate bună și corectă este una în care s-a făcut repartizarea corectă a obiectelor/drepturilor. Este o societate bazată pe relații între proprietari. Virtute, egalitate, justiție se spun numai în termeni de repartizare de bunuri<sup>13</sup>. Individul care produce și se dedă comerțului este subiectul natural al dreptului, iar individul în ambele sfere, în cea morală și cea socială se definește prin tranzacții. Dreptul ne atrage atenția că există o sferă pe care filosofia politică clasică greacă o ignora, o sferă considerată

---

12 Christian Lavall, *L'homme neoliberal*, p. 34-50, pp. 51-78; Charles Taylor, *Civil Society in Western Tradition*, pp. 126-130.

13 Spitz, *op. cit.*, 43.

inferioară, anume cea a muncii și a schimbului, care a fost recunoscută de gândirea politică modernă ca demnă de luat în seamă. Însă filosofia politică modernă, în majoritatea ei, nu face decât să reducă sfera politicului și existenței umane în general la producție și consum și să ștergă diferența dintre om și animal. Dar mai face ceva, anume reduce semnificația dimensiunii publice, negând în același timp orice exigență legitimă a întregului asupra părților, reducându-l la suma părților (indivizii) care îl compun, precum semantica componentială încearcă să reducă sensul nou al cuvintelor la o sumă de seme, lucru care însă, pentru cei care s-au ocupat cu metafora vie și cu așa-numitele figuri de limbaj, s-a dovedit fals. Într-o metaforă vie, sensul nou nu este reductibil la suma sensurilor prezente deja în ea.

Așadar existența umană, ca și scopurile societății constau în a trasa o arie de împlinire a dorințelor, voinței, etc. a indivizilor, care să nu fie la cheremul intervenției altcuiva, a unei voințe străine, singura condiția fiind aceea de a nu leza pe celălalt. Binele și răul sunt lăsate pe seama conștiinței individuale, statul arbitrând un joc formal, cadrul fiind trasat de reprezentări și de un aparat juridic. Societatea, statul, totul devine o chestiune de reguli formale. Dreptul și limbajul dreptului par a oferi soluția la toate problemele politice și sociale. Dacă apar probleme, mai ales morale, dar nu numai, acestea se rezolvă prin legislație. Apare o regulă sau o lege nouă<sup>14</sup>. Problema binelui se rezolvă așadar prin formularea unei reguli juridice conform concepției liberale. Acest lucru nu semnifică că se ține seama de lucrul sau de problema respectivă, ceea ce contrastează cu filosofia politică antică unde se încerca a se trage concluzii plecând de la lucrul aflat în dispută, fiind formulate numai concluzii provizorii care puteau fi oricând puse în cauză și revizuite. În cazul juridismului este vorba de manifestarea și aplicarea unei voințe, sub forma unei reguli formale, voință care poate fi, precum modelul ei teologic nominalist-voluntarist, arbitrară și care nu ține seamă de lucruri (pentru că ar fi heteronomă). Binele pare a fi chestiune tehnică, de reglaj fin, de extensiune sau reducere a sferei în care indivizii pot acționa conform voinței lor. Binele, ca și justiția sunt probleme tehnice, dar și două valori separate, care pot intra în contradicție.

O primă critică vizează însăși conceptul de libertate negativă în accepțiunea lui curentă, de sfera în care nu are voie să intervină nimeni, care este în mod obișnuit opus celui de libertate pozitivă și care se referă nu la libertate ca posibilitate de autorealizare în funcție de niște scopuri alese sau care sunt la îndemână, ci la sfera de nonintervenție care constituie libertatea, conform concepției liberale. Această critică susține că din concepția negativă a libertății a fost sustras un element important. Libertatea în sens negativ implică mereu neinterferență. Acest lucru nu este negat de către concepția republicană. Însă există o distincție clară între realizarea libertății ca neinterferență ca atare și realizarea ei într-un anumit mod, numit rezistent - *resilient*. Acest aspect

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 50.



sau trăsătură a conceptului de libertate nu este o negare a libertății în sens negativ, deci a libertății ca lipsă de interferență, ci constituie o completare, o necesară aprofundare a acestuia, pentru a putea face din libertatea înțeleasă în chip negativ ceva existent efectiv. Scurt spus, nu e vorba doar de lipsa actuală a interferenței, ci de lipsa potențială a acesteia. Exemplul pe care îl dă Pettit este acela a două bile care rulează pe un plan înclinat, având o anumită traiectorie. Pe un anumit traseu există anumite dispozitive care fac posibil ca atunci când apar factori perturbatori, bila să își reia traseul. În cazul celeilalte bile aceste dispozitive lipsesc. Practic în cazul primei bile există un control mult mai puternic asupra traiectoriei, asupra neinterferenței. În cazul în care perturbarea se produce datorită unor factori exteriori, traiectoria poate fi corectată. În cazul al doilea, nu<sup>15</sup>. Vulnerabilitatea la interferență este diferită în cele două cazuri. Non-interferența este realizată într-un mod mai solid în primul caz. Această siguranță depinde de nivelul tehnologic, susține Pettit sau de resursele tehnice în cazul celor două bile, sau juridice, politice, etc., în cazul non-interferenței. Doi oameni se pot bucura de neinterferență în aceeași măsură, dar unul o face la modul solid, rezistent, iar celălalt într-un mod non-reziliient, într-un mod precar, precum un angajat în fața patronului. Patronul nu trebuie să intervină în mod arbitrar în viața angajatului, fie ea profesională sau nu. Existența acestei posibilității și a concretizării ei și lipsa de reprimare sau de consecințe negative pentru cel ce o face, denotă tocmai precaritatea condiției de neinterferență în cazul angajatului sau angajatei. Această precaritate e valabilă și în cazul unui sclav al cărui proprietar nu comite nimic împotriva sa sau care chiar îi facilitează o viață confortabilă sau al unui conducător absolutist sau al unui rege. Această neinterferență nu trebuie să depindă numai de atitudinea, educația sau virtutea celui ce poate interveni. Acesta poate nu are nici un interes, nu-i trece prin cap și are o structură interioară care nu îi permite să efectueze o intervenție arbitrară. Dar soliditatea neinterferenței trebuie asigurată dincolo de atitudine sau virtutea persoanei, acestea din urmă fiind condiții care contribuie la creșterea și susținerea neinterferenței, fiind însă insuficiente. E vorba de interferențe. Această soliditate a noninterferenței trebuie realizată cu referire la aranjamente sociale, legale și nu cu referire la persoane sau interese de grup. Ea se definește în funcție și cu referire la domnia legii. Soliditatea neinterferenței se definește ca o tehnologie de aranjamente socio-legale imparțiale<sup>16</sup>. Libertatea este, în această concepție, o valoare care poate fi realizată în mod egal de către toți și are, deși nu se spune explicit, un caracter relațional. Persoanele se pot bucura de noninterferență rezilientă numai în măsura în care toți se bucură de ea și sunt conștienți de aceasta. Dacă nu există astfel de aranjament, singurul mod de a te bucura de noninterferență se face prin flateria la adresa celor puternici, a strategiilor folosite pentru a le face pe plac, a le arăta deferență, etc. dar nu există

---

15 Pettit, *Negative liberty*, p. 17.

16 *Ibidem*, p. 19.

o garanție că cel aflat în această situație se va putea bucura de o neinterferență solidă, dacă interesele, motivele celor cu care are de a face se vor schimba. . Nu va exista nimic care să îl protejeze în fața acestor contingente<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Philip Pettit, *Republicanism*, p. 19.