

# INTRODUCERE: TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE<sup>1</sup>

Adrian Miroiu

De la Platon și Aristotel încoace, dreptatea a avut un loc privilegiat în filosofia moral-politică. Într-una din primele fraze ale monumentalei sale lucrări *O teorie a dreptății*, John Rawls reafirma cu forță acest lucru: "Dreptatea este virtutea de căpătâi a unei societăți". Cam la fel cum este adevărul pentru un sistem de gândire: așa cum o teorie - oricâte alte calități ar avea ea - va trebui să fie respinsă ori cel puțin revizuită dacă nu este adevărată, tot așa legile și instituțiile dintr-o societate - oricâte calități ar avea ele - vor trebui părăsite ori cel puțin schimbate dacă nu sunt drepte<sup>ii</sup>.

Dar - fapt care se întâmplă în mod obișnuit în filosofie - susțineri ca cele de mai sus dau imediat naștere unor întrebări: mai întâi, în ce sens este dreptatea un subiect de studiu care pică în ograda filosofului? Căci așa ar fi să stea lucrurile, dacă admitem că dreptatea e un concept central în diverse filosofii politice. Ce are filosoful de spus în chip specific despre ea, spre deosebire de, să zicem, un economist (care se interesează de mecanismele prin care piața conduce la o anumită distribuție a bunurilor din societate) ori de un psiholog (interesat de stadiile dezvoltării morale ale persoanei)? Apoi, care sunt instrumentele pe care le folosește filosoful pentru a aborda dreptatea și ce oferă el sau ea ca rezultat al activității sale? De asemenea, cum pot fi evaluate și apreciate atari rezultate ale activității filosofului? etc. În cele ce urmează ne vom opri asupra unor întrebări precum acestea (deși nu neapărat în ordinea de mai sus).

## 1. Conceptul de dreptate

1.1. **Sfera conceptului de dreptate.** Termenii "drept" și "dreptate" sunt folosiți în contexte foarte diferite, pentru a realiza susțineri morale și politice foarte diverse. Nu puțini au fost, de aceea, autorii care s-au întrebat foarte serios dacă, pe de o parte, acești termeni mai au un conținut propriu și dacă, pe de altă parte, ei sunt folosiți în fiecare astfel de context pentru a exprima unul și același concept ori, dimpotrivă, dacă nu cumva ei exprimă concepte distincte. S-a sugerat, de pildă, că termenii "drept" și "dreptate" au un conținut atât de larg încât sunt folosiți în mod generic pentru a ne exprima aprobarea în privința a orice<sup>iii</sup>. Sau că dreptatea e atât de largă încât este echivalentă cu virtutea în general. Cum scria Aristotel:

[D]reptatea [...] este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici și proverbul: "Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute" [...] Astfel înțeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime<sup>iv</sup>.

Apoi, relativ la al doilea aspect, vorbim despre oameni drepti; spunem că, dintre acțiunile cuiva, cutare și cutare sunt drepte; că o societate e dreaptă în timp ce într-alta domnește nedreptatea; că anumite activități au condus la un rezultat nedrept; că, în genere, o stare de lucruri este dreaptă sau nu etc. E implicat în fiecare din aceste aprecieri același concept de dreptate? Sau, dimpotrivă, atunci când afirmăm, bunăoară, că o persoană este dreaptă și că o societate e dreaptă de fapt nu avem în vedere același concept? Căci, s-ar putea replica, nu e deloc clar că a zice că cineva e drept (posedă virtutea dreptății) și a zice că o societate e dreaptă (adică, instituțiile ei de bază sunt drepte) reprezintă susțineri prin care atribuim aceeași proprietate atât persoanei cât și societății.

Platon a fost pe deplin conștient de această dificultate. În *Republica*, dialogul său consacrat în bună parte cercetării conceptului de dreptate, ea este formulată explicit; totodată, însă, Platon prezintă și o strategie de a o depăși. Aceasta curge în felul următor: o dată, avem a face cu dreptatea în sens "social"; spunem că o cetate este dreaptă, că dreptatea este o virtute a cetății:

Acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuși, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit și am spus de multe ori, dacă îți amintești, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vâdi, în mod natural, cea mai mare aplecare. - Așa am spus. - Iar că principiuul "să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o de la mulți alții și noi am spus-o de multe ori. - Am spus-o. - Așadar, prietene, am zis, dreptatea are toți sorții să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul: să faci ceea ce îți aparține.<sup>v</sup> (433a-b)

Avem, de asemenea, a face cu dreptatea într-un sens "psihologic": de data aceasta ea privește nu cetatea, ci persoanele care o compun; zicem nu despre o cetate, ci despre o persoană că este sau nu dreaptă:

---

<sup>1</sup>Autorul mulțumește Fundației AMERICAN COUNCIL OF LEARNED SOCIETIES pentru generosul sprijin acordat pentru elaborarea acestui eseu.

Trebuie să ținem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept și își va face lucrul ce-i revine, dacă părțile sufletului său și-ar face, fiecare, treaba proprie. (441e)

Ne putem acum întreba: avem vreun temei să susținem că o persoană e dreaptă, în același sens în care susținem că o societate e dreaptă? Răspunsul pare afirmativ; fiindcă, dacă nu am avea nici un astfel de temei, atunci nu am fi deloc justificați să folosim unul și același termen, aplicat și persoanei, și societății. Mai mult, el e indicat destul de limpede în cele două fragmente din *Republica*: sufletul e alcătuit din mai multe părți (acestea sunt: partea rațională, partea înflăcărată și partea apetență); un om e drept atunci când între aceste trei părți ale sufletului său domnește armonia - fiecare dintre ele face ceea ce îi este propriu. La rândul ei, cetatea e alcătuită din mai multe părți (care în fapt sunt corespondentele celor trei ale sufletului); și, tot așa, ea e dreaptă atunci când fiecare dintre aceste părți (membrii acestor părți sau clase sunt, respectiv, războinicii, paznicii și meșteșugarii) face ceea ce îi aparține:

Dar să presupunem că vreun meșteșugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor - înălțat fie de bani, de către mulțime, de forță ori de altceva asemănător; sau să presupunem că vreun războinic este nevredeț să fie sfetnic și paznic, dar că sfetnicul și războinicul își schimbă între ei sculele și cinstirile cuvenite; sau că același om s-ar apuca să facă toate acestea laolaltă; cred că și tu socotești că schimbarea [meseriilor și ocupațiilor între ele] ca și înfăptuirea a mai multe lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate. - Întru totul, vorbi el. - În situația când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege. (434a-b)

Dar nu e de ajuns să spui că în fiecare din cele două cazuri lucrurile stau "izomorf" pentru a conchide de aici că avem două expresii ale aceluiași concept de dreptate. Dacă tot ce am stabilit ar fi că armonia părților cetății e o virtute a acesteia, anume dreptatea, tot așa cum armonia părților sufletului e o virtute a acestuia, anume dreptatea, atunci "dreptatea" ar putea prea bine să fie aplicabilă doar într-un chip analogic și persoanelor și societăților; însă nimic nu garantează că avem un **același** concept. Soluția pe care o oferă Platon e următoarea: dreptatea în sens "social" și dreptatea în sens "psihologic" nu stau pe picior de egalitate. Una dintre ele este fundamentală, cealaltă este derivată. <sup>a</sup>tim, mai întâi, că un individ "are aceleași aspecte în suflet [precum cetatea] și e cuvenit să folosim același nume, precum în cazul cetății, datorită unor reacții identice [ale acestor aspecte] cu reacțiile [părților cetății]" (435b-c). Problema e: putem spune ceva mai mult, de pildă că individul are în suflet anumite aspecte **pentru că** cetatea are anumite părți, sau dimpotrivă, că cetatea are anumite părți **pentru că** sufletul are anumite aspecte? Dacă una dintre aceste alternative e corectă, atunci "izomorfismul" dobândește o explicație. În fapt, Platon optează pentru cea de-a doua alternativă:

Ar fi, într-adevăr, de tot râsul omul care s-ar gândi că înflăcărarea ar apărea în cetăți fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însușire. (435e)

Ori constituțiile, crezi tu, se nasc din stejar sau piatră și nu din caracterele oamenilor, care, ca și când s-ar înclina într-o anumită direcție, trag după ele și restul? (544d-e)

Deci, dacă o cetate e dreaptă, ea poate fi astfel numai dacă cei care o compun sunt persoane drepte: numai faptul că ele sunt drepte face ca și ea să fie dreaptă. <sup>a</sup>i, ținând cont de definiția dreptății "sociale", decurge că ceea ce face ca o cetate să fie dreaptă e faptul că persoanele care o compun "își fac lucrul ce le revine"<sup>vi</sup>. În concluzie: în mod fundamental, dreptatea se aplică persoanelor, este o caracteristică (o "virtute") a acestora; în mod derivat, ea se aplică și societăților din care fac parte aceste persoane, fiind, deci, o caracteristică (o "virtute") a acestora. Dar - tocmai din motivul că unul dintre felurile în care acest concept e aplicat e derivat din celălalt - de fiecare dată avem unul și același concept de dreptate<sup>vii</sup>.

Filosofii moderni sunt însă tentați să privească cu alți ochi înspre contextele în care sunt folosiți termenii "drept" și "dreptate". Dacă Platon le privilegia pe cele în care însușirea de a fi drept se aplica persoanelor, modernii înclină să considere că un statut deosebit îl dețin cele în care se susține că o stare de lucruri e dreaptă. Prin această afirmație se susține că celelalte modalități de utilizare a termenilor "drept" și "dreptate" se pot reduce la cele în care vorbim despre stări de lucruri drepte. Astfel, zicem că un om e drept în sensul că de obicei el sau ea încearcă să acționeze astfel încât rezultatul acțiunii sale să fie o stare de lucruri dreaptă (sau, cel puțin, aceasta să nu fie mai puțin dreaptă decât starea de lucruri care s-ar produce dacă el sau ea nu ar acționa defel). Să observăm că, potrivit acestei analize, nu am putea aprecia dacă cineva este sau nu drept dacă nu am avea criterii de sine stătătoare pentru a aprecia dacă rezultatele acțiunilor sale (deci, stările de lucruri la care conduc ele) sunt sau nu drepte. Cum voi sublinia mai jos, plecând de aici filosoful care cercetează dreptatea își va concentra eforturile tocmai înspre găsirea acelor criterii pe temeiul cărora să poată susține că o stare de lucruri este sau nu dreaptă.

Sau, zicem că acțiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ele au fost făcute în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă, deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau, să ne gândim la acea situație în care într-o societate ar exista diferențe uriașe de venituri între oameni; în care unii trăiesc într-o sărăcie cumplită, în timp ce alții au acumulat averi uriașe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentați - tocmai din acest motiv - să admitem că instituțiile fundamentale ale acelei societăți, care au făcut-o posibilă, nu sunt nici ele drepte. Așadar, susținerea că un om e drept, că o acțiune făcută de cineva e dreaptă, ori că o instituție a unei societăți e dreaptă se bazează pe existența unor criterii de a susține că diverse stări de

lucruri sunt (sau nu) drepte.

Dar, de bună seamă, nu despre orice stare de lucruri are sens să afirmăm că este așa. De exemplu, noi admitem că este nedrept ca un șef să-și pedepsească subalternul pe care îl știe nevinovat; dar ne pare contraintuitiv să zicem că e nedrept ca un lup să mănânce o căprioară. Pentru a apela la dreptate trebuie, în chip paradigmatic, ca starea de lucruri în discuție să implice ființe umane. (Aș vrea să accentuez asupra faptului că din această condiție nu decurge că dreptatea vizează exclusiv raporturile dintre ființele umane; în ultimii ani tot mai mulți autori au argumentat că are sens să vorbim, de exemplu, de faptul că tratamentul pe care îl aplicăm unui animal poate fi nedrept, sau în general că raporturile noastre cu mediul natural pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte. Dar nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg atari chestiuni<sup>viii</sup>.) În al doilea rând, stările de lucruri despre care am putea spune că sunt drepte sau nu trebuie să fie astfel încât unora dintre ființele umane implicate să li se impună restricții, sarcini, constrângeri, ori acestea să beneficieze de diverse avantaje. De pildă, se susține adesea că nu e drept ca un cutare bun să fie distribuit în cote extrem de inegale între membrii unui grup social: dar atunci o stare de lucruri dreaptă ar fi una în care unora li s-ar impune restricții asupra cotei pe care ar putea să o dețină și în care alții ar beneficia - ar avea o cotă mai mare din acel bun. Acest exemplu ne duce la o altă caracteristică a contextelor în care utilizarea termenilor "dreptate" și "drept" e inteligibilă: acele stări de lucruri trebuie să vizeze un bun deficitar, care nu e disponibil în cantități nelimitate. În cazul unei catastrofe naturale, medicamentele, hrana ori chiar apa pot deveni subiecte presante în judecățile privitoare la caracterul drept sau nedrept al unei distribuirii a bunurilor între membrii grupului calamitat; unele bunuri care vreme îndelungată au fost (sau au fost considerate) în cantități îndeajuns de mari încât să nu implice necesitatea unor cote de distribuire s-au dovedit la un moment dat limitate în mod drastic (aici exemplul clasic e oferit de problemele ecologice).

E important aici să observăm că lipsa unui bun e o condiție doar necesară, nu și suficientă pentru ca să se ivească problemele dreptății. Altfel zis, dacă avem o stare de lucruri pe care o putem califica în mod adecvat ca dreaptă sau nu, atunci neapărat ea privește și existența unui bun deficitar; dar dacă un bun e deficitar într-o situație, încă nu putem conchide că acolo e implicată dreptatea. Într-adevăr, la modul general evaluăm ca drepte sau nu acele stări de lucruri care sunt rezultate ale acțiunii umane, sau care ar fi putut fi schimbate prin astfel de acțiuni. Doar în chip metaforic spunem că distribuția pe glob a unei resurse naturale (a țiteiului, de exemplu) nu e dreaptă, fiindcă unele țări au din plin acea resursă, în timp ce altele le lipsește cu desăvârșire. Dar la modul propriu nu apreciem acea distribuție ca dreaptă sau nedreaptă: când o stare de lucruri e considerată ca produs al unor cauze naturale, dreptatea nu își află nici un loc în aprecierea ei.

În sfârșit, pentru a judeca o stare de lucruri ca dreaptă sau nu e nevoie să examinăm caracteristicile ființelor umane<sup>ix</sup> implicate, precum și raporturile, relațiile dintre acestea. Așa cum a indicat încă D. Hume, chestiunile care privesc dreptatea se nasc și pentru că natura umană are anumite caracteristici: conflictele de interese dintre oameni apar nu doar fiindcă unele bunuri sunt deficitare, ci și fiindcă ei nu sunt dispuși să arate o bunăvoință nelimitată față de semenii.

Să ne închipuim că natura a conferit spîței omenești un belșug așa de mare, cu toate înlesnirile materiale, încât fiecare ființă umană să poată fi sigură că, fără a fi nevoie ea însăși să muncească sau să se îngrijească de aceasta, ele i se oferă din plin pentru a-și împlini orice poftă, oricât de nepotolită ar fi aceea [...] Pare sigur că, într-o stare atât de fericită, va înflori orice virtute socială [...] dar la virtutea așa de precaută, de posesivă a dreptății nimeni nu va mai visa. Căci la ce ar mai sluji împărțirea bunurilor, atunci când fiecare are mai mult de ajuns? De ce să faci să se ivească proprietatea, acolo unde aceasta nu poate fi prejudiciată? [...] Să ne mai închipuim că, în timp ce nevoile spîței omenești au rămas neschimbate, sufletul s-a deschis atât de mult, e atât de plin de prietenie și de generozitate încât fiecare arată cea mai mare considerație față de toți ceilalți și nu e mai preocupat de propriile-i interese decât de cele ale celorlalți. Pare sigur că, în acest caz, o așa largă bunăvoință va face să nu se mai apeleze la dreptate și că nimeni nu se va mai gândi la împărțiri și la opreliști ce țin de proprietate.<sup>x</sup>

Pe de altă parte, raporturile, relațiile dintre ființele umane sunt relevante în judecarea ca dreaptă sau nedreaptă a unei stări de lucruri. Să presupunem că știm despre o anumită persoană că trece printr-o mare suferință. Putem conchide de aici ceva asupra caracterului drept sau nedrept al acestei stări de lucruri? Este suferința sa, prin sine însăși, de o asemenea natură încât să putem conchide doar din existența ei că este nedreaptă? Singură, informația de mai sus nu e suficientă: fiindcă se prea poate ca acea persoană să sufere din cauza unui rău pe care i l-a făcut cineva, ori dimpotrivă să sufere fiind în închisoare, condamnată pentru că a fost găsită vinovată de uciderea cuiva. În primul caz am fi ispitiți să admitem că suferința sa e nedreaptă; dar, în general, nu și în al doilea. Pentru ca judecata noastră să fie întemeiată, ar fi deci nevoie să știm care sunt raporturile, relațiile dintre acea persoană și alte persoane: dacă suferința i-a fost provocată de altcineva; dacă acel cineva a fost îndreptățit să acționeze așa cum a făcut; dacă suferința sa e mai mare sau mai mică decât a altor persoane, aflate în situații similare (e deci nevoie să știm comparativ care sunt restricțiile și avantajele persoanelor implicate în acel caz) etc.

Dreptatea privește, așadar, modalitățile în care sunt distribuite între ființele umane - ținând seamă de raporturile dintre acestea, de caracteristicile lor individuale - avantajele și restricțiile care decurg din necesitatea utilizării în comun a unui bun deficitar<sup>xi</sup>.

1.2. **Principiile dreptății.** Probabil că prima distincție care ne vine în minte atunci când ne gândim în

ce constă dreptatea e cea dintre dreptatea în sens juridic și ceea ce se cheamă dreptatea socială<sup>xii</sup>. Spunem adesea că sistemele juridice constau în acele proceduri și principii care permit stabilirea vinovăției sau a nevinovăției și care determină pedepsele pentru cei vinovați, ca și compensațiile pentru victimele delictelor săvârșite. În acest mod, nimeni nu va avea mai mult decât ceea ce i se cuvine, iar cei cărora li se s-a luat nelegitim ceea ce li se cuvenea sunt compensați. Iar dacă intuiția că dreptatea constă tocmai în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine e corectă, atunci sistemele juridice vizează tocmai dreptatea: căci pedeapasa pentru cel vinovat nu face decât să îndrepte balanța între avantajele de care acesta a beneficiat prin încălcarea legii (pe care însă ceilalți au respectat-o) și restricțiile impuse tuturor de lege. Dreptatea socială privește și ea distribuția avantajelor și a restricțiilor: însă acum e vorba de acele avantaje și restricții care decurg din funcționarea instituțiilor fundamentale ale societății - sistemele de proprietate, organizațiile publice etc. Dreptatea socială are a face cu chestiuni ca reglementarea veniturilor, protejarea persoanelor prin intermediul sistemului juridic, alocarea unor bunuri precum asistența medicală, locuințele, educația, a altor beneficii ce revin prin sistemele de asistență socială.

Dacă înțelegem astfel dreptatea, atunci ideea centrală implicată e cea de distribuție. Dreptatea apelează la un principiu distributiv. Anume, ea vizează părțile dintr-un bun care sunt deținute de fiecare din membrii unui grup de oameni și nu suma totală a bunurilor de acel fel. De pildă, principiul eticii utilitariste clasice este acela al maximizării fericirii: cea mai mare fericire pentru cei mai mulți (aici prin fericire se înțelege, așa cum sugera cu o frază celebră J. St. Mill, plăcerea și absența durerii). Acest principiu privește cantitatea totală a bunului împărțit de un grup; el este de aceea agregativ. Dar un principiu care ar solicita ca fiecare membru al acelui grup să aibă parte de o cantitate egală de fericire este distributiv<sup>xiii</sup>. Sigur, de aici nu trebuie să tragem neapărat concluzia că un astfel de principiu distributiv este exact acela pe care îl exprimă conceptul de dreptate; dar el indică direcția în care acela ar fi de căutat. Dacă, să zicem, avem informații despre mărimea produsului intern brut într-o țară<sup>xiv</sup>, încă nu știm nimic despre caracterul drept sau nedrept al ordinii existente acolo; pentru aceasta, ar fi nevoie să mai știm ceva: cum este distribuit produsul intern brut între cetățenii țării.

Un principiu distributiv implică unele lucruri și nu implică altele; și nu e lipsit de importanță să deosebim cu atenție între acestea. Distribuția privește un anumit bun: poate fi vorba sau de eo stare individuală - bunăoară, ca să reluăm exemplul utilitarismului clasic, de plăceri (sau de dureri) - sau de o anumită resursă dinafara persoanelor umane - precum venituri, educație etc. Dar nu decurge de aici că un principiu distributiv al dreptății va solicita distribuirea tuturor resurselor disponibile (deși, evident, lucrul acesta e posibil): se poate să fie luate în seamă numai anumite resurse, altele putând prea bine să fie împărțite pe alte temeuri. Apoi, trebuie accentuat că realizarea distribuirii solicitate de un anumit principiu nu solicită și existența unei instanțe care să realizeze acea distribuție. Un principiu distributiv e consistent cu posibilitatea ca realizarea sa să fie urmarea acțiunii (nu neapărat intenționate) a unui număr mare de persoane sau de instituții<sup>xv</sup>. În sfârșit, un principiu distributiv poate să privească procedura prin care diferitelor persoane li se alocă părți din bunul respectiv, sau să privească rezultatele acelei alocări.

Este instructiv să încercăm să ne oprim puțin asupra acestei ultime chestiuni. Uneori ne aflăm în situația fericită de a fi în posesia unui standard despre ce face ca un rezultat să fie drept și, în același timp, de a avea la dispoziție o procedură de distribuție care să garanteze că acel rezultat va deveni real. Exemplul comun e acela în care mai multe persoane vor să împartă o prăjitură: pentru a asigura o distribuție corectă a acesteia (adică, în concordanță cu principiile dreptății) e suficient ca cel ce împarte prăjitura să fie ultimul care va alege porția. Desigur, pentru a-și asigura cea mai mare porție posibilă, el va trebui să împartă prăjitura în porții egale. Dar de multe ori nu ne găsim într-o astfel de situație. Căci fiecare din cele două condiții s-ar putea să nu fie satisfăcută. Astfel, e posibil să nu avem la dispoziție un standard independent care să ne definească ce înseamnă un rezultat drept. Atunci tindem spre acceptarea procedurilor, consimțind să admitem că sunt drepte orice rezultate la care ar duce acestea. Dacă mai multe persoane se angajează într-un joc de noroc, în care unii pierd iar alții câștigă, distribuția care rezultă va fi considerată dreaptă, oricare ar fi ea. Pe de altă parte, e posibil să nu putem construi proceduri care să garanteze rezultatele dorite. Un exemplu ar fi acela al proceselor penale:

Rezultatul dorit este ca acuzatul să fie declarat vinovat dacă și numai dacă el a comis delictul de care este acuzat. Procedura de judecare este elaborată pentru a căuta și a stabili adevărul în această privință. Dar se pare că e imposibil să se formuleze reglementările juridice astfel încât ele să conducă întotdeauna la rezultatul corect. [...] Chiar dacă legea este urmată cu grijă, iar procedurile sunt realizate cu obiectivitate și așa cum se cuvine, se poate ajunge la rezultate greșite. Un nevinovat poate fi găsit vinovat, iar unul vinovat poate fi lăsat liber.<sup>xvi</sup>

Există încă un aspect al principiilor distributive ale dreptății. Anume, o distribuție dreaptă poate fi determinată pe o bază comparativă sau necomparativă. În unele cazuri, aprecierea ca dreaptă sau nu a unei stări de lucruri care implică o anumită persoană nu e nevoie să facă apel la alte persoane. De exemplu, dacă Ionescu este acuzat într-un proces, dreptul său ca acel proces să se desfășoare corect nu depinde de celelalte procese pe rol la tribunalul respectiv. El trebuie judecat corect fiindcă el însuși are acest drept. Avem aici a face cu dreptatea în sens necomparativ, fiindcă ceea ce i se cuvine lui Ionescu depinde doar de drepturile sale. Dar de foarte multe ori ceea ce i se cuvine cuiva depinde de ceea ce i se cuvine altuia: de aceea e necesar să se compare pretențiile diferite ale persoanelor, pentru a realiza un tratament drept al ambilor. Împărțirea unei prăjituri, de care pomeneam mai sus, e un exemplu de

dreptate în sens comparativ<sup>xvii</sup>.

Problema este: care sunt elementele dreptății în sens comparativ? Aici se deosebește, de multe ori, între principiile **formale** și cele **materiale** ale dreptății. Principiul formal al dreptății decurge din caracterul distributiv al acesteia. E drept să i se dea fiecăruia ceea ce i se cuvine<sup>xviii</sup>. Dar ce înseamnă a da fiecăruia ce i se cuvine? Precizarea cerută se poate realiza în două moduri: fie se indică direct anumite standarde potrivit cărora să se realizeze distribuția bunurilor în cauză. De pildă, se poate spune că fiecăruia i se cuvine o parte din bunurile sociale în funcție de caracteristicile, capacitățile sale individuale, de efortul depus pentru a le realiza, de nevoile sale etc. Aceste standarde constituie principiile materiale ale dreptății (vom reveni imediat mai jos asupra lor). Fie se construiește mai riguros, dar tot într-un sens formal, intuiția distributivă aflată în miezul ideii de dreptate. Atunci principiul formal devine: egalii trebuie tratați în mod egal, iar neegalii, în mod neegal<sup>xix</sup>. Dacă însă spunem că două persoane sunt luate ca egale, e neapărată nevoie să se precizeze în ce privințe sunt ele egale: fiindcă în aprecierea ca drept sau nu a unui tratament aplicat unei persoane, comparativ cu tratamentul aplicat alteia, contează caracteristicile lor care sunt luate ca relevante în acel context. Dacă, de exemplu, am aflat că Ionescu a primit la un anumit examen o notă mai mică decât Popescu, încă nu suntem îndreptățiți să conchidem că a suferit o nedreptate: dacă Popescu a fost pregătit mai bine, inegalitatea în tratament nu e nedreaptă; dar dacă Ionescu a fost la fel de bine pregătit ca și Popescu, dar a primit o notă mai mică pentru că tatăl său este un vechi inamic al profesorului, atunci avem a face cu o nedreptate. Fiindcă tratamentul inegal decurge din luarea în considerare a unor diferențe nerelevante. Așadar, principiul formal al egalității nu respinge tratamentul inegal, ci mai curând tratamentul inegal arbitrar. (Ceea ce nu înseamnă că orice tratament inegal arbitrar este și nedrept. De exemplu, eu pot să dau de pomană unui cerșetor și nu altuia; dar chiar dacă aleg fără vreun criteriu cui să dau de pomană, nu înseamnă că l-am nedreptățit pe cel căruia nu i-am dat nimic: pentru că nu am nici o obligație să dau de pomană unei anume persoane<sup>xx</sup>.)

Două consecințe decurg de aici: mai întâi, faptul că atunci când judecăm caracterul drept sau nu al felului în care ne raportăm la o persoană trebuie să luăm în considerare doar acele caracteristici ale acesteia care sunt relevante în chestiunea în cauză. Relativ la acele caracteristici, ideea de dreptate solicită să nu discriminăm între persoanele care le posedă (sau nu le posedă) în moduri similare; față de aceste persoane, comportamentul nostru trebuie să fie **imparțial**. Imparțialitatea apare ca un element fundamental al principiului formal al dreptății. În al doilea rând, aici e presupus că, dacă două persoane nu diferă în privința caracteristicilor relevante într-un anumit context, atunci lor trebuie să li se acorde o **aceeași considerație**. Exprimarea este, de bună seamă, nu foarte precisă. Astfel, am putea-o interpreta ca însemnând că **egalitatea** între persoane este elementul definitoriu al ideii de dreptate (și, deci, este fundamentală în principiul formal al dreptății). I. Berlin descrie în felul următor acest punct de vedere:

O societate în care fiecare membru are o cantitate egală de proprietate nu are nevoie de vreo justificare; de aceasta are nevoie numai una în care proprietatea este inegală. La fel se întâmplă cu distribuția altor lucruri - putere sau cunoaștere, ori orice ar putea fi posedat în cantități sau grade diferite. Pot justifica de ce comandantului unei armate trebuie să i se dea mai multă putere decât oamenilor săi apelând la scopurile comune ale armatei; sau la cele ale societății pe care aceasta o apără - victoria sau autoprotecția - care pot fi atinse prin aceste mijloace; pot justifica alocarea unei părți mai mari a unor bunuri pentru cei bătrâni sau cei bolnavi (pentru a asigura egalitatea satisfacțiilor) sau pentru cei deosebit de merituosi (pentru a asigura o inegalitate dinadins vrută). Dar pentru toate acestea trebuie să produc temeiuri. [...] Presupunerea este că egalitatea nu are nevoie de nici un temei, că numai inegalitatea are; că nu e nevoie în special să dăm seamă de uniformitate, regularitate, similaritate, simetrie [...] în timp ce diferențele, comportamentul nesistematic, schimbările în conduită au nevoie de explicație și, de regulă, de justificare. Dacă am o prăjitură și trebuie să o împart între zece persoane, atunci dacă îi dau fiecăreia o zecime - lucrul acesta nu cere în mod automat o explicație; dar dacă mă îndepărtez de acest principiu al împărțirii egale e de așteptat să formulez un temei aparte.<sup>xxi</sup>

Or, subliniază Berlin, e cel puțin chestionabil să se admită această interpretare a ideii că dacă două persoane nu diferă în privința caracteristicilor relevante într-un context, atunci lor trebuie să li se acorde în acel context aceeași considerație. Fiindcă, pe de o parte, acea idee e compatibilă și cu o reconstrucție care pleacă de la o presupunere tocmai inversă celei pe care o descria Berlin: anume că inegalitatea nu are nevoie de nici un temei, numai egalitatea are. Dacă cineva (exemple sunt destule: să ne gândim doar la Platon ori Aristotel) crede că oamenii nu sunt egali în chip natural, atunci ar putea sugera principiul că trebuie să tratăm în mod inegal două persoane, câtă vreme nu s-a dovedit că între ele există similarități relevante. Pe de altă parte, din acea idee nu putem conchide nimic în situația în care e necesar să ne raportăm la două persoane, dar nu știm nimic comparativ relativ la ele (nu știm dacă diferă sau nu în privința caracteristicilor relevante). Cum să ne raportăm în acel caz la ele? Să le tratăm egal sau nu?<sup>xxii</sup> Acum vine o a doua interpretare a ideii de mai sus. Anume, acum nu se mai admite că egalitatea este definitorie pentru conceptul de dreptate, ci altceva: că atunci când oamenii sunt egali, ei trebuie tratați în mod egal, și că atunci când sunt inegali, ei trebuie tratați în mod inegali.

Acest punct de vedere e în miezul concepției lui Aristotel despre dreptatea distributivă. După Aristotel, dreptatea se definește ca o proporție: dacă împărțim un bun între două persoane, atunci împărțirea dreaptă e cea care ține cont de egalitatea sau neegalitatea dintre ele; dacă sunt egale, le vor reveni părți egale, iar dacă nu sunt egale, le vor reveni părți inegale.

[C]eea ce este drept implică în mod necesar patru termeni: căci două sunt persoanele pentru care el este drept și

două, de asemenea, obiectele în care rezidă. <sup>ai</sup> aceeași egalitate va trebui să existe atât pentru persoane cât și pentru lucruri, pentru că același raport care există între lucruri trebuie să existe și între persoane: dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deține părți egale. <sup>xxiii</sup>

Evident, principiul **formal** al dreptății nu furnizează și mijloacele de a-l aplica: el nu ne spune **care** sunt acele caracteristici relevante într-un context și pe care să ne bazăm. La modul general, principiul formal am văzut că exprimă cerința ca fiecăruia să i se dea ceea ce i se cuvine. Principiul formal precizează ce înseamnă că unei persoane i se cuvine ceva; dar, **ce** i se cuvine cuiva? Care sunt standardele în funcție de care judecăm caracteristica unei stări de lucruri de a fi sau nu dreaptă? Aceste standarde reprezintă **principiile materiale** ale dreptății.

S-a susținut de unii filosofi că în orice context trebuie să se utilizeze un singur standard. Iată de pildă cum argumentează H. Sidgwick: când ne gândim care stări de lucruri sunt drepte, putem proceda așezându-ne în una din următoarele două poziții: fie avem în vedere distribuția uzuală a drepturilor, bunurilor, privilegiilor, ca și a sarcinilor și considerăm că aceasta este naturală și dreaptă și că ea trebuie menținută prin lege; fie, dimpotrivă, admitem că ar trebui să existe un sistem ideal de reguli de distribuție (chiar dacă acesta nu există și nici nu a existat vreodată) și considerăm că e drept ce se conformează acestui ideal. În primul caz avem a face cu "dreptatea conservativă"; în al doilea, cu "dreptatea ideală" <sup>xxiv</sup>. Prin raportare la dreptatea ideală putem judeca măsura în care legile ori regulile existente sunt drepte. Ideea de dreptate ideală a fost înțeleasă adesea în raport cu divinitatea: Dumnezeu conduce în mod drept lumea. Plecând de al această imagine, Sidgwick introduce principiul material al dreptății (distributive): "când zicem că lumea e guvernată în mod drept de către Dumnezeu, înțelegem, pare-se, că dacă am putea cunoaște în întregime existența umană, atunci am descoperi că fericirea e distribuită între oameni potrivit cu meritele lor" <sup>xxv</sup>. Meritul este, astfel, un principiu material care dă conținut celui formal al distribuirii bunurilor între persoanele umane potrivit cu ceea ce li se cuvine: dacă cineva are merite mai multe, atunci i se cuvine mai mult, și invers <sup>xxvi</sup>.

Alți filosofi au propus standarde diferite; acela al nevoii e poate cel mai binecunoscut. Unei persoane i se cuvine o parte din bunurile sociale nu pentru că are anumite merite; mai degrabă acea parte i se cuvine potrivit cu ceea ce are nevoie. Dacă de pildă cineva s-a îmbolnăvit, gândim să îi oferim asistență medicală potrivit contribuției ei în societate ori fiindcă are nevoie de aceasta? Intuiția noastră impune desigur cea de-a doua alternativă <sup>xxvii</sup>. Fiindcă se poate întâmpla de bună seamă ca persoana cea mai merituoasă să nu fie exact aceeași cu cea care are nevoile cele mai mari, acest standard diferă de primul <sup>xxviii</sup>.

Există o alternativă serioasă la aceste propuneri de principii materiale ale dreptății. Ideea este că standardele formulate nu pot fi absolute; că - dacă în general pot fi admise - ele funcționează doar în anumite contexte. Să ne gândim de exemplu la o competiție sportivă. Să ne întrebăm: cui trebuie să i se acorde atenție mai mare, câștigătorului acesteia, ori învinsului? Întrebării nu îi putem răspunde până când nu precizăm ce avem în vedere prin a acorda o atenție mai mare. Dacă e vorba de a oferi onoruri mai mari, atunci desigur că nu e drept ca acestea să revină învinsului; dar dacă un concurent a suferit o accidentare, acesta va trebui cu prioritate ajutat. În cele două contexte sunt relevante caracteristici diferite ale participanților la competiția sportivă: în primul, cele relevante pot fi puse în legătură cu ceea ce am numi meritele concurenților; în cel de-al doilea, cu nevoile lor de un anume fel. Iar dacă vrem să judecăm caracterul drept sau nedrept al unui comportament, atunci standardele la care apelăm pot să difere. Meritul ori nevoia nu mai apar, potrivit acestei strategii, ca principii materiale absolute ale dreptății distributive; mai degrabă, ele sunt luate ca niște criterii de evaluare contextuală a caracterului moral al stărilor de lucruri. N. Rescher <sup>xxx</sup> enumera șapte astfel de standarde sau criterii <sup>xxx</sup>: egalitatea, nevoia, capacitatea, efortul, productivitatea, utilitatea publică, cerea și oferta. De pildă, în societățile democratice (Rescher se referea la S.U.A) voturile în alegeri sunt (sau cel puțin se vrea să fie) distribuite pe bază de egalitate, asistența pe baza nevoilor, slujbele pe baza capacităților, taxele pe baza utilității publice etc.

## 2. Teorii ale dreptății

Problema cea mai importantă cu ideea de dreptate, accentua Sidgwick <sup>xxxi</sup>, e aceea a reconcilierii dreptății conservative cu cea ideală. Iar B. Barry scria: "în vremea lui Platon, ca și în a noastră, chestiunea centrală a oricărei teorii a dreptății este capacitatea de a argumenta în favoarea relațiilor inegale dintre oameni" <sup>xxxii</sup>. Aici s-au deschis deja două teme de reflecție: mai întâi, care e conținutul acestor teorii ale dreptății? Care sunt cele mai atrăgătoare strategii de abordare teoretice ale acesteia? Apoi, care e natura acestor teorii ale dreptății? Ce este o teorie **filosofică** a dreptății?

**2.1. Două tipuri de teorii ale dreptății.** În *Republica* lui Platon sunt puse în contrast două teorii asupra dreptății. Pe una o expune personajul Thrasymachos, sprijinit apoi de Glaucon și Adeimantos; pe cealaltă o expune personajul Socrate. Frustă, prima teoria arată astfel:

Fiecare stăpânire legiuiește potrivit cu folosul propriu: democrația face legi democratice, tirania - tiranice și celelalte tot așa. Așezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuși, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate și acest folos îl pedepsește, ca pe unul care a încălcat legile și săvârșește nedreptăți. Spun, deci, că în orice cetate dreptatea este același lucru: anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit

## TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

celui ce judecă bine că pretutindeni dreptatea este același lucru: folosul celui mai tare. (338 e - 339 a)  
Idea de bază a acestei teorii, pusă fiind atât de brutal și de rudimentar, nu e desigur de natură să atragă.  
a) s-ar părea că o astfel de teorie e născută moartă. Mai ales când e comparată cu cea formulată de Socrate, pentru a cărei susținere Platon desfășoară o argumentație uriașă: cu ideea că o societate dreaptă e una modelată după un suflet omenesc ordonat armonios. Aromă "înalț filosofică" a acesteia nu poate să scape: dreptatea, consideră Platon, este o virtute, tot așa cum sunt vitejia, cumpătarea ori înțelepciunea; și anume este acea virtute "care face cu puțință ca cealaltă să ia ființă și ca, odată apărute, să se păstreze, atâta vreme cât și ea s-ar afla acolo" (433 b). În ce constă ea?

[A]cel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuși, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit [...] că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vâdi, în mod natural, cea mai mare aplecare. [...] Iar că principiuul "să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o și de la mulți alții și noi am spus-o de multe ori. (433 a)

În general, atunci când ne confruntăm cu două teorii care vizează un același domeniu, problema primă care apare e aceea a comparării lor. Sunt cele două incompatibile, iar acceptarea uneia ne constrânge să o respingem pe cealaltă? Avem motive să o acceptăm pe una, mai degrabă decât pe cealaltă? - iată doar două dintre întrebările ce se ivesc acum. Bunăoară, H. Pitkin<sup>xxxiii</sup> sugerează că răspunsul al prima întrebare ar putea fi considerat ca negativ: cele două teorii nu pot fi înțelese ca fiind competitive. (Una dintre interpretările pe care le are în vedere Pitkin e aceea că cele două teorii nu se contrazic fiindcă Thrasymachos privește lucrurile din punct de vedere sociologic, în timp ce Socrate e interesat de înțelesul dreptății. Acesta e, cred, un mod de a formula ideea că cea de-a doua teorie e mai atrăgătoare filosofic.) Dar dacă admitem că răspunsul la prima întrebare e afirmativ, atunci cea de-a doua devine deosebit de presantă.

Pesemne că un cititor neavizat va fi dezamăgit, însă opțiunile autorilor moderni nu se îndreaptă deloc către perspectiva lui Platon. De obicei, ei nici nu o mai menționează, iar când o fac, fie o suspun unei critici ascuțite<sup>xxxiv</sup>, fie procedează lapidar, menționând doar că resping în întregime presuposițiile acesteia<sup>xxxv</sup>. Dimpotrivă, nu de puține ori simpatii lor se îndreaptă către ideea fundamentală a perspectivei lui Thrasymachos - potrivit căreia dreptatea este avantajul celui mai puternic - pe care încearcă să o rafineze, făcând-o acceptabilă.

Aastă rafinare a dat naștere unuia din celor două tipuri de teorii moderne asupra dreptății. B. Barry le numește **dreptatea ca avantaj reciproc și dreptatea ca imparțialitate**<sup>xxxvi</sup>. În tradiția perspectivei susținute de Thrasymachos, filosofi ca Th. Hobbes, D. Hume și, dintre autorii contemporani, D. Gauthier sunt adepți ai unor teorii de primul tip. (Conceptia lui D. Gauthier este expusă în întreaga ei complexitate în lucrarea, devenită deja clasică, *Morals by Agreement*<sup>xxxvii</sup>. Tratarea este foarte tehnică și uneori dificil de urmărit. De aceea, am preferat ca în acest volum să includ un text mai puțin sofisticat (care totuși, cum se va vedea, ridică și el dificultăți). Raportul dintre teoria lui Gauthier și teoriile dreptății ca imparțialitate e abordat pe larg în textul lui B. Barry<sup>xxxviii</sup>, cuprins în acest volum.) I. Kant și, dintre contemporani, J. Rawls aderă la al doilea tip.

Teoria dreptății ca avantaj reciproc acceptă că fundamentul dreptății este avantajul. Ea nu respinge miezul expunerii lui Thrasymachos și Glaucon. Cum spunea acesta din urmă:

Se zice că a face nedreptăți este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura - un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptățile decât este bine în a le face; astfel încât, după ce oamenii își fac unii altora nedreptăți, după ce le îndură și gustă atât din săvârșirea cât și din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot să scape nici de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage așezarea legilor și a convențiilor între oameni. Iar porunca ce cadă sub puterea legii se numește legală și dreaptă. Aceasta este - se zice - nașterea și firea dreptății care pare a se găsi între două extreme - cea bună: a face nedreptăți nepedepsit - și cea rea: a fi nedreptățit fără puțință de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăți. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici că nu le va îndura. Căci [altminteri] ar însemna că și-a pierdut mințile. Iată, Socrate, natura dreptății și obârșia ei, așa cum se spune. (*Republica*, 358 e - 359 b)

Potrivit acestei teorii, atunci când cineva se comportă drept nu trebuie să invoce nici un motiv special pentru a proceda astfel. Dreptatea nu face decât să exprime acele constrângeri ce trebuie impuse și pe care oamenii le acceptă pentru "ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat". Dar, argumentează B. Barry, modernii, de la Hobbes încolo, se depărtează într-un punct hotărâtor de poziția lui Glaucon. Ideea a fost formulată explicit de Hobbes: pentru fiecare, pacea este mai bună decât un război împotriva tuturor. Altfel zis, oamenii se așteaptă să își promoveze mai bine interesele prin intermediul cooperării cu ceilalți, decât printr-un conflict ireconciliabil cu aceștia. Cooperarea conduce la un punct în care fiecare este mai avantajat decât ar fi fost în urma necooperării. Cum scrie D. Gauthier:

În procesul de negociere este natural și poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană pornește de la un punct inițial - de la un beneficiu anterior procesului de negociere, care nu este pus în discuție în cadrul negocierii și care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înțelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aștepta să obțină prin propriile sale eforturi, în absența oricărei interacțiuni de cooperare sau a oricărui acord.<sup>xxxix</sup>

E așadar rațional să nu evităm cooperarea cu alții în acele contexte în care aceasta e o condiție a posibilității de a obține ceea ce dorim; iar dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra

acelor contexte pe care orice persoană rațional, care își urmărește propriul interes, le-ar accepta, știind că ele reprezintă prețul minim ce trebuie plătit pentru a beneficia de cooperarea celorlalți<sup>xi</sup>: dreptatea e acel ceva asupra căruia toți ar putea în principiu să cadă în mod rațional de acord.

Să luăm un exemplu - frecvent folosit de filosofi - pentru a face mai limpezi lucrurile. Să presupunem că un bătrân lasă moștenire celor doi nepoți ai săi o sumă mare de bani (în banii noștri să spunem că e vorba de o sută milioane de lei). Bătrânul nu pune nici o condiție asupra felului în care suma va fi împărțită între nepoți: el le cere doar să ajungă la un acord într-un timp dat (în trei luni, de pildă) după moartea sa; oricare ar fi acordul la care ei vor ajunge, suma se va împărți între ei în felul convenit. Dar dacă în termenul dat cei doi nepoți nu ajung la nici un acord, atunci întreaga sumă va fi vărsată la bugetul de stat - și nici unul din cei doi nu va primi nimic. E clar, date fiind condițiile ce definesc exemplul nostru, că acordul între cei doi nepoți e preferabil necooperării dintre ei: dacă ei cad la un acord, fiecare va obține cel puțin atât cât ar obține în lipsa acordului.

Să mai presupunem acum ceva: unul dintre cei doi nepoți este foarte bogat, în timp ce al doilea e un tânăr absolvent de facultate, care nu are locuință în orașul unde și-a găsit un post de profesor și are nevoie urgentă de una. În această situație, raportul dintre cei doi nepoți nu e de egalitate: în timp ce pentru primul neîncheierea unui acord poate să nu însemne prea mult, pentru al doilea acesta e vital. Dacă pentru tânărul profesor suma de douăzeci de milioane de lei înseamnă împlinirea nevoii presante de a avea o locuință, pentru primul poate să nu însemne decât suma necesară pentru realizarea unei dorințe extravagante. Ceva mai tehnic zis, primul nepot are o putere de negociere mai mare decât al doilea. De aici decurge însă o consecință importantă: rezultatul asupra căruia cei doi vor cădea de acord va reflecta avantajul de negociere al fiecăruia; iar dacă un rezultat nu reflectă acest avantaj, atunci cel a cărui parte nu reflectă puterea sa de negociere va căuta să îl respingă. Potrivit teoriei dreptății ca avantaj, nu este nedrept un acord care reflectă puterea de negociere a fiecăruia. În exemplul nostru, se poate ca o împărțire de felul: optzeci de milioane de lei pentru primul nepot și douăzeci de milioane pentru al doilea, dacă exprimă adecvat puterea de negociere a fiecăruia, nu este nedreaptă. <sup>ai</sup> e normal să se admită această concluzie, fiindcă, așa cum am văzut, potrivit teoriei dreptății ca avantaj propriul interes este singurul motiv al comportamentului drept.

Teoriile dreptății ca imparțialitate<sup>xii</sup> pornesc de la o intuiție diferită: potrivit lor, pentru a fi drept, nu e nevoie ca un rezultat să exprime avantajul fiecăruia; dreptatea nu cere ca puterea de negociere să fie tradusă în avantaj. În exemplul nostru, ideea este că o împărțire ca cea menționată mai devreme a moștenirii lăuate de bătrân celor doi nepoți nu e dreaptă, chiar dacă reflectă exact puterea relativă de negociere a fiecăruia dintre ei. Dreptatea nu rezidă doar în interesul propriu: există și alte motive pentru a ne comporta într-un mod drept decât faptul că ne urmărim propriul interes. Potrivit acestei teorii, "o stare de lucruri dreaptă este una pe care oamenii o pot accepta nu doar în sensul că nu se pot **aștepta** în mod rezonabil să obțină mai mult, ci și în sensul mai tare că ei nu pot **pretinde** în mod rezonabil mai mult"<sup>xiii</sup>. Aceasta înseamnă că, potrivit teoriilor dreptății ca imparțialitate, faptul că cineva acționează drept are ca temei dorința de a acționa în concordanță cu principiul pe care ar fi rezonabil să le alegem dacă am fi puși în situația de a ajunge la un acord cu alții și nu am lua în seamă avantajele ori dezavantajele de putere.

Aș vrea să fac aici o digresiune (ea este importantă pentru înțelegerea criticii făcute de M. Sandel<sup>xiii</sup> teoriei lui Rawls). Existența unor temeuri de acțiune de felul celui menționat mai sus, nereductibile la urmărirea interesului propriu, e marca unei concepții morale **neconsecinționiste**, deci **deontologice**<sup>xliv</sup>. O teorie a dreptății ca imparțialitate este deontologică. Ea subliniază primatul dreptății între idealurile morale și politice.

Teza ei centrală poate fi exprimată după cum urmează: întrucât e alcătuită dintr-o pluralitate de persoane, fiecare din ele cu propriile sale scopuri, interese și concepții asupra a ceea ce e bine, societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepție anume asupra a ceea ce e bine; ceea ce justifică mai presus de toate aceste principii nu e faptul că ele maximizează bunăstarea socială sau că promovează binele, ci mai degrabă faptul că ele se conformează conceptului de **just** - o categorie morală dată anterior binelui și independent de el.<sup>xlv</sup>

Faptul că structura de bază a societății este sau nu dreaptă nu se determină raportându-ne la consecințele ei, precum maximizarea bunăstării sociale ori promovarea binelui, ci la criteriile anterioare acestor consecințe și independente de ele.

Teoriile de acest al doilea tip definesc dreptatea ca imparțialitate în sensul că ceea ce e drept decurge nu din considerarea punctului de vedere al unei sau altei persoane implicate, ci din formularea unei baze asupra căreia se poate cădea de acord odată ce se vor lua în considerare toate punctele de vedere: se cere ca oamenii să se detașeze de pozițiile în care întâmplător se află și să se situeze pe una mai imparțială<sup>xlvi</sup>. În acest loc desigur că poziția filosofică a lui I. Kant este dominantă. Iar cel mai important filosof contemporan care se situează în această perspectivă, J. Rawls, mărturisește explicit cât de mult datorează filosofului german<sup>xlvii</sup>.

Nu e un simplu accident că volumul de față se centrează pe teoria asupra dreptății a lui J. Rawls. Ideea dreptății ca echitate (*fairness*) dezvoltată de Rawls în *O teorie a dreptății* este cea mai influentă, cea mai discutată în câmpul filosofiei morale și politice de limbă engleză. De la apariția cărții lui Rawls, în

1971, ea a reprezentat nodul tuturor dezbaterilor asupra dreptății, și nici o altă abordare a acestei chestiuni nu ar putea fi înțeleasă odată ce am face abstracție de ea. De fapt, ideea dreptății ca echitate fusese propusă de Rawls într-un mai vechi articol<sup>xviii</sup> (acesta este textul lui Rawls tipărit în volumul de față). Pentru prima dată, în el sunt formulate cele două principii rawlsiene ale dreptății:

Concepția despre dreptate pe care vreau să o dezvolt poate fi enunțată sub forma următoarelor două principii: mai întâi, fiecare persoană participantă la o practică, sau afectată de ea, are un drept egal la cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate similară a celorlalți; în al doilea rând, inegalitățile sunt arbitrare, în afara cazului în care ne putem aștepta în mod rezonabil ca ele să conducă la avantajul tuturor, iar pozițiile sociale și funcțiile cărora le sunt atașate, sau în urma cărora pot fi dobândite, sunt deschise tuturor. Aceste principii exprimă dreptatea ca un complex de trei idei: libertate, egalitate și recompensă pentru serviciile ce contribuie la binele public.

Dreptatea ca echitate se bazează pe două idei gemene (acestea au fost elaborate însă în detaliu abia în *O teorie a dreptății*): e vorba de **poziția originară** și de **vălul de ignoranță**. Cele două idei, cum se va putea observa cu ușurință, fac ca poziția teoretică a lui Rawls să se înscrie în tipul dreptății ca imparțialitate. După Rawls, cel mai potrivit mod de a ne gândi la felul în care ar arăta o societate dreaptă sau echitabilă ar fi următorul: să ne imaginăm asupra căror principii ar cădea de acord niște persoane care nu ar cunoaște anumite fapte particulare în ce le privește (de pildă, nu își cunosc poziția socială, averea, talentele particulare pe care le posedă etc.). Acele persoane se află în "poziția originară". Principiile pe care ele le-ar alege vor fi ale dreptății: ele vor "reglementa atașarea drepturilor și datorilor și vor reglementa distribuția avantajelor sociale și economice"<sup>xlix</sup>.

Este desigur limpede că substanța principiilor dreptății care vor fi alese în situația originară depinde de felul în care este concepută aceasta. Iar aici apar două chestiuni. Prima se apleacă asupra privințelor în care persoanele sunt sărăcite de cunoștințe: de ce ar trebui ca ele să nu cunoască unele lucruri în ce le privește, dar să cunoască altele? Cea de-a doua e mai profundă: de ce trebuie ca acele persoane să fie concepute ca ignorante de anumite lucruri? Dacă prima chestiune vizează ideea de poziție originară, a doua se concentrează asupra celei de vâl al ignoranței. Ignoranța persoanelor care urmează să aleagă principiile garantează imparțialitatea; ele nu sunt diferențiate între ele: sunt concepute ca egale.

Criticile la adresa teoriei lui Rawls (din care am selectat doar câteva în acest volum) iau în discuție pe larg fiecare din cele două chestiuni. Astfel, în articolul său - care face parte din primul val al abordărilor critice ale teoriei lui Rawls - R. Dworkin analizează locul celor două idei - de poziție originară și de vâl al ignoranței - în concepția dreptății ca echitate. El sugerează că aceste două idei nu reprezintă temelia concepției lui Rawls, ci, dimpotrivă, unul din produsele ei: ideea de poziție originară ne trimite la o capacitate mentală fundamentală. Rawls însuși făcea o analogie între procedura apelului la situația originară și ideea lui Chomsky de gramatică de adâncime<sup>1</sup>. Așa cum capacitatea de a recunoaște propozițiile bine formate poate fi caracterizată adecvat apelând la construcții teoretice care trec dincolo de "preceptele ad hoc ale cunoașterii noastre gramaticale explicite", tot așa nu putem presupune că simțul nostru al dreptății e caracterizabil adecvat cu ajutorul unor precepte familiare sau că ar fi derivabil din principii evidente ale învățării: dimpotrivă, e nevoie să apelăm la "principii și construcții teoretice care merg cu mult dincolo de normele și standardele la care ne raportăm în viața de zi cu zi". Potrivit lui Rawls, condițiile ce definesc situația originară sunt acele principii fundamentale "care guvernează puterile noastre morale, în particular simțul nostru al dreptății"<sup>ii</sup>. După Dworkin, ideea de situație originară (alături de tehnica echilibrului reflectiv și de ideea contractului originar) indică - deși nu este efectiv parte din - teoria de adâncime a lui Rawls. Dworkin argumentează că această teorie de adâncime se încadrează într-un complex de astfel de teorii. Clasificarea pe care o dă el acestora este extrem de importantă și a avut apoi o mare influență (până acolo încât identificarea concepției lui Rawls cu o teorie "bazată pe drepturi" aproape că a devenit un loc comun). Dworkin distinge între teorii politice 1) bazate pe scopuri, care iau vreun scop, precum îmbunătățirea bunăstării generale, ca fundamental (utilitarismul se încadrează în această categorie); 2) teorii bazate pe datorii, care iau ca fundamentală vreo datorie, precum cea de a te supune voinței lui Dumnezeu, ca fundamentală (imperativul categoric kantian se include aici); și 3) teorii bazate pe drepturi, care iau vreun drept, bunăoară cel al fiecărui om la cea mai mare libertate posibilă, ca fundamentală<sup>iii</sup>. Teoria lui Rawls e de acest ultim tip: potrivit ei, dreptul fundamental al persoanelor care trăiesc într-o societate rawlsiană nu e cel la libertate, ci la libertăți particulare. (În acest loc, subliniază Dworkin, apare și o altă problemă: cum poate fi întemeiat dreptul fundamental la egalitate?)

Am văzut că pentru Rawls caracterizarea adecvată a simțului nostru al dreptății nu se poate face fără a face apel la "principii și construcții teoretice care merg cu mult dincolo de normele și standardele la care ne raportăm în viața de zi cu zi". El subliniază chiar că în acest sens s-ar putea să fie nevoie să recurgem la o matematică sofisticată: anume, la teoria alegerii raționale. "Teoria dreptății este o parte, probabil cea mai semnificativă, a teoriei alegerii raționale."<sup>iiii</sup> Potrivit lui Rawls, activitatea desfășurată de persoanele aflate în poziția originară poate fi modelată apelând la teoria alegerii raționale: acele persoane sunt "egoiste" (nu în sensul obișnuit că le interesează doar lucruri precum averea, prestigiul etc. propriu, ci în acela că nu le interesează interesele celorlalți); și sunt raționale, într-un sens restrâns, standard în teoria economică: acela de a folosi cele mai eficiente mijloace pentru a atinge anumite scopuri date. O astfel de înțelegere a temeiurilor dreptății a atras critici variate. S-a sugerat (plecându-se de la unele observații ale

lui Rawls) că raportul dintre teoria dreptății și cea a alegerii raționale e mai complicat (de exemplu, cum se poate defini "funcția de utilitate", dacă presupunem că persoanele aflate în situația originară sunt sub vâlul de ignoranță?). Apoi, chiar dacă efectiv teoria alegerii raționale ar conține ca parte teoria dreptății, nu e deloc clar că principiile lui Rawls ar putea fi realmente derivate din supozițiile făcute. În sfârșit, s-a sugerat (mulți dintre critici au fost feminisți) că perspectiva lui Rawls e prea acontextuală, prea raționalistă: ea nu poate fi pusă în acord cu acel tip de perspectivă morală care ține cont de raporturile, relațiile concrete (și nu neapărat imparțiale, universalizabile) între oameni. Există o disjunctie între etica rawlsiană a dreptății - a abstractizării, drepturilor, autonomiei, separării - și etica grijii - a responsabilității, contextului, legăturilor interindividuale<sup>liv</sup>.

Tot dintr-o perspectivă feministă, S. Moller Okin argumentează că raporturile dintre etica rawlsiană și una a grijii ar putea fi conceptualizată într-un mod cu totul diferit. Una din criticile sale privește ideea de vâl de ignoranță. Ea arată că felul în care definește Rawls această idee face ca problemele structurii de gen a societății și în particular ale dreptății în interiorul familiei să ducă la tensiuni în teoria sa. Accentul e pus însă de S. Moller Okin pe ideea de poziție originară. Aceasta nu trebuie înțeleasă nici abstract și nici în termenii alegerii raționale. Dimpotrivă: e posibil să se ofere o interpretare a acestei idei astfel încât criticile feministe să nu se mai aplice. Argumentul ei este că poziția originară poate fi regândită în sensul că persoanele care o locuiesc să fie empatiche: ele trebuie să poată să se pună în locul celorlalți (și, în particular, al persoanelor celor mai dezavantajate din societate). Astfel, poziția originară nu mai poate fi gândită într-un chip abstract: cei care o populează nu sunt destrupați, ci sunt vii, cu capacități bine dezvoltate de empatie. Cum scrie Okin, "teoria rawlsiană a dreptății este în mod cât se poate de coerent interpretată ca o structură morală bazată pe preocuparea egală a persoanelor una față de cealaltă, ca și față de ele însele, ca o teorie în care empatia față de și grija pentru ceilalți, ca și conștientizarea diferențelor, sunt componente cruciale". Dacă e corectă, poziția formulată de Okin conduce la teza că distincția fermă între o etică a grijii și una a dreptății nu se susține.

M. Sandel și A. MacIntyre se raportează la concepția lui Rawls a dreptății ca echitate dintr-o altă direcție. Amândoi sunt, ca poziție filosofică generală, **comunitarieni**. Iar critica pe care o aduc lui Rawls trebuie înțeleasă pornind tocmai de aici. Fiindcă, tot ca poziție filosofică generală, Rawls este liberal: aceasta în sensul (cu siguranță destul de vag, dar probabil percutant, al) unui angajament ferm față de valoarea libertății și autonomiei individului, al ideii că indivizii trebuie să se bucure de libertatea conștiinței, exprimării și asocierii<sup>lv</sup>. Comunitarienii consideră însă că poziția liberală distorsionează relația dintre individ și societatea sau comunitatea din care face parte și că pune sub semnul întrebării accentul pe libertate și pe drepturile individuale.

Să încercăm să formulăm mai precis contrastul dintre cele două moduri de abordare<sup>lvi</sup>. Potrivit lui Rawls, persoanele aflate în spatele vâlului de ignoranță nu cunosc date fundamentale în ce le privește: faptul că ele au anumite scopuri ori valori și nu altele nu e parte a sumei de informații de care dispun. Pentru comunitarieni, o atare înțelegere a persoanei umane nu e corectă: căci, argumentează ei, astfel persoana umană este luată ca independentă de scopurile, valorile sale; or, situația se prezintă diferit: tocmai acele scopuri și valori sunt cele care dau identitate persoanei, care îi conferă sens; în afara lor, independentă de ele, ce poate fi acea persoană care se presupune că abia apoi le alege? Un al doilea contrast între poziția liberală a lui Rawls și cea comunitariană vizează ideea de poziție originară. Pentru Rawls, indivizii aflați în poziția originară abia urmează să aleagă principiile conviețuirii lor; scopurile și valorile lor se presupune că sunt anterioare societății (care se formează abia ca rezultat al negocierii dintre indivizi). Dimpotrivă, comunitarianul insistă că societatea în care trăiesc oamenii le afectează atât înțelegerea de sine, cât și felul în care ei consideră că trebuie să își ducă traiul. Apoi, vâlul de ignoranță în spatele căruia se află persoanele din poziția originară le împiedică să cunoască, atunci când aleg principiile dreptății, care este societatea din care fac parte, în care de fapt trăiesc. Această idee pare să implice că apartenența la o anumită cultură nu este esențială, că principiile dreptății în fond sunt aplicabile oricărei societăți, oricărei culturi. (Rawls își pune la un moment dat problema cum poate concepția dreptății ca echitate "să determine un punct arhimedic din care să poată fi apreciată însăși structura de bază a societății"<sup>lvii</sup>.) Aceste tendințe universaliste nu sunt acceptabile pentru comunitarieni. După ei, e dubioasă încercarea de a aplica trans-cultural, fără restricții, standardele de dreptate. Fiindcă particularitățile culturale sunt esențiale pentru a înțelege corect felul în care o comunitate e organizată politic. În al patrulea rând, Rawls accentuează că principiile dreptății sunt neutre în raport cu scopurile ori valorile particulare pe care se întâmplă să le aibă cineva. Aici apar două probleme. Pe de o parte, se poate conchide de aici că - întrucât concepția asupra dreptății ca echitate este neutră în raport cu diferitele scopuri, valori ale diferitelor persoane individuale, iar pe de altă parte ideea de dreptate este centrală unei concepții morale (chiar dacă nu o epuizează) - aceste scopuri, ori alegerile făcute de persoanele individuale sunt rezultatul unor preferințe subiective, imposibil de apreciat apelând la standarde obiective? Pe de altă parte, din această neutralitate se poate conchide că statul nu trebuie să facă ceva ce ar împiedica oamenii să facă alegerile pe care le doresc; el nu trebuie să intervină în felul în care oamenii vor să trăiască. Dar se poate trage și concluzia că statul nu trebuie să părtinească nici un

"plan de viață", de pildă cel dedicat științei ori cel dedicat huzurului? (Altfel zis, se poate conchide că din punct de vedere liberal statul trebuie să fie pe deplin "anti-perfecționist"?) Dacă răspunsurile la cele două întrebări sunt (cel puțin parțial) afirmative, atunci comunitarianul se simte îndreptățit să susțină, în răspărul liberalului, un obiectivism moral, precum și o concepție (mai tare sau mai slabă) perfecționistă.

Criticile formulate de M. Sandel și A. MacIntyre concepției lui Rawls ar putea fi urmărite pe coordonatele schițate mai sus. Aș vrea să accentuez totuși asupra încă unui lucru. Anume, Sandel se apleacă în primul rând asupra conceptului de persoană pe care îl presupune dreptatea ca echitate. Poziția pe care se așează MacIntyre e mai dificil de formulat. Aceasta pentru că el este un susținător al unei concepții morale în care conceptul de virtute are un loc central. Virtutea este o dispoziție a unei persoane de a acționa într-un anumit mod: "o virtute este o calitate umană dobândită; posesiunea și exercitarea ei tind să ne dea puterea să obținem acele bunuri care sunt interne practicilor; iar lipsa ei ne împiedică realmente să obținem vreunul din aceste bunuri", scrie MacIntyre. Când spunem că o persoană este dreaptă, nu atribuim o proprietate unei stări de lucruri. Reactualizând o perspectivă pe care, așa cum am menționat mai devreme, modernii au respins-o, MacIntyre subliniază că a fi drept sau nu e o proprietate a unei persoane: e o dispoziție a acesteia de a acționa într-un anumit chip. Cuprinderea în însăși definiția virtuții a ideii de practică indică o raportare la comunitatea din care facem parte: dreptatea nu poate fi înțeleasă decât relativ la un context social.

Din păcate, dat fiind spațiul restrâns pe care l-am avut la dispoziție, nu am putut să cuprind în acest volum decât o mică selecție din gama atât de largă a abordărilor critice a concepției lui Rawls asupra dreptății. Nu vreau totuși să închei înainte de a încerca o cât de sumară schiță a direcțiilor principale din care a fost supusă criticilor teoria dreptății ca echitate:

(1) Criticile dinspre dreapta, **libertariene**; în această privință, a se vedea R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974.

(2) Criticile dinspre stânga, **comunitariene**; în această privință, alături de autori ca M. Sandel sau A. MacIntyre, din care în acest volum am inclus unele texte, se poate adăuga Ch. Taylor (a se vedea cartea sa *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990).

(3) Criticile **post-moderniste**; de pildă, M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983 sau G. Warnke, *Justice and Interpretation*, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1992.

(4) Criticile **marxiste**; de pildă, A. Buchanan, *Marx and Justice*, Methuen, London, 1982.

(5) Criticile **feministe**; de pildă, A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Harvester, 1983, S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York, 1989.

(6) Criticile **conservatoare**; de pildă, R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, MacMillan, London, 1984.

(7) Criticile **liberale**; de pildă, J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

2.2. **Teorii filosofice ale dreptății.** Concepția dreptății ca echitate a lui Rawls a reprezentat o piatră de hotar în filosofia contemporană, nu numai în cea politică, și anume dintr-un motiv foarte general. E vorba de însăși înțelegerea naturii și rostului investigației filosofice. Pentru ca lucrurile să fie mai limpezi, voi începe prin a face o analogie cu ceea ce s-a întâmplat în ultimul sfert de secol în filosofia morală anglo-saxonă.

În prima parte a acestui secol, în filosofia morală anglo-saxonă a dominat ideea că filosoful nu are altă menire sau măcar o altă speranță decât să cerceteze presupuzițiile moralității: ale vieții noastre morale. Cercetarea filosofică a moralității nu este "de ordinul întâi" sau primară; ea nu se apleacă direct asupra vieții morale a oamenilor și nu își propune să ofere principii substantive, încărcate de conținut care să o reglementeze. Dimpotrivă, ea este "de ordinul doi"<sup>lviii</sup>, secundară: e o reflecție despre etică sau moralitate; cu un nume precis: "meta-etică"; adică "după etică"<sup>lix</sup>. Meta-etica nu își propune să formuleze principii morale, să ne spună ce ar trebui să facem sau cum să trăim; ea constă în întregime în cercetarea critică a presupuzițiilor vieții morale a oamenilor. Un meta-etician nu este nicidecum interesat să răspundă la o întrebare de felul: e rău să ucizi? Mai concret: e rău să omori pe cineva în război? sau: e rău să un condamni pe cineva la moarte? sau: e rău să faci cuiva eutanasiu? (ba chiar, după unii: e rău să provoci un avort?) Uneori s-a susținut chiar că astfel de întrebări sunt fără sens: căci dacă ar avea sens, atunci ar fi de ordinul întâi sau "primare" și, cum în ele apare expresia "rău", ar trebui ca filosoful să le dea un răspuns - ceea ce, dacă etica e o disciplină care cercetează doar presupuzițiile vieții noastre morale, e imposibil.

Dacă cineva i-ar pune unui astfel de meta-etician întrebări precum acestea, el sau ea ar accepta totuși că le poate lua în seamă; dar nu pentru că ar considera că îi stă în putință să le răspundă, să ofere, să zicem, un punct de vedere asupra caracterului just sau nejust al al uciderii dușmanului într-un război. Meta-eticianul ar accepta astfel de întrebări doar pentru a căuta să determine, de pildă, ce presupuziții avem pentru a admite că ele sunt cu sens. El sau ea și-ar pune și ar încerca să răspundă la întrebări precum<sup>lx</sup>:

1) Ce înțeles are termenul "rău" în întrebările de mai sus? Care e natura propozițiilor în care îl folosim<sup>lxi</sup>?

2) Cum deosebim folosirile morale ale unui astfel de termen de folosirile lui nemorale? Fiindcă zicem

și: "Cutare a procedat rău neținându-și promisiunea", dar și (aflându-ne în bucatărie și vrând să tăiem pâine) "Cuțitul acesta taie rău"; or, e limpede că doar în primul caz termenul "rău" are o folosire morală.

3) Care sunt legăturile dintre înțelesul acestui termen și înțelesurile unor termeni ca "acțiune", "intenție", "voință liberă", "intenție", "motiv", "rațiune", "voluntar" etc.?

4) Ar putea fi oare justificate în vreun fel, dovedite că sunt corecte, unele propoziții morale în care apare acest termen? Suntem noi vreodată îndreptățiți să acceptăm o judecată morală? (Dar, accentuez, de aici nu decurge că filosoful ar urma să indice cel puțin o astfel de propoziție morală - una singură!)

Astfel de întrebări (a căror natură este logică, epistemologică sau semantică) privesc presupuzițiile moralității și ale judecăților morale ale oamenilor; când le răspunde, filosoful (adică: meta-eticianul) poate cel mult să facă ordine între conceptele pe care le folosim ori să arate că unul dintre acestea nu e de folosit. Dar în nici un caz el nu va face două feluri de lucruri: a) nu va descrie obiceiurile și credințele morale ale diverselor comunități umane; fiindcă cercetarea (empirică a) acestora este de ordinul întâi și e realizată de istorici, antropologi, psihologi, sociologi etc.; b) nu va formula o teorie despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie și nu trebuie să facem (o "teorie normativă"). De pildă, el nu va încerca să susțină nici moralitatea și nici imoralitatea pedepsei capitale, nici eutanasia și nici sancționarea vieții umane.

Abordarea meta-etică a moralității a fost pusă în contrast cu ceea ce se cheamă "**etică normativă**": anume, cu formularea unei teorii generale care să ne ajute să răspundem întrebărilor despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, ceea ce trebuie sau nu să facem, cum să trăim. Sigur, așa a fost gândită în mod tradițional filosofia morală. Dar ea a fost revigorată în spațiul filosofie anglo-saxone, dominată decenii de perspectiva meta-etică, abia în anii '70. (S-ar putea spune, într-un fel, că reînnoirea în ultimul sfert de secol la etica normativă este o mișcare conservatoare.) Să notăm aici că etica normativă se reazemă pe o activitate de ordinul întâi, e deci filosofie primară; filosoful care preferă acest mod de a se raporta la moralitate nu susține că nu e interesat de chestiunile de meta-etică, deci de cercetarea critică a presupuzițiilor moralității și ale felului nostru de a ne apleca asupra ei. El ia în seamă atari chestiuni, dar numai în măsura în care îi pare că lucrul acesta e necesar pentru a răspunde întrebărilor sale.

Pentru filosoful care practică etica normativă întrebările "standard" sunt altele. De pildă: care sunt principiile după care ne ghidăm în viața noastră morală? Care este raportul dintre ceea ce este pentru noi un bine și ceea ce e corect din punct de vedere moral? Sau: este viața umană sfântă, inviolabilă, sau uneori e permis să luăm viață cuiva? E oare posibil ca uneori (de exemplu, când e vorba de viața celor născuți cu grave deficiențe sau a celor atinși de boală gravă care le produce dureri și chinuri îngrozitoare) o viață să fie atât de mizeră încât să putem spune că nu merită să fie trăită? Este justificabil avortul? Este justificabil eutanasia - fie cea voluntară, fie cea care nu e făcută la cererea pacientului? Este justificabilă sinuciderea? Dar pedeapsa cu moartea? Cum să ne raportăm la război? Este sărăcia din lume o problemă morală? De pildă, avem vreo obligație să ajutăm ființe umane în mare suferință, precum cele din Rwanda sau din Somalia, ori totul ține de bunăvoința noastră? Avem obligații față de generațiile viitoare (de exemplu, să nu distrugem mediul natural, făcându-le dificil sau chiar imposibil traiul)? Contează moral relațiile personale, sentimentele pe care le avem față de ceilalți? Iar filosoful nu crede că el trebuie numai să ridice astfel de întrebări<sup>lxii</sup>, la care eventual alții să răspundă: el admite că poate să ofere el însuși răspunsuri - ba chiar că are obligația și menirea să facă astfel.

În filosofia politică, teoria lui Rawls este o explicită depărtare de înțelegerea filosofiei ca o activitate de ordinul doi (ba chiar, așa cum se observă din lucrările ulterioare *Teoriei dreptății*, ea este o respingere explicită și conștientă de sine a unei astfel de înțelegeri). Dar ea nu este pur și simplu o teorie de ordinul întâi, în buna tradiție a filosofiei politice; dimpotrivă: concepția lui Rawls presupune în același timp respingerea rolului în mod obișnuit admis pentru marile teme ale filosofiei tradiționale. Cum scrie K. Nielsen<sup>lxiii</sup>: activitatea realizată Rawls - de articulare, clarificare și susținere a unei concepții politice a dreptății

este în mod hotărât un discurs de ordinul întâi - normativ, descriptiv, interpretativ și explicativ - și totodată un discurs care formulează limpede o metodă de a raționa moral (echilibrul reflectiv), sau cel puțin o metodă de a raționa moral în anumite domenii. Ea nu este meta-etică sau meta-politică. Ea formulează limpede anumite concepții asupra dreptății, arătând care sunt temele lor, cum pun ele în balanță cerințele de libertate și de egalitate și ceea ce trebuie să fie o societate bine-ordonată<sup>lxiv</sup>. Rawls [...] nu analizează conceptul de dreptate, ci ia termenul "dreptate" ca primitiv și ca înțeles îndeajuns de bine pentru a ne îngaja în deliberări, discuții și teoretizări politice. Doar incidental el discută despre discuțiile noastre despre politică, moralitate, justiție și societate. Pozitivii considerau că singurul lucru pe care îl putea face *qua filosof* cineva în domeniile moralei și politicii era de natură meta-etică sau meta-politică, adică o discuție cu privire la logica unui astfel de discurs. Rawls, precum și cei mai mulți filosofi ai politicii și moralei care i-au urmat, încalcă cu hotărâre această constrângere.

Teoria dreptății ca echitate, admite Rawls, este de natură morală: aceasta în sensul, cel puțin, că are un conținut dat de anumite idealuri, principii și standarde și că acestea, împreună, exprimă explicit anumite valori, în particular valori politice. Ea este o concepție morală elaborată în vederea unor scopuri de un tip specific, anume pentru instituții politice, sociale și economice; în particular, ea se aplică structurii de bază a societății<sup>lxv</sup>. Dar, adaugă el, ea trebuie luată ca independentă pe cât posibil de alte părți ale filosofiei, în special de problemele și controversele ei foarte vechi<sup>lxvi</sup>. Rawls încearcă, într-adevăr, să evite

probleme precum natura binelui, felul în care sunt stabilite (dacă pot fi stabilite) ca adevărate principii normative morale, controversa dintre realism și subiectivism în legătură cu statutul valorilor morale și politice etc. De pildă, în acea tradiție de gândire începută în Grecia antică se admitea că există o singură concepție rezonabilă și rațională asupra binelui; de aici, scopul filosofiei politice (luate ca parte a celei morale) apărea ca fiind acela de a determina natura și conținutul aceluși bine.

Dar, accentuează Rawls, trebuie să admitem existența mai multor concepții - toate comprehensive și rezonabile - asupra binelui, fiecare dintre ele compatibilă cu înțelegerea persoanei umane ca pe deplin rațională. "Această pluralitate rezonabilă de doctrine conflictuale și incomensurabile e luată ca activitatea caracteristică a rațiunii practice într-o epocă a instituțiilor libere care rezistă în timp"<sup>lxvii</sup>. Însă atunci puțința de a obține acordul tuturor asupra problemelor fundamentale filosofice e pusă sub semnul întrebării: un atare acord - la fel ca și acordul asupra unor chestiuni religioase fundamentale - nu poate fi obținut fără a încălca drastic libertățile fundamentale ale oamenilor. Or, cu siguranță că filosofia nu năzuiește spre un astfel de acord. Iar membrii unei societăți actuale vor evita un acord care îi forțază să se lepede de convingerile lor filosofice fundamentale. Cea mai simplă cale de a proceda astfel va fi să lase deoparte chestiunile filosofice atunci când deliberează asupra dreptății. Rawls conchide:

[F]ilosofia, înțeleasă ca o căutare a adevărului despre o ordine metafizică și politică independentă nu poate [...] furniza un fundament funcțional și împărțit în comun al unei concepții politice asupra dreptății într-o societate democratică.<sup>lxviii</sup>

Numai dacă este independentă de controversele filosofice (ca și de cele religioase), concepția asupra dreptății își poate atinge obiectivul de a obține un acord public (sub o idee organizatoare despre ceea ce e drept) asupra ideilor de egalitate și libertate. Mișcarea începută acum trei secole cu acceptarea graduală a principiului toleranței și care a condus la statul despărțit de religie și la libertatea de conștiință a ajuns într-un nou punct. Anume, trebuie să admitem despărțirea concepției asupra dreptății de opțiunile fundamentale filosofice ale persoanelor dintr-o societate. Concepția asupra dreptății devine **politică**, nemaifiind metafizică. Doar așa se poate da un răspuns problemei fundamentale care se ridică în fața unei concepții asupra dreptății: cum e posibil să existe o societate liberă și stabilă de cetățeni liberi și egali, care în același timp rămân profund divizați de doctrine (rezonabile) religioase, filosofice și morale? Răspunsul poate fi, după Rawls, doar acesta: să se extindă aplicarea principiului toleranței la filosofia însăși. "A aplica principiul toleranței la filosofia însăși înseamnă a lăsa cetățenii înșiși să hotărască asupra chestiunilor de religie, filosofie și morală potrivit punctelor lor de vedere liber exprimate."<sup>lxix</sup>

Două consecințe, cel puțin, se nasc de aici. Mai întâi, concepția asupra dreptății își poate atinge astfel țelurile: admitându-se existența divergențelor filosofice, religioase etc. fundamentale și ireconciliabile între membrii societății, ea oferă modalitățile de a arăta posibilitatea unui acord adânc între aceștia, întemeiat pe o cultură politică publică. În al doilea rând însă, astfel se oferă filosofiei o nouă semnificație: departe de a fi limitată la a fi o activitate de ordinul doi, ea participă la configurarea unei concepții asupra dreptății. Dar aceasta fără ca ea să pretindă atingerea unui adevăr unic, fără să pretindă recunoașterea unei singure perspective filosofice ca fundamental corecte. O astfel de imagine asupra filosofiei este, cred, plină de promisiuni. <sup>2</sup>i pesemne că nu va fi greu să identificăm concordanțe între ea și imaginea asupra filosofiei aflată în operele altor autori, precum D. Davidson sau R. Rorty; din păcate, cum nu aici e cel mai potrivit loc pentru a discuta aceste lucruri, va trebui să amânăm această întreprindere pentru altă dată.

## Note

i. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973; prima ediție a fost publicată în 1971 de Harvard University Press, Cambridge, Mass.

ii. *A Theory of Justice*, p. 3.

iii. A se vedea H. Kelsen, "What is Justice?", în *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957, pp. 1 - 24.

iv. Aristotel, *Etica Nicomahică*, V, I, 1129b; 1130a; Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 106 - 107. În românește, acest sens larg al termenului "dreptate" nu pare prea comun. Dar verbul "a îndreptăți" pare-se că poartă cu sine această largă accepțiune: atunci când spunem că cineva este îndreptățit să facă ceva, admitem că respectivul comportament este unul pe care l-am putea caracteriza ca fiind corect din punct de vedere moral. (Pentru remarci analoage, în cazul limbii engleze, a se vedea H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Dover, New York, 1966, p. 264n.)

v. Traducerile din *Republica* se dau după Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

vi. Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, "Justice and Happiness in the *Republic*", în *Plato. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971. Ca atare, susține Vlastos, argumentul lui Platon nu e corect; dar el poate fi remediat. Nu e cazul să intrăm însă aici în detalii. Tot de la Vlastos vin și denumirile: dreptate în sens "social" și dreptate în sens "psihologic".

vii. Repet: argumentul e împrumutat din G. Vlastos; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e dreptatea în sens "social", iar cea în sens "psihologic" e derivată, definibilă

prin ea. Pentru acei autori care consideră că *Republica* este un dialog nesocratic, în sensul că părăsește individualismul moral al lui Socrate, o astfel de alternativă e atrăgătoare. Un autor ca Popper e aproape explicit în acest sens; cf. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 1, Humanitas, București, 1993, cap. 6, în special par. VI. viii. O tratare monografică a perspectivelor din care ele pot fi abordate se află în cartea lui P. Wenz, *Environmental Justice*, State University of New York Press, Albany, 1988.

ix. Sau, așa cum am menționat că se consideră de unii filosofi, chiar neumane.

x. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 184-185.

xi. Pentru o analiză detaliată a unor condiții ca cele menționate aici asupra conceptului de dreptate se poate consulta și David Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976, cap. I.

xii. Această distincție va fi abordată și în *Appendix*-ul la acest eseu, în care voi menționa câteva din problemele ridicate de transpunerea în românește a termenilor din engleză care exprimă concepte morale.

xiii. Pentru distincția dintre cele două feluri de principii se poate consulta B. Barry, *Political Argument*, London, 1965, cap. 3.

xiv. Tot insuficientă ar fi și informația privitoare la media unui bun pe un membru al societății, în cazul nostru cea privitoare la produsul intern brut pe locuitor. Fiindcă, desigur, o atare medie nu spune nimic despre distribuția produsului intern brut.

xv. Un argument puternic că o astfel de situație e posibilă se află în Fr. A. Hayek, "Tipuri de ordine în societate", în A. P. Iliescu, M. R. Solcan (editori), *Limitele puterii*, Editura All, București, 1994.

xvi. J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 85 - 86. Rawls spune că o situație ca cea în care se împărțea o prăjitură exemplifică "dreptatea procedurală perfectă"; celelalte două situații exemplifică ceea ce el numește "dreptatea procedurală imperfectă".

xvii. A se vedea A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", în R. E. Cohen (ed.), *Justice. Views from Social Sciences*, Plenum Press, New York, 1990. Acest articol și capitolul I din D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976 au fost folosite ca surse și în câteva alte locuri în expunerea de față.

xviii. A se vedea, de exemplu, Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea V, cap. 2, 1130a; Editura științifică, București, 1988, p. 107.

xix. Acest principiu este de obicei atribuit lui Aristotel; cf. *Politica*, III, 12, 1282a; *Etica nicomahică*, V, 3, 1131a.

xx. Cf. J. St. Mill, *Utilitarismul*, Editura Alternative, București, 1994, p. 77. Iarăși, susținerea din text nu înseamnă că nu am nici o datorie să dau de pomană. Pot foarte bine să admit că am datoria de a da câteodată de pomană, dar nu și datoria de a da cuiva anume.

xxi. I. Berlin, "Equality", în *Concepts & Categories. Philosophical Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 84.

xxii. Cf. și A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", p. 17.

xxiii. Aristotel, *Etica nicomahică*, V, cap. III, 1131a; ed. cit., p. 110.

xxiv. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 273; cf. și p. 293.

xxv. *The Methods of Ethics*, p. 280.

xxvi. Legătura dintre dreptate și merit e desigur veche, venind din *Politica* lui Aristotel. Sidgwick însuși nu îmbrățișează în întregime acest punct de vedere: căci, argumentează el, e dificil să facem precis acest principiu. Pentru o critică pertinentă a acestuia, cf. și Fr. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, cap. VI, 6.

xxvii. Desigur, pot exista puncte de vedere opuse; cel al lui Platon din *Republica* este celebru: unui dulgher, zicea el, i se poate refuza îngrijirea medicală dacă nu va mai putea fi de folos cetății.

xxviii. Acest principiu al dreptății a fost susținut de autori diverși; mai discutați sunt K. Marx (să ne amintim despre vestita lui pleoară din *Critica programului de la Gotha* pentru principiu: "de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi", care, considera el, ar fi aplicabil în societatea comunistă dezvoltată), dintre clasici, și D. D. Raphael, dintre scriitorii de azi. În "Conservative and Prosthetic Justice", în *Political Studies*, XII (1964) el argumenta că principiu material al dreptății prosthetice (în terminologia lui Sidgwick, cea "ideală") e acela al nevoii.

xxix. *Welfare: The Social Issue in Philosophical Perspective*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1972.

xxx. Astăzi se consideră că unele standarde sau criterii nu mai au valabilitate; e vorba de cele elaborate în raport cu caracteristici care nu mai sunt considerate ca relevante în discuțiile asupra dreptății, cum ar fi statutul familial, sexul, religia ori culoarea pielii.

xxxi. *The Methods of Ethics*, p. 273.

xxxii. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, "Theories of Justice", Harvester, London, 1989, p.3.

xxxiii. Cf. studiul său *Dreptatea: Socrate și Thrasymachos*, în acest volum.

xxxiv. Precum Popper, în *Societatea deschisă și dușmanii ei*, cap. VI.

xxxv. De pildă, B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, pp. 5-6.

xxxvi. *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.

xxxvii. Clarendon Press, Oxford, 1986. Acestei cărți i s-a dedicat deja un întreg volum, *Contractarianism and Rational Choice*, editat de P. Vallentyne (Cambridge University Press, 1991). Primul capitol din tratatul lui B. Barry conține de asemenea referiri substanțiale la cartea lui Gauthier (acesta e unul dintre motivele pentru care și el e greu de digerat - lucru reproșat nu de puține ori autorului).

xxxviii. *Dreptatea în societate*.

xxxix. D. Gauthier, *Dreptatea ca alegere socială*, în acest volum.

- xl. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 7.
- xli. B. Barry consacră acestor teorii cel de-al doilea volum din *A Treatise on Social Justice*, intitulat: *Justice as Impartiality*. Întrucât nu am consultat acest volum decât în manuscris, nu pot să dau referințe mai detaliate la el.
- xlii. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.
- xliii. În *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. Din această lucrare am selectat pentru volumul de față părți din primul capitol, *Dreptatea și subiectul moral*.
- xliv. Distincția dintre concepții morale deontologice și consecinționiste, precum și aplicarea acestora la teoriile dreptății sunt realizate foarte riguros de T. Pogge, în *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989. cap. I, secțiunea 3.
- xlv. M. Sandel, *op. cit.*, p. 1.
- xlvi. Desigur, o astfel de cerință trimite imediat la ideea de bază a imperativului categoric kantian. Într-una din formulările acestuia, el sună astfel: "acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală" - în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura științifică, București, 1972, p. 39.
- xlvii. A se vedea J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy*, 77 (September 1980), precum și J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 89 - 129.
- xlviii. J. Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no 2 (1958), pp. 164 - 184.
- xlix. J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 61.
- l. A se vedea *A Theory of Justice*, paragraful 9, în special pp. 46 - 48.
- li. *A Theory of Justice*, p. 47; p. 51.
- lii. Dworkin însuși e un adept al unei astfel de teorii: după el, drepturile sunt "atuuri decisive". A se vedea în acest sens cartea sa *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1977.
- liii. *A Theory of Justice*, p. 16. Trebuie menționat totuși că în lucrările ulterioare Rawls respinge această teză. Cf. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) sau *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, Lecture II.
- liv. A se vedea C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982; N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- lv. Ca să fiu mai precis, se cuvine să menționez că modul în care caracteriza M. Sandel abordările deontologice și pe care l-am menționat mai devreme - anume ideea că "societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepție anume asupra a ceea ce e bine" - este, de fapt, aplicată de el **liberalismului deontologic**.
- lvi. Voi urma în cele ce urmează expunerea oferită de St. Mulhall și A. Swift în *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.
- lvii. *A Theory of Justice*, p. 260.
- lviii. Distincția dintre o abordare de ordinul întâi și una de ordinul doi este explicit formulată în textul lui Sandel cuprins în acest volum.
- lix. Aici termenul "etică" e luat în înțelesul lui obișnuit, ca de pildă atunci când afirmăm despre cineva: "Este etic ceea ce a făcut", în sensul că "E moral ceea ce a făcut". Prin urmare, "etic" are înțelesul de moral, iar "etica" are înțelesul de "moralitate".
- lx. A se vedea, de pildă, W.J. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp.78-9. Frankena nu este, în sensul de mai sus, un meta-etician.
- lxi. Pe el, sau alți termeni, ca "bun", "just" etc.
- lxii. Am luat o carte de etică normativă - s-a întâmplat să fie vorba de J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977 - și am extras din ea întrebări ca cele de mai sus.
- lxiii. K. Nielsen, "Philosophy Within the Limits of Wide Reflective Equilibrium Alone", în *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 43 (1994), pp.5 - 6. Merită să fie menționată de asemenea o remarcă a lui Stuart Hampshire, luată ca motto al articolului lui Nielsen: "Cele mai multe cărți și articole academice anglo-americane cu privire la filosofia morală sunt ca niște basme, fiindcă din ele absentează realitățile politicii, atât ale celei contemporane cât și ale celei din trecut".
- lxiv. O societate bine-ordonată e definită de Rawls cu ajutorul a trei caracteristici: mai întâi, ea e o societate în care fiecare acceptă - și știe că toți ceilalți acceptă - aceleași principii ale dreptății; apoi, se recunoaște în chip public și justificat că structura ei de bază (adică instituțiile ei politice și sociale principale, precum și modul în care acestea produc un sistem de cooperare) satisface aceste principii; în al treilea rând, cetățenii acestei societăți au un simț al dreptății care funcționează efectiv și se conformă instituțiilor de bază ale societății, pe care le consideră drepte. Cf. *Political Liberalism*, p. 35.
- lxv. *Political Liberalism*, p. 11.
- lxvi. *Political Liberalism*, pp. 171 - 172.
- lxvii. *Political Liberalism*, p. 135.
- lxviii. J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), no 3, p. 231.
- lxix. *Political Liberalism*, p. 154; a se vedea și pp. 9 - 10; 4.