

DREPTATEA CA ECHITATE

J. Rawls

1

S-ar zice, la prima vedere, că noțiunile de dreptate și echitate sunt identice și că nu există vreun motiv pentru a le deosebi sau pentru a spune că una este mai fundamentală decât cealaltă. Cred că o astfel de impresie este greșită. În această lucrare doresc să arăt că ideea fundamentală implicată în conceptul de dreptate este echitatea și să propun o analiză a conceptului de dreptate din acest punct de vedere. Pentru a evidenția relevanța acestei susțineri și a analizei bazate pe ea voi argumenta apoi că tocmai acest aspect al dreptății este cel pe care utilitarismul, în varianta sa clasică, nu e în stare să îl justifice; dar că, pe de altă parte, el este exprimat (chiar dacă în mod eronat) în ideea contractului social.

Pentru început, voi expune o anumită concepție despre dreptate; în acest scop, voi enunța și comenta două principii care o definesc și voi analiza circumstanțele și condițiile în care se poate spune că ele apar.

Principiile care definesc această concepție, ca și concepția însăși, ne sunt desigur familiare. Totuși este posibil ca, prin folosirea noțiunii de echitate ca un cadru, să le punem împreună și să le privim într-o manieră nouă. Dar, înainte de a enunța această concepție, s-ar cuveni să ținem cont de câteva chestiuni preliminare.

Pe parcurs voi avea în vedere dreptatea numai ca o însușire a instituțiilor sociale, sau a ceea ce voi numi "practici". Voi considera că principiile dreptății formulează unele restricții referitoare la felul în care practicile pot defini poziții și funcții sociale, și deci că ele pot fi sursa unor împuterniciri și răspunderi, a unor drepturi și datorii. Nu iau deloc în discuție dreptatea ca însușire a acțiunilor individuale sau a persoanelor. Este important să distingem între diferitele obiecte ale dreptății, de vreme ce înțelesul conceptului variază în funcție de aplicarea lui unor practici, unor acțiuni individuale sau unor persoane. Desigur, aceste înțelesuri sunt legate între ele, dar nu și identice. Voi restrânge discuția la acel sens al dreptății care se aplică practicilor, căci acesta este sensul ei de bază. Odată ce îl înțelegem, celelalte sensuri ar trebui să decurgă destul de ușor din el.

În sensul ei obișnuit, dreptatea se cuvine să fie luată ca reprezentând doar una dintre multele virtuți ale instituțiilor sociale; fiindcă acestea pot fi învechite, ineficiente, în curs de degradare sau în orice alt fel, fără a fi însă nedrepte. Dreptatea nu trebuie confundată cu o perspectivă atotcuprinzătoare asupra unei societăți bune; ea este doar o parte a oricărei concepții de acest gen. De exemplu, este important să distingem între sensul egalității ca aspect al conceptului de dreptate și sensul egalității ca ideal social mai vast. Se prea poate să existe inegalități pe care să le acceptăm ca drepte, sau cel puțin ca nefiind nedrepte, dar pe care, din alte motive, am dori totuși să le înlăturăm. Îmi voi îndrepta atenția, de aceea, spre sensul obișnuit al dreptății, în care eliminarea distincțiilor arbitrare și stabilirea, înăuntrul unei practici, a balanței convenite între susținerile concurente sunt esențiale.

În sfârșit, nu trebuie să socotim că principiile discutate mai jos sunt înseși principiile dreptății. Pentru moment, ne este suficient că ele sunt tipice pentru o familie de principii în mod normal asociate conceptului de dreptate. Modul în care principiile din această familie seamănă unul altuia (fapt evidențiat de fundalul pe care se poate spune că ele apar) va fi clarificat de întreaga discuție ulterioară.

2

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.

Termenul "persoană" va trebui interpretat în mod variat, în funcție de împrejurări. În unele situații, el se va referi la indivizi umani; în altele, el se poate referi la națiuni, provincii, firme de afaceri, biserici etc. Principiile dreptății se aplică în toate aceste cazuri, deși există o prioritate logică în ce privește indivizii umani. Atunci când îl voi folosi, termenul "persoană" va fi ambiguu în acest sens.

Primul principiu funcționează, bineînțeles, numai dacă celelalte lucruri sunt egale: anume, chiar dacă trebuie să existe întotdeauna o justificare a îndepărtării de la poziția inițială de libertate egală (definită printr-un pattern al drepturilor și datoriilor, al împuternicirilor și răspunderilor), iar sarcina de a dovedi acest lucru revine celui ce se îndepărtează, poate exista totuși - și deseori există într-adevăr - o justificare a unei astfel de acțiuni. Faptul că situații particulare similare definite de o practică trebuie tratate în mod similar atunci când apar face parte din însuși conceptul de practică; el e cuprins în noțiunea de activitate

DREPTATEA CA ECHITATE

conformă regulilor. Primul principiu exprimă o concepție analogă, dar aplicată structurii practicilor înseși. De exemplu, el susține că există o prezumție împotriva distincțiilor și clasificărilor făcute de sistemele legale și de alte practici, în măsura în care ele impietează asupra libertății originare și egale a persoanelor participante la ele. Cel de-al doilea principiu definește felul în care putem respinge această prezumție.

În acest punct se poate argumenta că dreptatea reclamă numai o libertate egală. Totuși, dacă ar fi posibilă o libertate mai mare pentru toți, fără pierderi sau conflicte, atunci ar fi irațional să ne decidem în favoarea unei libertăți mai restrânse. Nu are nici un sens să limităm drepturile, dacă exercitarea lor nu este incompatibilă cu, sau dacă nu face ca practica ce le definește să fie mai puțin eficientă. Prin urmare, nu este posibilă vreodată o distorsiune serioasă a conceptului de dreptate, dacă includem în el conceptul celei mai mari libertăți egale.

Cel de-al doilea principiu indică ce fel de inegalități pot fi permise; el precizează cum putem înlătura prezumția formulată de primul principiu. Ar fi bine ca prin inegalități să înțelegem nu orice diferențe între funcții și poziții sociale, ci diferențele dintre beneficiile și îndatoririle atașate lor, direct sau indirect, precum prestigiul și bogăția sau răspunderea în privința impozitelor și serviciilor obligatorii. Cei ce participă la un joc nu protestează împotriva faptului că există roluri diferite, precum portar, fundaș sau înaintaș la jocul de fotbal¹ sau împotriva diferitelor privilegii și împuterniciri specificate prin reguli; de asemenea, nici cetățenii unei țări nu obiectează împotriva faptului că există diferite funcții guvernamentale, precum a fi președinte, senator, guvernator, judecător etc., fiecare cu drepturile și datorii sale specifice. În mod normal, nu acest tip de diferențe este privit ca o inegalitate; mai degrabă, inegalități sunt considerate diferențele rezultate din distribuția stabilită sau făcută posibilă de o practică, diferențele dintre lucrurile pe care oamenii se străduiesc să le atingă sau să le evite. Astfel ei se pot plânge de modul în care se împart onorurile și recompensele stabilite de o practică (de exemplu, privilegiile și salariile funcționarilor guvernamentali); de asemenea, ei pot avea obiecții în privința distribuției puterii și bogăției care rezultă din modurile variate în care oamenii se prevalează de oportunitățile permise de aceeași practică (de exemplu, concentrarea bogăției la care poate duce un sistem de prețuri libere ce permite mari câștiguri antreprenoriale sau speculative).

Se cuvine să observăm că cel de-al doilea principiu susține că o inegalitate e permisă numai dacă există motive să se considere că practica în care există inegalitatea, sau care conduce la aceasta, se va dovedi în avantajul fiecărei părți angajate în ea. Important e să accentuăm că fiecare parte trebuie să câștige de pe urma inegalității. Din moment ce principiul se aplică practicilor, înseamnă că o persoană reprezentativă pentru orice poziție sau funcție definită de o practică (și care reprezintă pentru acea persoană o preocupare efectivă) trebuie să admită că e rezonabil să prefere condiția și perspectivele sale, împreună cu inegalitatea, situației în care ei participă la acea practică, dar în care nu ar exista acea inegalitate. Principiul exclude așadar justificarea inegalităților pe baza faptului că dezavantajele celor aflați într-o poziție sunt contrabalansate de avantajele mai mari ale celor aflați în altă poziție. Această restricție destul de simplă constituie modificarea principală pe care doresc să o aduc principiului utilitarist în accepțiunea sa obișnuită. Dacă adăugăm și noțiunea de practică, restricția respectivă va avea urmări deloc neglijabile, mai ales ca ea a fost folosită de către unii utilitariști (de exemplu Hume sau Mill) în discuțiile lor despre dreptate, fără a părea că îi sesizează importanța sau, cel puțin, fără a atrage atenția asupra ei. Întregul meu argument va arăta de ce aceasta este o modificare importantă a principiului, care schimbă în întregime concepția despre dreptate .

Este de asemenea necesar ca diferitele funcții cărora le sunt atașate beneficii și servicii specifice să fie deschise tuturor. Atașarea beneficiilor specifice anumitor funcții poate fi, de exemplu, în avantajul comun, în felul în care tocmai l-am definit. Probabil că, procedând astfel, talentele cerute vor fi atrase către aceste funcții și vor fi încurajate să depună cele mai mari eforturi în îndeplinirea lor. Dar orice funcții cu beneficii specifice trebuie să fie obținute în urma unei competiții echilibrate în care concurenții sunt apreciați după merite. Dacă anumite funcții nu ar fi deschise tuturor, atunci cei excluși ar putea simți în mod justificat că sunt tratați nedrept, chiar dacă ar beneficia de pe urma eforturilor mai mari ale celor cărora le-a fost permis să intre în competiție în locul lor. Dacă putem presupune că funcțiile sunt deschise tuturor, atunci nu mai e nevoie decât să analizăm structura practicilor înseși și felul cum ele cooperează într-un sistem. Ar fi o greșeală să ne îndreptăm atenția numai asupra pozițiilor relative, în modificare, ale persoanelor particulare (care poate că ne sunt cunoscute după numele lor) și să cerem ca fiecare schimbare de acest fel, precum orice tranzacție luată ca izolată de altele, să fie dreaptă în sine. Trebuie să judecăm sistemul practicilor, și anume dintr-un punct de vedere general; nimeni nu se poate plânge de acest sistem, atât timp cât nu e pregătit să îl critice de pe poziția unei persoane reprezentative aflate într-

¹Am înlocuit aici exemplul lui Rawls din baseball cu unul mai familiar din fotbal - n. trad.

o anumită funcție.

3

Date fiind aceste principii, am putea încerca să le derivăm din principii a priori ale rațiunii, sau am putea susține că ele pot fi cunoscute prin intuiție. Aceste etape ne sunt destul de familiare și ar putea fi duse la îndeplinire cu un oarecare succes, cel puțin în cazul primului principiu. Totuși de obicei astfel de argumente sunt neconvingătoare, dacă sunt făcute în acest moment. Căci ele par să nu conducă la o înțelegere a fundamentului principiilor dreptății, nici măcar în calitatea lor de principii ale dreptății. De aceea aș vrea să abordez problema principiilor într-o manieră diferită.

Să ne imaginăm o societate de persoane între care există **deja** un anumit sistem de practici bine stabilit. Să presupunem că, în general, persoanele respective își urmăresc, fiecare în parte, interesul propriu; loialitatea lor față de practicile stabilite este în mod normal bazată pe perspectiva avantajului propriu. Nu trebuie să presupunem că, oricare ar fi sensul termenului "persoană", persoanele din acea societate își urmăresc fiecare în parte interesul propriu. Dacă, la nivelul familiei, putem spune că fiecare în parte își urmărește interesul propriu, rămâne încă adevărat faptul că membrii familiilor sunt legați între ei prin sentimente și afecțiuni și că recunosc de bunăvoie că au datorii contrare interesului propriu. La nivelul relațiilor dintre familii, națiuni, biserici etc. faptul că fiecare dintre acestea își urmărește interesul propriu este asociat în mod obișnuit cu loialitatea și cu devotamentul puternic pe care le au față de ele membrii lor individuali. De aceea ne vom forma o concepție mai realistă despre această societate dacă vom considera că ea constă din familii sau alte forme de asociere, care fiecare în parte își urmărește interesul propriu. Apoi, nu e necesar să presupunem că, în toate împrejurările, persoanele își urmăresc fiecare în parte interesul propriu, ci numai că acest lucru se întâmplă în situațiile obișnuite în care ele participă la practicile lor comune.

Să presupunem, de asemenea, că aceste persoane sunt raționale: își cunosc interesele mai mult sau mai puțin precis; sunt capabile să depisteze consecințele probabile ale adoptării unei anumite practici și nu a alteia; sunt capabile să rămână fidele unui mod de a acționa, odată ce s-au hotărât asupra lui; pot rezista tentațiilor care se ivesc și atracției exercitate de câștigurile imediate; iar simpla cunoaștere și percepere a diferenței dintre condiția lor și a altora nu este - în anumite limite precum și ca atare - sursa unei mari nemulțumiri. Numai ultimul punct adaugă ceva definiției obișnuite a raționalității. Cred că această definiție trebuie să admită ideea că un om rațional nu ar fi prea deprimat să știe sau să vadă că alții se află într-o poziție mai bună decât a lui însuși, măcar atâta vreme cât el nu crede că faptul că ei sunt astfel este rezultatul unei nedreptăți sau consecința lăsării lucrurilor să curgă, fără a urma vreun scop comun folositor etc. Ca urmare, chiar dacă aceste persoane ni se par neplăcut de egoiste, cel puțin ele nu cad, într-o oarecare măsură, în greșeala invidiei.

În sfârșit, să presupunem că aceste persoane au, în mare, nevoi și interese similare sau, în varii moduri, complementare, astfel încât cooperarea fructuoasă dintre ele devine posibilă; și să presupunem că ele sunt aproape la fel de puternice și de rezistente încât, în condiții normale, nimeni nu e în stare să-i domine pe ceilalți. Această condiție (ca și celelalte) poate părea prea vagă; dar, ținând cont de concepția despre dreptate la care ne conduce argumentația, nu avem deocamdată nici un motiv s-o facem mai exactă.

Intrucât am admis că aceste persoane se angajează în practici comune, deja stabilite, nu avem cum să presupunem că ele se întrunesc pentru a hotărî în ce fel să instituie aceste practici. Dar ne putem gândi că, din când în când, aceste persoane discută între ele dacă vreuna are vreo nemulțumire referitoare la instituțiile stabilite. Faptul că există asemenea discuții este de la sine înțeles în orice societate normală. Să presupunem deci că persoanele respective au stabilit că vor acționa în felul următor. Mai întâi, ele încearcă să ajungă la principii cu ajutorul cărora să poată judeca nemulțumirile și deci înseși practicile. Procedul lor este să lase fiecare persoană să propună principiile pe baza cărora dorește ca nemulțumirile sale să fie judecate; condiția este ca ea să înțeleagă că, în cazul că sunt mărturisite, și nemulțumirile celorlalți vor fi judecate în mod similar; de asemenea, nici o nemulțumire nu trebuie în nici un fel ridicată până când toată lumea nu va fi de acord, în mare, asupra felului în care trebuie judecate acestea. Apoi, fiecare va accepta că principiile propuse și recunoscute cu o anumită ocazie sunt obligatorii în toate situațiile viitoare. Din acest motiv, fiecare se va dovedi prudent când propune un principiu care, presupunând că va fi acceptat, oferă de asemenea un anumit avantaj în împrejurările de față. Fiecare persoană știe că acest principiu va fi obligatoriu și în împrejurări viitoare, ale căror particularități nu pot fi cunoscute acum, și că atunci se prea poate ca principiul să fie în dezavantajul său. Ideea este că ar trebui să se ceară fiecăruia să-și ia dinainte un angajament ferm, pe care e rezonabil să ne așteptăm că și-l iau și ceilalți, și că nimănui nu trebuie să i se dea ocazia să-și construiască tiparele nemulțumirilor sale legitime astfel încât ele să se potrivească propriei sale condiții particulare, iar apoi să poată renunța la ele când nu mai convin scopului său. Deci fiecare persoană va propune principii generale care își vor dobândi în mare măsură sensul din aplicările lor variate, ale căror caracteristici încă nu se cunosc. Principiile vor exprima condițiile în care, date fiind interesele concurente ale celorlalți, fiecare este cel mai dispus să accepte ca interesele sale să fie limitate în cadrul practicilor,

DREPTATEA CA ECHITATE

presupunând că și interesele celorlalți vor fi limitate în mod asemănător. Putem considera că restricțiile care apar astfel sunt cele asupra cărora s-ar opri o persoană dacă ar trebui să modeleze o practică în cadrul căreia locul pe care l-ar ocupa ea ar fi cel pe care i l-ar atribui dușmanii săi.

Cele două părți principale ale acestei abordări ipotetice au o semnificație precisă. Natura părților și situațiile în care se află ele reflectă împrejurările tipice în care apar problemele ce țin de dreptate. Procedura prin care principiile sunt propuse și recunoscute reprezintă constrângeri analoge celor ce privesc moralitatea, constrângeri cu ajutorul cărora persoanele raționale care își urmăresc fiecare în parte interesele proprii sunt determinate să acționeze în mod rezonabil. Prima parte a abordării pune în lumină faptul că problemele ce țin de dreptate apar atunci când există susțineri concurente asupra modelării unei practici și acolo unde se admite de la bun început că fiecare persoană va insista pe cât posibil asupra a ceea ce consideră că sunt drepturile sale. În mod tipic, în situațiile în care apar probleme ce țin de dreptate, diferite persoane încearcă să impună celorlalți propriile cerințe, între care trebuie însă găsit un echilibru echitabil. Pe de altă parte, așa cum evidențiază cea de-a doua parte, a fi moral implică, cel puțin, a recunoaște că principiile sunt imparțiale, că se aplică atât conduitei proprii, cât și conduitei celorlalți; mai mult, că acele principii pot constrânge sau limita urmărirea propriilor interese. Desigur, mai există și alte aspecte ale faptului de a fi moral: recunoașterea principiilor morale trebuie să fie evidentă din chiar acceptarea lor ca motive de limitare a cerințelor cuiva, din chiar recunoașterea obligației de a oferi o explicație specială sau o scuză atunci când cineva acționează contrar lor, sau din exprimarea rușinii și remușcărilor, precum și a dorinței de a repara greșelile făcute, etc. E suficient să observăm că a fi moral e analog cu a-ți lua un angajament ferm dinainte, deoarece principiile moralității trebuie recunoscute chiar atunci când sunt în dezavantajul tău. Am putea bănui că un om ale cărui judecați morale coincid întotdeauna cu interesele sale nu are nici un fel de moralitate.

Astfel, cele două părți ale abordării de mai sus urmăresc să pună în lumină împrejurările în care apar probleme ce țin de dreptate, precum și constrângerile pe care le impune faptul de a fi moral asupra persoanelor astfel situate. Putem vedea în acest mod cum se realizează acceptarea principiilor dreptății. Într-adevăr, date fiind condiții de felul celor descrise, ar fi firesc ca cele două principii ale dreptății să fie recunoscute. Cum nu e posibil ca cineva să obțină avantaje speciale pentru sine, fiecare poate considera că e rezonabil să recunoască egalitatea ca principiu inițial. Nu există, totuși, nici un motiv ca această poziție să fie privită ca definitivă; căci, dacă există inegalități ce satisfac al doilea principiu, câștigul imediat permis de egalitate poate fi privit ca o investiție bine chibzuită, în scopul unor beneficii ulterioare. Dacă, așa cum e foarte posibil, aceste inegalități funcționează ca niște stimulente pentru a depune eforturi mai mari, atunci membrii acestei societăți le-ar putea considera drept concesiile aduse naturii umane: și ei, ca și noi, ar putea socoti că, la modul ideal, oamenii ar trebui să vrea să fie de folos unul altuia. Dar, pentru că ei își urmăresc, fiecare în parte, interesele proprii, faptul că acceptă inegalitățile înseamnă doar că ei acceptă raporturile care există efectiv între ei și că recunosc motivele care îi îndeamnă să se implice în practicile lor comune. Ei nu sunt în nici un fel îndreptățiți să fie nemulțumiți unul de celălalt. Astfel, atunci când sunt îndeplinite condițiile principiului, nu există nici un motiv pentru care ei nu ar trebui să permită asemenea inegalități. Fiindcă, dacă ar face așa, s-ar dovedi obtuzi, și anume pentru că, de cele mai multe ori, din simplul motiv că știu sau percep că ceilalți se află într-o poziție mai bună, s-ar descuraja. În orice caz, fiecare persoană va insista asupra avantajului propriu și deci asupra avantajului comun, căci nimeni nu dorește să sacrifice nimic pentru ceilalți.

Aceste remarci nu trebuie luate ca o demonstrație riguroasă a faptului că persoanele pe care le concepem și le situăm în poziția presupusă de abordarea noastră ipotetică și cărora li se cere să adopte procedura descrisă se vor opri asupra celor două principii ale dreptății. Pentru a avea o astfel de demonstrație, ar trebui găsit un argument mult mai elaborat și mai formal: anumite detalii sunt încă neacoperite și trebuie eliminate diferite alternative. Argumentul ar trebui, totuși, luat ca o demonstrație, sau ca o schiță a unei demonstrații; căci concluzia pe care caut să o stabilesc este una necesară, vreau adică să o iau ca o teoremă: anume că atunci când mai multe persoane raționale care își urmăresc fiecare în parte propriul interes se confruntă una cu cealaltă în împrejurările tipice pentru dreptate și când - printr-o procedură ce exprimă constrângerile ce țin de faptul de a fi moral - li se cere să recunoască împreună principii prin care să poată fi judecate cerințele lor de modelare a practicilor lor comune, ele se vor opri asupra celor două principii, înțelese ca restricții ce guvernează distribuția drepturilor și datorilor și deci le vor accepta ca limitări reciproce ale drepturilor lor. Această teoremă este cea care dă seama de aceste principii ca principii ale dreptății, și explică cum ajung ele să fie asociate acestui concept moral. În plus, teorema noastră este analogă altor teoreme ce privesc conduita umană din alte ramuri ale gândirii sociale: ea descrie o situație simplificată, în care unor persoane raționale, ce urmăresc anumite scopuri și se raportează una la cealaltă într-un anumit fel, li se cere să acționeze supunându-se anumitor limitări; apoi, dată fiind această situație, se va arăta că ei vor acționa într-un anumit fel. Dacă ele nu acționează astfel, atunci decurge că una sau mai multe dintre presupunerile făcute nu are loc. Abordarea dată mai sus urmărește să stabilească sau să schițeze o teoremă în acest sens; scopul argumentului este de a oferi baza pentru a putea spune că principiile dreptății pot fi privite ca acele principii ce apar atunci când niște persoane raționale, aflate în împrejurări tipice pentru dreptate, sunt constrânse să se comporte moral. [...]

4

În măsura în care considerăm că principiile dreptății apar în maniera descrisă decurge o consecință importantă în ce le privește. Această consecință nu numai că aduce în lumină ideea că dreptatea e o noțiune morală primitivă, prin aceea că apare atunci când conceptul de moralitate este impus agenților ce-și urmăresc, fiecare în parte, interesele proprii și se află în împrejurări similare, dar ea subliniază, de asemenea, că echitatea este un concept fundamental pentru dreptate - un concept care vizează distribuția corectă a bunurilor între diferite persoane care cooperează între ele sau sunt în competiție, de pildă atunci când vorbim despre jocuri echitabile, competiții echitabile sau negocieri echitabile. Problema echității se ridică atunci când mai multe persoane libere, care nu au nici o autoritate una asupra celeilalte, se angajează într-o activitate comună și stabilesc sau recunosc între ele regulile care definesc acea activitate și care determină împărțirea corespunzătoare a beneficiilor și obligațiilor rezultate. E limpede că o practică va fi considerată echitabilă de către părți dacă nimeni nu simte că, participând la aceasta, ea sau oricare alta va obține vreun avantaj de pe urma, sau va fi forțată să cedeze unor cerințe pe care nu le consideră legitime. Aceasta implică faptul că fiecare are o concepție despre ce face să fie rezonabil ca o cerință legitimă să fie admisă atât de ceilalți, cât și de sine. Dacă cineva consideră că principiile dreptății apar în maniera descrisă mai sus, atunci aceste principii definesc realmente o asemenea concepție. Prin urmare, o practică este dreaptă sau echitabilă atunci când satisface principiile pe care, în împrejurări ca cele menționate mai sus, cei care participă la ea le-ar putea propune unul altuia în scopul acceptării mutuale. Persoanele angajate într-o practică dreaptă sau echitabilă se pot înfrunta deschis și își pot susține propriile poziții (dacă acestea par chestionabile) raportându-se la principiile pe care e rezonabil să le accepte fiecare.

Conceptul de echitate devine fundamental pentru dreptate, tocmai prin posibilitatea ca mai multe persoane, care nu au nici o autoritate una asupra celeilalte, să recunoască reciproc principiul. Numai dacă e posibilă o astfel de recunoaștere poate să existe o adevărată comunitate a persoanelor în cadrul practicilor lor comune; altminteri, acele persoane vor considera că relațiile dintre ele sunt bazate, într-o anumită măsură, pe forță. Dacă, în vorbirea obișnuită, echitatea se aplică mai degrabă practicilor în care poți alege dacă să te angajezi sau nu (de exemplu, în jocuri, în afaceri etc.), iar dreptatea - practicilor în care nu există alegere (de exemplu, sclavia) - elementul de necesitate care apare nu face inaplicabilă concepția despre recunoașterea mutuală, deși poate face ca schimbarea instituțiilor nedrepte să fie mai urgentă decât cea a instituțiilor inequitabile. Câci - presupunând că ceilalți se află în împrejurări similare - oricine se poate angaja într-o activitate de formulare și de recunoaștere reciprocă a principiilor; iar a judeca practicile cu ajutorul principiilor la care s-a ajuns astfel înseamnă a le aplica standardul echității.

Mai departe, dacă participanții la o practică acceptă că regulile ei sunt echitabile și deci nu se pot plânge de ea, apare o datorie prima facie (și corespunzător un drept prima facie) a părților una față de cealaltă: datoria ca, atunci când este cazul, să acționeze conform practicii. Când un număr de persoane se angajează într-o practică sau întreprind împreună ceva în conformitate cu anumite reguli, restrângându-și deci libertatea, cei care au acceptat restricțiile atunci când li s-a cerut au dreptul la o acceptare similară din partea celor care au beneficiat de pe urma felului în care au procedat ele. Aceste condiții sunt realizabile în cazul în care se recunoaște în mod corect că o practică este echitabilă, căci atunci toți cei ce vor participa la ea vor beneficia de pe urma ei. Drepturile și datoriile astfel apărute sunt drepturi și datorii speciale, în sensul că depind de acțiuni anterioare întreprinse în mod voluntar - în acest caz, de părțile care s-au angajat într-o practică comună și i-au acceptat în cunoștiință de cauză beneficiile. Totuși, aici nu avem o obligație care presupune o acțiune performativă deliberată, precum o promisiune, un contract sau altceva asemănător. O greșeală nefericită a susținătorilor ideii de contract social este că au presupus că obligația politică necesită o asemenea acțiune, sau cel puțin au folosit un limbaj care sugerează așa ceva. Pentru ca o practică să fie echitabilă e suficient să participi în cunoștiință de cauză la ea și să accepți beneficiile ei. Desigur că această obligație prima facie poate fi încălcată: se poate întâmpla ca, deși ar trebui să urmezi o regulă, alte considerații să justifice faptul că nu o respecti. În general, însă, nimeni nu se poate sustrage acestei obligații dacă susține că o practică nu e dreaptă numai atunci când e cazul să o respecte. Dacă o persoană respinge o practică, atunci, pe cât e posibil, ea ar trebui să declare așa ceva înainte și să evite să participe la ea sau să se bucure de beneficiile ei.

Voi spune că aceasta este o datorie de a te comporta echitabil; dar trebuie să admit că a vorbi în acest fel înseamnă, poate, o extindere a noțiunii de echitate. De obicei, a acționa inequitabil nu înseamnă atât să încalci o regulă anume - chiar dacă infracțiunea e dificil de detectat (de exemplu, când trișezi) - cât să profiți de pe urma lipsurilor sau ambiguităților unei reguli, să te prevezi de împrejurări neașteptate sau speciale care fac imposibilă aplicarea lor, să insiști că regulile trebuie aplicate în avantajul cuiva, când de fapt ele ar trebui suspendate sau, mai general, să acționezi contrar intenției unei practici. Din aceste motive, se vorbește despre un simț al comportamentului echitabil: a acționa echitabil presupune mai mult decât să fi capabil să respecti regulile; se poate spune că ceea ce e echitabil trebuie adeseori să fie simțit sau perceput. Totuși, a include în datoria de a te comporta echitabil și obligația de a acționa conform practicilor comune pe care o au unul față de altul participanții care au acceptat în cunoștiință de

DREPTATEA CA ECHITATE

cauză beneficiile acesteia nu este o extindere nenaturală atunci când se pune această problemă, căci de obicei se consideră că e inechitabil ca cineva să accepte beneficiile unei practici, dar să refuze să-și joace rolul în menținerea ei. Astfel, se poate spune că evazionismul fiscal încalcă datoria de a se comporta echitabil: o persoană acceptă beneficiile guvernării, dar nu vrea să contribuie la constituirea resurselor acesteia; deseori membrii sindicatelor spun că cei care refuză să li se alăture nu sunt echitabili; îi numesc blatiști, persoane care profită de beneficiile pe care le poate aduce sindicalismul - salarii mai mari, ore mai puține, siguranța lucrului etc. - dar refuză să împartă greutățile, de pildă plătind cotizații etc.

Ca noțiune morală de bază, datoria de a te comporta echitabil stă alături de alte datorii prima facie, precum fidelitatea și recunoștința; totuși ea nu trebuie confundată cu ele. E limpede că aceste datorii sunt distincte, precum e evident din chiar definițiile lor. Ca orice datorie morală, și aceea de a te comporta echitabil presupune, în anumite cazuri, restricții ale interesului propriu; uneori, ea impune o conduită pe care un egoist strict rațional nu s-ar putea să o aleagă. Deci, în timp ce dreptatea nu cere nimănui să-și sacrifice interesele în raport cu acea **poziție generală** și acea procedură generală prin care se propun și se recunosc principiile dreptății, se poate deseori întâmpla ca, în situații particulare, apărute ca urmare a angajării într-o practică, datoria ca fiecare să se comporte echitabil, să se intersecteze cu interesele sale, în sensul că i se va cere să renunțe la anumite avantaje pe care i le-ar permite particularitățile împrejurărilor în care se află. Nu e, desigur, nimic surprinzător în așa ceva. Este doar consecința angajamentului ferm pe care se presupune că și l-au luat părțile, sau pe care și l-ar lua în poziția generală, împreună cu faptul că au participat și se bucură de beneficiile unei practici pe care o consideră echitabilă.

Una din formele de conduită prin care participanții la o practică comună exprimă recunoașterea celuilalt ca persoană cu interese și capacități similare constă în acceptarea acestei restricții în cazuri particulare; această acceptare se manifestă prin aceea că acționezi echitabil sau ești doritor să răscumperi pagubele, că te simți jenat etc. atunci când ai ieșit în afara ei. Tot așa cum, dacă nu se dă o altă explicație, criteriul de recunoaștere a existenței suferinței e ajutorul pe care îl dai celui ce suferă, tot așa datoria de a te comporta echitabil este o parte necesară a criteriului de recunoaștere a faptului că celălalt este o persoană cu interese și sentimente similare celor ale tale. O persoană care nu a arătat niciodată, în nici o împrejurare, dorința de a-i ajuta pe cei în suferință dovedește, totodată, că ea nu recunoaște că pe ceilalți îi doare, că nu poate să aibă nici măcar un sentiment de afecțiune sau prietenie pentru cineva; căci cu unele excepții faptul că ai asemenea sentimente înseamnă să vii în ajutorul celorlalți, când aceștia din urma suferă. Recunoașterea faptului că celălalt e o persoană pe care o doare se manifestă prin acțiunea pornită din simpatie; acest răspuns natural, simplu, de compasiune este unul din acele răspunsuri pe care se construiesc diferitele forme de conduită morală.

Tot așa, acceptarea de către participanții la o practică comună a datoriei de a te comporta echitabil este reflectarea, în fiecare persoană, a recunoașterii că aspirațiile și interesele celorlalți pot fi realizate prin activitatea lor comună. Dacă nu se dă o altă explicație, acordul lor asupra datoriei de a se comporta echitabil e o parte necesară a criteriului de recunoaștere reciprocă în calitate de persoane cu interese și capacități similare, cum de altfel se presupune că sunt, prin modul cum sunt concepute relațiile lor în poziția generală. Dacă nu ar fi așa, ei nu ar dovedi nici un fel de recunoaștere reciprocă în calitate de persoane cu interese și capacități similare și desigur, în anumite cazuri (poate ipotetice), ei nu s-ar recunoaște reciproc deloc ca persoane, ci ca obiecte complicate implicate într-o activitate complicată. Pentru a-l recunoaște pe celălalt ca persoană trebuie să îi răspunzi și să acționezi asupra lui în anumite moduri; aceste moduri sunt strâns legate de diferitele datorii prima facie. A admite într-o **anumită** măsură aceste datorii - și deci a fi cât de cât moral - nu e o problemă de alegere sau una de intuire a calităților morale, sau o chestiune de exprimare a sentimentelor și atitudinilor (cele trei interpretări între care oscilează deseori opinia filosofică): pur și simplu înseamnă a stăpâni una din acele forme de conduită prin care se manifestă recunoașterea celorlalți ca persoane.[...]

O consecință a acestei concepții e că, acolo unde ea se aplică, satisfacerea unei cerințe compatibile cu ea nu are nici un fel de valoare morală. O asemenea cerință contravine condițiilor de reciprocitate și comunitate între persoane, iar cel care o solicită - fără a fi însă dispus să o admită când este solicitat de un altul - nu are nici un temei să fie nemulțumit dacă este respins; pe când cel împotriva căreia e susținută poate să fie nemulțumit. Deoarece această cerință nu poate fi admisă în mod reciproc, ea e un mijloc de coerciție; ea poate fi admisă numai dacă o parte are capacitatea să impună celorlalți ceea ce ei nu vor să admită. Dar nu are nici un sens să fim de acord cu anumite cerințe a căror respingere nu ne-ar afecta, preferând în schimb unele cerințe pentru a căror respingere nu am avea ce să obiectăm. Ca urmare, atunci când dăm un verdict asupra caracterului drept al unei practici, nu e destul să ne asigurăm că ea răspunde într-o manieră deplină și cât se poate de eficace dorințelor și intereselor. Căci dacă vreuna dintre acestea ar intra în conflict cu dreptatea, nu ar mai trebui luate în considerație, pentru că satisfacerea lor nu e câtuși de puțin un motiv pentru a avea o practică. Este irelevant, chiar dacă e

adevărat să spui că rezultatul acelei practici constă în cea mai mare satisfacere a dorințelor. În cântărirea meritelor unei practici trebuie să se elimine satisfacerea intereselor ale căror cerințe sunt incompatibile cu principiile dreptății.

5

Până acum, discuția a fost excesiv de abstractă. Chiar dacă acest lucru e, poate, inevitabil, aș vrea ca în continuare să aduc în lumină câteva trăsături ale concepției asupra dreptății ca echitate, prin compararea acestora cu concepția asupra dreptății a utilitarismului clasic, reprezentat de Bentham și Sidgwick. Această concepție asimilează dreptatea cu binefacerea, iar pe aceasta, la rândul ei, cu acea proiectare a instituțiilor care este cea mai eficientă în promovarea bunăstării generale. Dreptatea e un fel de eficiență.

Uneori se spune că această formă de utilitarism nu pune nici o restricție asupra a ceea ce ar putea fi o atribuire dreaptă a drepturilor și datorțiilor, în sensul că pot exista împrejurări care, pe temeuri utilitariste, ar justifica instituții care contrazic puternic simțul nostru obișnuit al dreptății. Dar concepția utilitaristă clasică poate face față acestei obiecții. Pornindu-se de la ideea că fericirea generală poate fi reprezentată de o funcție de utilitate socială, care constă din suma funcțiilor utilităților individuale, cărora li se atașează ponderi egale (acesta fiind sensul maximei că fiecare contează ca unul și nu ca mai mult decât unul), se presupune de obicei că funcțiile individuale de utilități sunt similare în toate privințele esențiale. Se consideră că diferențele dintre indivizi țin de educație și naștere și că nu trebuie luate în considerare. Această presupunere, împreună cu ideea diminuării utilității marginale, are ca rezultat un caz prima facie de egalitate, adică un caz în care, lăsând deoparte efectele indirecte din viitor, avem o egalitate a distribuției veniturilor pe orice perioadă dată de timp. Dar, chiar dacă am considera că utilitarismul impune astfel de restricții asupra funcției de utilitate și chiar dacă am presupune că restricțiile respective au, în practică, aproape același rezultat ca aplicarea principiilor dreptății (și chiar dacă ele n-ar putea apare ca moduri de a exprima aceste principii în limbajul matematicii și psihologiei), ideea fundamentală e foarte diferită de concepția dreptății ca echitate. Mai întâi, faptul că principiile dreptății trebuie acceptate este interpretat ca rezultat contingent al unei decizii administrative de ordin superior. Forma acestei decizii este privită ca similară celei a unui antreprenor care hotărăște să producă o marfă sau alta pentru a obține venitul marginal, sau similară cuiva care distribuie bunuri persoanelor ce au nevoie, în funcție de urgența relativă a cererilor lor. Se consideră că alegerea între practici este făcută pe baza alocării de beneficii și sarcini individuale (acestea sunt măsurate prin valoarea efectivă a utilității lor pe întreaga perioadă a existenței practicii), iar acea alocare este un rezultat al distribuției drepturilor și datorțiilor stabilite printr-o practică.

În plus, nu se presupune că indivizii ce primesc aceste beneficii sunt în vreo relație: fiecare reprezintă o direcție diferită în care pot fi alocate anumite resurse limitate. Valoarea atribuirii resurselor uneia dintre aceste direcții, mai degrabă decât alteia, depinde numai de preferințele și interesele indivizilor ca indivizi. Satisfacerea dorințelor are o valoare care nu depinde de raporturile morale dintre persoane - ca participanți la o activitate comună să zicem - și nici de cerințele pe care ele le ridică una față de cealaltă, în numele acestor interese; această valoare este cea care trebuie luată în considerație de legislatorul (ideal) care ar trebui să ajusteze de la centru regulile sistemului, astfel încât să maximizeze valoarea funcției de utilitate socială.

Admițându-se că deciziile executive sunt luate în mod corect, se socotește că principiile dreptății nu vor fi încălcate de un sistem juridic astfel conceput. În aceasta constă întemeierea și explicația principiilor dreptății; ele exprimă pur și simplu cele mai importante trăsături generale ale instituțiilor sociale în care problemele administrative sunt rezolvate în cel mai bun mod. Într-adevăr, aceste principii au o prioritate specială pentru că, dată fiind natura umană, atât de multe depind de ele; prin aceasta se explică și însușirile particulare ale sentimentelor morale asociate dreptății. Asimilarea dreptății cu o decizie executivă de ordin superior - cu siguranță o concepție incitatoare - este punctul central al utilitarismului clasic; ea scoate de asemenea la lumină profundul lui individualism (într-unul din sensurile acestui cuvânt ambiguu). El privește persoanele ca tot atât de multe direcții separate în care pot fi atribuite beneficiile și sarcinile; iar valoarea satisfacerii sau nesatisfacerii dorințelor nu se consideră că depinde în vreun fel de raporturile morale dintre indivizi sau de tipurile de cerințe pe care ei, urmărindu-și interesele, doresc să și le impună reciproc .

6

Multe decizii sociale au, fără îndoială, o natură administrativă. Cu siguranță că așa stau lucrurile când avem o problemă de utilitate socială, în ceea ce s-ar putea numi sensul ei obișnuit: adică atunci când se pune problema constituirii unor instituții sociale pentru a atinge anumite scopuri comune. În acest caz, se poate presupune fie că beneficiile și însărcinările sunt distribuite imparțial, fie că problema distribuției se pune în mod greșit, ca de exemplu când e vorba de menținerea ordinii și siguranței publice, ori a apărării naționale. Dar, luat ca o modalitate de a înțelege bazele principiilor dreptății, utilitarismul greșește. El

DREPTATEA CA ECHITATE

permite să se argumenteze că, de exemplu, sclavia e nedreaptă pe temeiul că avantajele proprietarului de sclavi ca proprietar de sclavi nu contrabalansează dezavantajele sclavului și societății împovărate de un sistem de muncă relativ ineficient. Or, concepția dreptății ca echitate, aplicată practicii sclavajului (în cadrul căreia există funcțiile de proprietar de sclavi și de sclav), nu ar permite nimănui să ia în considerație în primul rând avantajele proprietarului de sclavi. Deoarece acea funcție nu e conformă unor principii ce pot fi reciproc recunoscute, câștigurile mărite ale proprietarului (presupunând că ele există) nu fac în nici un fel ca nedreptatea acelei practici să fie mai mică. Problema dacă aceste câștiguri depășesc dezavantajele sclavului și societății nici nu poate apărea, deoarece atunci când ne punem problema dacă sclavia e dreaptă aceste câștiguri nu au nici un fel de greutate care ar trebui contrabalansată. Dimpotrivă, dacă se apelează la concepția dreptății ca echitate, sclavia apare **întotdeauna** ca nedreaptă.

Binențeles, nu sugerez absurditatea că reprezentanții utilitarismului clasic aprobă sclavia. Doar resping un tip de argument pe care perspectiva lor le permite să îl folosească pentru a o dezaproba. Concepția după care dreptatea derivă din eficiență implică faptul că a judeca dreptatea unei practici este întotdeauna - cel puțin în principiu - o chestiune care depinde de cântărirea avantajelor și dezavantajelor, fiecare cu valoarea sau lipsa de valoare intrinsecă. Acea valoare constă, de pildă, în satisfacerea intereselor, indiferent dacă aceste interese implică în mod necesar sau nu acceptarea unor principii ce nu pot fi reciproc admise. Utilitarismul nu poate explica nici faptul că sclavia este întotdeauna nedreaptă, nici faptul că ar fi lipsite de orice relevanță afirmațiile unei persoane care ar vrea să susțină acuzația de nedreptate pe care a ridicat-o o altă persoană în cadrul unei dezbateri privind meritele unei practici comune, spunând că, totuși, respectiva practică permite cea mai mare satisfacere a dorințelor. Acuzația de nedreptate nu poate fi respinsă astfel. Or, lucrurile nu ar sta așa dacă dreptatea ar deriva dintr-o eficiență executivă de ordin superior. [...]

John Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no 2 (1958), pp. 164 – 184;
traducere de Cristina Chiva