

POZIȚIA ORIGINARĂ

Ronald Dworkin

Sper că nu este necesar să înfățișez în detaliu celebra idee a lui John Rawls despre poziția originară¹. El imaginează un grup de bărbați și femei care s-au stâns pentru a face un contract social. Până aici avem ceva de felul adunărilor imaginare din teoriile clasice ale contractului social. Cu toate acestea, poziția originară diferă de aceste teorii prin modul în care sunt caracterizate părțile contractante. Părțile contractante sunt femei și bărbați cu gusturi, talente, ambiții și convingeri obișnuite; dar nici unul dintre ei nu-și cunoaște temporar aceste trăsături ale personalității și trebuie să cadă de acord asupra unui contract înainte de a-și recăpăta conștiința de sine.

Rawls încearcă să arate că dacă acești bărbați și femei sunt raționali și acționează doar potrivit propriului interes, atunci ei vor alege două principii ale dreptății. În linii mari, acestea prevăd ca fiecare persoană să aibă cea mai mare libertate politică compatibilă cu o libertate similară pentru toți, și ca inegalitățile de putere, bogăție, venit și alte resurse să existe doar în măsura în care ele sunt în folosul celor mai dezavantajați membri ai societății.

Mulți critici ai lui Rawls nu acceptă ideea că bărbații și femeile din poziția originară ar alege în mod inevitabil aceste două principii. Principiile sunt conservatoare, iar criticii consideră că ele ar fi alese doar de oamenii conservatori prin temperament, dar nu și de cei care prin natura lor sunt mai dispuși să accepte riscuri. Nu cred că această critică este adecvată, dar, cel puțin în această lucrare, voi lăsa deoparte această chestiune. Pe mine mă interesează o altă problemă.

Să presupunem că criticii greșesc și că bărbații și femeile din poziția originară care le vor alege vor considera că cele două principii ale lui Rawls corespund într-adevăr cel mai bine interesului lor. Rawls pare să creadă că acesta este un argument în favoarea ideii că cele două principii sunt un standard al dreptății la care ar trebui supuse instituțiile politice existente. Dar nu este imediat evident de ce ar trebui să fie așa.

Dacă un grup a stabilit printr-un contract ca disputele dintre membrii săi să fie rezolvate într-un anumit mod, existența efectivă a acestui contract ar fi un argument puternic ca, atunci când apar, astfel de dispute să fie rezolvate în acel mod. Contractul ar fi un argument prin el însuși, independent de cât de puternice au fost motivele care îi vor fi determinat pe acei oameni să facă respectivul contract. De exemplu, în mod obișnuit, fiecare parte presupune că un contract pe care-l semnează este în interesul său; chiar dacă cineva a greșit când și-a evaluat interesul, faptul că a făcut contractul este un motiv puternic pentru a respecta totuși învoiala.

Rawls nu susține că există un grup care să fi făcut vreodată un contract social de tipul celui pe care îl descrie. El doar argumentează că, dacă un grup de oameni raționali s-ar afla în poziția originară, ei ar stabili prin contract cele două principii. Contractul său este ipotetic, iar contractele ipotetice nu procură argumente independente în favoarea corectitudinii aplicării prevederilor lor. Un contract ipotetic nu este pur și simplu o formă palidă a unui contract efectiv, el nu este deloc un contract.

Să presupunem că eu particip la un joc; dacă aș fi fost întrebat înaintea jocului, probabil că aș fi acceptat regulile lui de bază. De aici nu rezultă însă că aceste reguli îmi pot fi impuse, în măsura în care nu am consimțit efectiv la ele. Bineînțeles, trebuie să existe anumite motive pentru care le-aș fi acceptat, dacă aș fi fost întrebat dinainte; iar aceste motive ar putea să explice și de ce e corect ca aceste reguli să-mi fie impuse, chiar dacă eu nu le-am acceptat efectiv. Dar consimțământul meu ipotetic nu poate fi un motiv, separat de altele, pentru a mi se impune regulile, așa cum ar fi consimțământul meu efectiv.

Să presupunem că tu și cu mine jucăm poker și ne dăm seama, în mijlocul unei mâini, că lipsește o carte din pachet. Tu propui să abandonăm mâna respectivă, dar eu refuz pentru că sunt sigur că voi câștiga banii. Tu ai putea spune că eu aș fi fost cu siguranță de acord cu acest procedeu dacă am fi discutat dinainte posibilitatea ca pachetul să fie incomplet. Dar aceasta nu înseamnă că eu sunt oarecum obligat, printr-un acord pe care nu mi l-am dat niciodată, să abandonez jocul respectiv.

Mai degrabă folosești mecanismul unui acord ipotetic pentru a demonstra o idee ce ar fi putut fi demonstrată și fără acel mecanism, anume ideea că soluția recomandată este atât de evident corectă și rezonabilă încât doar cineva cu un interes imediat contrar ar putea să nu fie de acord cu ea. Principiul tău argument este că soluția ta este corectă și rezonabilă, iar faptul că eu însumi aș fi ales-o nu adaugă nimic la tăria acestui argument. Iar dacă aș fi în stare să resping argumentul, din pretenția ta că eu aș fi fost de acord nu decurge în plus nimic de combătut sau de justificat.

Mai mult, faptul că în unele situații eu aș fi fost de acord nici măcar nu sugerează un astfel de argument independent. Totul depinde de motivele pentru care tu crezi că eu mi-aș fi dat acordul. Să presupunem că tu susții că eu aș fi fost de acord dacă ai fi adus problema în discuție și ai fi insistat în favoarea soluției tale, pentru că eu doream foarte mult să joc și aș fi preferat să renunț în acel loc decât

să pierd orice șansă de a juca. Dar atunci aş putea admite că aş fi consimțit din acest motiv și apoi aş adăuga că, din fericire, nu ai adus în discuție problema. Faptul că aş fi consimțit dacă ai fi insistat nici nu aduce vreun temei, nici nu sugerează vreunul pentru care ar trebui să consimt efectiv acum. Ceea ce vreau să spun nu este că ar fi incorect din partea ta să-ți impui propunerea ca o condiție a desfășurării jocului; căci, într-adevăr, nu ar fi fost așa. Dacă ți-ai fi formulat propunerea și eu aş fi fost de acord cu ea, acum nu aş mai putea spune că acordul meu a fost în vreun fel anulat sau pus sub semnul întrebării din cauză că a fost obținut sub constrângere. Dar dacă în mod efectiv nu mi-am dat acordul, faptul că mi l-aș fi dat nu înseamnă nimic.

Nu vreau să spun că pentru a decide dacă un act care afectează pe cineva e corect nu este niciodată relevant faptul că el ar fi consimțit dacă ar fi fost întrebat. Dacă, de exemplu, unui medic îi este prezentat un om fără cunoștință și cu hemoragie, s-ar putea să fie important ca el să întrebe dacă acel om, conștient fiind, ar consimți să i se facă transfuzie. Dacă există toate motivele să credem că omul ar consimți, faptul este important pentru justificarea transfuziei, chiar dacă mai târziu, poate datorită unei convertiri religioase, pacientul ar condamna doctorul pentru felul cum a procedat. Dar nu despre astfel de situații este vorba în cazul de față, căci acordul ipotetic al pacientului arată că voința lui tindea spre acea hotărâre în momentul și în circumstanțele în care hotărârea a fost luată. El nu a pierdut nimic întrucât nu a fost consultat la timpul potrivit, pentru că el ar fi fost de acord dacă ar fi fost consultat. Argumentul poziției originare este foarte diferit de acesta. Dacă îl luăm ca argument în favoarea corectitudinii aplicării celor două principii, trebuie să argumentăm și în favoarea ideii că din cauză că un om ar fi fost de acord cu anumite principii dacă ar fi fost întrebat dinainte, este corect să i se aplice acele principii mai târziu, în condiții diferite, când el nu consimte.

Dar acest argument nu este bun. Să presupunem că luni eu nu cunosc valoarea picturii mele; dacă mi-ai fi oferit 100 de dolari pentru ea, aş fi acceptat. Marți am descoperit însă că ea este valoroasă. Miercuri nu poți să susții că ar fi corect ca instanța judecătorească să mă oblige să ți-o vând pentru 100 de dolari. Poate că este norocul meu că nu mi-ai cerut-o luni; și nu există nici o justificare pentru a fi constrâns mai târziu.

De aceea, trebuie să privim argumentul poziției originare așa cum privim argumentul tău de la jocul de poker, anume ca un procedeu de a atrage atenția asupra unui argument independent în favoarea corectitudinii celor două principii - un argument care nu pornește de la premisa falsă că un contract ipotetic are vreo forță (chiar și slabă) de coerciție. Ce alt argument este disponibil? S-ar putea spune că poziția originară arată că cele două principii corespund cel mai bine intereselor fiecărui membru al oricărei comunități politice și că din acest motiv guvernarea potrivit lor este corectă. Este adevărat că dacă s-ar putea arăta că cele două principii sunt în interesul fiecăruia, acesta ar fi un argument puternic în favoarea corectitudinii lor, dar este greu să-mi imaginez cum poate fi folosită poziția originară pentru a arăta acest lucru.

Trebuie să fim atenți să facem o distincție între două sensuri în care se poate spune despre ceva că este în interesul meu. Este în interesul meu **anterior** să pariez pe un cal care are cele mai multe șanse de reușită în condițiile date, chiar dacă acel cal pierde cursa. Este în interesul meu **efectiv** să pariez pe calul care câștigă, chiar dacă, în momentul în care l-am făcut, pariul era prostesc. Dacă poziția originară furnizează un argument în favoarea ideii că este în interesul fiecăruia să accepte cele două principii, mai degrabă decât alte temeuri posibile ale unei constituții, acesta este probabil un argument care folosește ideea de interes anterior și nu efectiv. Nu este în interesul efectiv al fiecăruia să aleagă cele două principii, pentru că atunci când valul de ignoranță se ridică, unii vor descoperi că ar fi fost mai avantajați dacă ar fi fost ales alt principiu, de exemplu principiu utilității medii.

Aprecierea interesului anterior depinde de condițiile în care este făcută o astfel de apreciere și, în particular, de cunoștințele pe care le posedă cel ce o face. S-ar putea să fie în interesul meu anterior să pariez pe un cal la o anumită cotă înainte de semnalul de start, dar nu (cel puțin la aceeași cotă) și după ce acesta s-a împiedicat în timpul primului tur. Deci faptul că o anumită alegere este în interesul meu la un moment dat, în condiții de mare incertitudine, nu este un bun argument pentru a susține că e corect să mi se impună acea alegere mai târziu, în condiții de mai mare cunoaștere. Dar, potrivit acestei interpretări, chiar acest lucru este sugerat de argumentul poziției originare; căci acesta încearcă să justifice folosirea în prezent a celor două principii pornind de la premisa că, în condiții foarte diferite de cele actuale, ar fi în interesul anterior al fiecăruia să cadă de acord asupra lor. Dacă aş cumpăra un bilet prin care pariez pe un cal cu șanse reduse ar putea fi în interesul meu anterior ca înainte de cursă să-ți vând biletul cu preț dublu; de aici nu rezultă că este corect ca tu să-mi iei biletul pentru acea sumă în momentul în care calul este pe punctul de a câștiga!

S-ar putea spune acum că nu am înțeles rostul condițiilor speciale de incertitudine din poziția originară. Părțile nu își cunosc talentele și resursele specifice tocmai pentru a fi împiedicate să negocieze în favoarea unor principii intrinsec incorecte datorită faptului că favorizează anumite colecții de resurse și talente în raport cu altele. Dacă omul aflat în poziția originară nu-și cunoaște interesele specifice, el nu poate negocia în favoarea lor. În acest caz, s-ar putea spune, incertitudinea poziției originare nu anulează

argumentul bazat pe interesul anterior așa cum am sugerat eu, ci doar limitează domeniul în care propriul interes este relevant. Argumentul arată că cele două principii sunt în interesul fiecăruia, odată ce principii evident inechitabile sunt scoase din discuție prin acest procedeu al incertitudinii. Din moment ce singurele cunoștințe pe care bărbații și femeile de astăzi le au în plus față de bărbații și femeile din poziția originală sunt cele pe care nu trebuie să se bazeze în alegerea principiilor, interesul lor anterior (în măsura în care acesta e relevant) este același în ambele cazuri. Or, aceasta înseamnă că poziția originală oferă un bun argument în favoarea aplicării, astăzi, a celor două principii în chestiuni politice.

Dar astfel se confundă, desigur, argumentul lui Rawls cu un alt argument, pe care Rawls ar fi putut să-l dea. Să presupunem că bărbații și femeile lui își cunosc pe de-a-ntregul propriile talente și gusturi, dar trebuie să ajungă la un acord în condiții care exclud, printr-o simplă stipulare, principii evident inechitabile, precum acelea care creează avantaje speciale pentru anumiți indivizi. Dacă Rawls ar putea arăta că, odată ce astfel de principii evident inechitabile ar fi înlăturate, ar fi în interesul fiecăruia să instituie cele două principii ale lui, aceasta ar conta într-adevăr ca argument în favoarea celor două principii. Chestiunea avută în vedere de mine - interesul propriu anterior al oamenilor de astăzi - nu ar mai fi relevantă, pentru că ambele grupuri de oameni ar avea în acest caz aceleași cunoștințe despre ei înșiși și ar fi supuși aceluiași restricții morale de a alege principii evident inechitabile.

Cu toate acestea, argumentul lui Rawls este foarte diferit. Ignoranța în care se află oamenii lui atunci când aleg afectează evaluarea interesului lor propriu și nu constă pur și simplu în fixarea limitelor în cadrul cărora pot fi aplicate aceste evaluări. De exemplu, Rawls presupune că oamenii săi ar alege în mod inevitabil principii conservatoare căci aceasta ar fi singura alegere rațională pe care ar face-o oameni cu interese proprii aflați în condiții de ignoranță. Dar unii oameni reali, conștienți de propriile lor talente, ar putea foarte bine să prefere principii mai puțin conservatoare care le-ar permite să profite de resursele pe care știu că le posedă. De aceea, cel care vede în poziția originală un argument în favoarea principiilor conservatoare este pus în fața următoarei dileme: dacă unele principii mai puțin conservatoare, precum cele care favorizează anumiți indivizi, sunt înlăturate ca evident incorecte, atunci argumentul în favoarea principiilor conservatoare este desăvârșit dintru început, având ca bază doar caracterul evident al corectitudinii sale. În acest caz, nici poziția originală, nici vreo altă considerație privind interesul propriu nu presupunem că joacă explicit vreun rol în argument. Dar dacă principiile mai puțin conservatoare nu pot fi înlăturate dintru început ca evident incorecte, atunci impunerea ignoranței asupra oamenilor lui Rawls, astfel încât ei să prefere principiile mai conservatoare, nu poate fi explicată pur și simplu prin aceea că astfel sunt înlăturate alegerile evident incorecte. Or, din moment ce ea afectează interesul propriu anterior al acestor oameni, argumentul potrivit căruia poziția originală justifică interesul propriu anterior al oamenilor reali este greșit. Bineînțeles, aceeași dilemă poate fi construită pentru fiecare trăsătură a celor două principii.

Recunosc că până în acest punct argumentul pare să ignore o caracteristică distinctivă a metodologiei lui Rawls, pe care el o descrie drept procedeu de căutare al unui "echilibru reflectiv" între convingerile noastre morale obișnuite, nereflective, și unele structuri teoretice care ar putea unifica și justifica aceste convingeri obișnuite¹¹. S-ar putea spune acum că ideea poziției originale joacă în acest echilibru reflectiv un rol pe care l-am omite dacă, așa cum am făcut eu, am continua să căutăm un argument mai direct, care să conducă de la poziția originală la cele două principii ale dreptății.

Într-adevăr, procedeu de echilibru joacă un rol important în argumentul lui Rawls, și merită să îl descriu aici pe scurt. Se presupune că noi, cititorii lui Rawls, avem un simț al dreptății după care ne ghidăm în viața noastră de zi cu zi; potrivit acestuia, anumite aranjamente sau decizii politice particulare, ca de exemplu sclavia, sunt nedrepte. Mai mult, el presupune că fiecare dintre noi este capabil să aranjeze aceste intuiții sau convingeri nemijlocite într-o ordine a certitudinii, unele apărându-ne ca mai sigure decât altele. De exemplu, majoritatea oamenilor consideră că este mult mai nedrept ca statul să execute cetățeni nevinovați de-ai săi, decât să ucidă civili străini nevinovați pe timp de război. Puși în fața unui argument, s-ar putea ca ei să fie dispuși să renunțe la părerea lor despre civilii străini pe timp de război, dar le-ar fi mult mai greu să renunțe la opinia privind executarea cetățenilor nevinovați.

Potrivit procedurii echilibrului reflectiv, sarcina filosofiei morale este aceea de a furniza o structură de principii care să susțină aceste convingeri nemijlocite de care suntem mai mult sau mai puțin siguri. Două sunt obiectivele avute în vedere: în primul rând, această structură de principii trebuie să explice aceste convingeri, punându-le în evidență presupuzițiile; în al doilea rând, ea trebuie să orienteze în cazurile în care fie nu avem deloc convingeri, fie cele pe care le avem sunt lipsite de forță sau sunt contradictorii. De exemplu, în cazul în care nu suntem siguri dacă instituțiile economice care permit o inegalitate economică sunt nedrepte, putem să apelăm la principii care explică convingerile noastre sigure, iar apoi să le aplicăm acestei probleme dificile.

Dar procesul nu este pur și simplu unul de găsire a principiilor care pun în acord părerile noastre mai mult sau mai puțin stabile. Aceste principii trebuie să sprijine, nu numai să explice, părerile noastre, iar aceasta înseamnă că principiile trebuie să ne atragă simțul moral în mod independent. Astfel, s-ar putea întâmpla ca un mănunchi de convingeri morale obișnuite să susțină poziții neacceptabile, de exemplu

atunci când judecățile standard pe care le facem fără să reflectăm servesc menținerii la putere a unui anumite clase sociale. Dar odată ce am înțeles acest lucru, nu înseamnă că principiul egoismului de clasă este justificat; dimpotrivă, astfel judecățile noastre obișnuite vor fi discreditate, cu excepția cazului în care ar putea fi găsit un alt principiu mai onorabil care să se potrivească intuițiilor noastre, caz în care acel principiu, și nu cel al interesului de clasă, ar fi preferat de intuițiile noastre.

S-ar putea să nu putem găsi nici o colecție coerentă de principii care să aibă valoare în sine și care să fundamenteze toate convingerile noastre nemijlocite; într-adevăr, ar fi chiar surprinzător dacă adeseori nu s-ar întâmpla astfel. Iar când așa ceva se întâmplă, trebuie să ajungem la un compromis renunțând la câte ceva din ambele părți. Am putea fi mai îngăduitori, în ceea ce privește părerea noastră inițială despre un principiu acceptabil, chiar dacă nu putem renunța la ea. Am putea, de exemplu, să acceptăm, după un moment de gândire, un principiu care inițial ni se părea neinteresant, să zicem principiul că uneori oamenii trebuie obligați să fie liberi. Am putea accepta acest principiu dacă am fi convinși că nici un principiu mai puțin ferm nu ar putea fundamenta colecția convingerilor politice la care nu putem renunța. Pe de altă parte, trebuie de asemenea să fim gata să modificăm, să ajustăm sau chiar să abandonăm pe de-a-ntregul convingeri nemijlocite care nu se potrivesc cu nici un principiu în acord cu criteriile noastre, fie ele și mai relaxate; în ajustarea acestor convingeri nemijlocite vom folosi părerea noastră inițială despre ceea ce ni se pare mai sigur și ceea ce ni se pare mai puțin sigur, deși în principiu nici o convingere nemijlocită nu poate fi considerată imună la reexaminare sau abandonare, dacă acestea s-ar dovedi necesare. Ne putem aștepta să oscilăm astfel între părerile noastre nemijlocite și structura principiilor explicative astfel încât să modificăm mai întâi într-o parte, apoi în cealaltă, până când ajungem la ceea ce Rawls numește starea de echilibru reflectiv în care suntem mulțumiți, sau atât de mulțumiți pe cât putem spera în mod rezonabil să fim. S-ar putea ca, pentru cei mai mulți, părerile noastre politice obișnuite să fie în această relație de echilibru reflectiv cu cele două principii ale dreptății ale lui Rawls, sau cel puțin să poată fi puse în această relație printr-un proces de ajustare de felul celui pe care l-am descris. Totuși, rămâne neclar cum se potrivește ideea poziției originare cu această structură, sau chiar dacă ea are într-adevăr vreun rol. Poziția originară nu face parte dintre convingerile politice obișnuite pe care le avem și pentru a căror justificare recurgem la echilibrul reflectiv. Rolul ei, dacă există vreunul, nu poate fi decât în procesul justificării: în cadrul teoriei pe care o construim, ea servește punerii în echilibru a convingerilor noastre. Dar dacă cele două principii ale dreptății sunt ele însele în echilibru reflectiv cu convingerile noastre, este neclar de ce, la nivel teoretic, avem nevoie și de poziția originară, alături de cele două principii. Cum poate contribui această idee la crearea unei armonii deja stabilite?

Să considerăm următorul răspuns: una dintre condițiile pe care le impunem unui principiu teoretic, înainte de a-l accepta ca o justificare a convingerilor noastre, este aceea ca persoanele guvernate potrivit lui să-l fi acceptat, cel puțin în anumite condiții, dacă ar fi fost întrebate, sau cel puțin să se poată arăta că principiul este în interesul anterior al fiecăruia dintre ele. În acest caz, poziția originară joacă un rol esențial în procesul justificării prin echilibru. Ea este folosită pentru a arăta că cele două principii corespund acestui standard de acceptabilitate stabilit pentru principiile politice. În același timp, faptul că cele două principii, care corespund într-adevăr acestui criteriu, justifică prin echilibru reflectiv convingerile noastre obișnuite întărește încrederea noastră în acest criteriu și ne încurajează să-l aplicăm altor probleme de filosofie politică și morală.

Totuși, acest răspuns nu susține ideea că poziția originară constituie un argument în favoarea celor două principii; căci el nu face decât să reformuleze ideile pe care le-am discutat și le-am respins. Ideea că principiile sunt acceptabile doar dacă ele ar fi alese de oameni aflați în condițiile particulare ale poziției originare nu face cu siguranță parte din tradiția noastră politică sau din concepțiile noastre morale obișnuite. Bineînțeles, ideea că principiile sunt echitabile dacă ele au fost efectiv alese de acei care sunt guvernați potrivit lor sau dacă se poate cel puțin arăta că sunt în interesul anterior al tuturor, face parte din această tradiție. Dar am văzut deja că procedeul poziției originare nu poate fi folosit pentru a susține nici unul dintre aceste argumente în favoarea aplicării celor două principii în cazul unor chestiuni politice contemporane. Dacă poziția originară joacă într-adevăr vreun rol într-o structură de principii și convingeri aflate în echilibru reflectiv, acesta e datorat probabil unor presupoziii pe care nu le-am identificat încă.

Este timpul să reexaminăm o presupunere pe care am făcut-o mai devreme. Până acum am tratat ideea poziției originare ca și când ea ar fi baza argumentului lui Rawls sau o parte componentă a unui echilibru reflectiv între intuițiile noastre politice și cele două principii ale dreptății. Dar, de fapt, Rawls nu tratează poziția originară în acest mod. El descrie construcția în următoarele cuvinte:

“Am subliniat faptul că această poziție originară este pur ipotetică. Este normal să ne întrebăm de ce trebuie să ne intereseze aceste principii, morale sau nu, din moment ce acest acord nu a fost efectiv. Răspunsul e acesta: condițiile cuprinse în descrierea poziției originare sunt cele pe care de fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, atunci poate că prin reflecție filosofică putem fi convinși să o facem. Pentru fiecare aspect al situației contractuale pot fi găsite justificări. Pe de altă parte, această concepție este de asemenea o noțiune intuitivă, care îndeamnă la o construcție de sine stătătoare, astfel încât conduși de ea să putem defini mai clar punctul de vedere din care putem interpreta cel mai bine relațiile morale. Avem nevoie de o concepție care să ne permită să privim obiectivul nostru din afară: or, tocmai acest lucru îl face noțiunea intuitivă de poziție originară.”ⁱⁱⁱⁱ

Această descriere este luată din prima formulare pe care Rawls o dă poziției originare; ea este amintită și repetată în ultimul paragraf al cărții^{IV}. Evident, ea este de o importanță capitală și sugerează că poziția originară, departe de a fi fundamentul argumentului său sau un procedeu explicativ al tehnicii echilibrului, este unul din produsele majore, de sine stătătoare, ale teoriei luate ca întreg. Importanța sa este reflectată într-un alt pasaj crucial. Rawls descrie teoria sa morală ca un gen de psihologie. El vrea să caracterizeze structura capacității noastre (sau, cel puțin, a unei persoane) de a emite judecăți morale de un anumit tip, anume judecăți despre dreptate. Potrivit lui, condițiile cuprinse în poziția originară sunt principii fundamentale "care generează capacitățile noastre morale și, îndeosebi, simțul dreptății"^V. De aceea, situația originară este o reprezentare schematică a unui proces mental particular al unora cel puțin, și poate al majorității ființelor umane, exact așa cum gramatica de adâncime - ca să luăm o analogie sugerată de el - este o reprezentare schematică a unei alte capacități mentale.

Toate acestea sugerează că poziția originară este o concluzie intermediară, un punct la jumătatea drumului într-o teorie mai adâncă; iar rostul ei este să ofere argumente filosofice în sprijinul supozițiilor acesteia. În următoarea parte a acestei lucrări voi încerca să trasez în mare principalele contururi ale acestei teorii mai de adâncime. Voi distinge trei trăsături ale argumentului de suprafață al cărții - tehnica echilibrului, contractul social și poziția originară însăși - și voi încerca să aflu care dintre principiile sau pozițiile filosofice familiare sunt reprezentate de acestea.

Totuși, trebuie să mai spun un cuvânt despre ideea captivantă, deși imprecisă, a lui Rawls potrivit căreia principiile acestei teorii mai de adâncime sunt constitutive capacității noastre morale. Această idee poate fi înțeleasă la nivele diferite de profunzime. Ea poate însemna, la un prim nivel, că principiile care stau la baza poziției originare ca modalitate de a reflecta asupra dreptății sunt atât de larg acceptate și atât de puțin puse la îndoială în interiorul unei comunități particulare, pentru care este scrisă cartea, încât comunitatea nu ar putea renunța la aceste principii fără să-și schimbe în mod fundamental modul de a raționa și de a discuta despre moralitatea politică. De asemenea, ea poate însemna, la cel mai profund nivel, că aceste principii sunt categorii înnăscute ale moralității, comune tuturor oamenilor, sunt imprimate în structura lor neuronală, astfel că omul nu ar putea nega aceste principii fără să renunțe de tot la puterea de a raționa asupra moralității.

În cele ce urmează voi urma interpretarea cea mai puțin profundă, deși ceea ce voi afirma o susține, cred eu, și pe cea mai profundă. Astfel, voi presupune că există un grup de bărbați și femei care la lectura lui Rawls, își dau seama că poziția originară le apare ca o "noțiune intuitivă" adecvată pentru a reflecta asupra problemelor dreptății; dacă s-ar putea demonstra că părțile aflate în poziția originară ar alege într-adevăr cele două principii pe care le descrie el, acestor bărbați și femei argumentul li s-ar părea convingător. Presupunem, pe baza experienței și a bibliografiei consultate, că acest grup conține un număr foarte mare dintre aceia care reflectează cât de cât asupra dreptății, printre care mă aflu și eu. Vreau să descopăr presuposițiile ascunse care fac ca membri acestui grup să aibă tendința de a proceda astfel, și voi face acest lucru revenind la întrebarea cu care am început: De ce argumentul lui Rawls justifică susținerea sa că cele două principii ale sale sunt principiile dreptății? Răspunsul meu este complex și ne va duce din când în când departe de textul lui dar, cred eu, nu și departe de spiritul său.

A. Echilibrul

Voi începe prin a discuta baza filosofică a tehnicii echilibrului pe care tocmai am descris-o. Va trebui să zăbovesc câteva pagini asupra ei, dar este important să înțelegem care dintre trăsăturile de conținut ale teoriei de adâncime a lui Rawls sunt impuse de metodele lui. Așa cum am spus, această tehnică presupune un fapt cunoscut despre viața noastră morală: acela că noi toți avem anumite convingeri despre dreptate, pe care le susținem pentru că ne par drepte și nu pentru că le-am dedus sau inferat din alte convingeri. Aceasta este, de exemplu, modul în care acceptăm că sclavia este nedreaptă și că procesele juridice obișnuite sunt drepte.

Unii filosofi consideră că tipurile diferite de convingeri sunt percepții directe ale unor fapte morale independente și obiective. După alții, ele sunt simple preferințe subiective, cu nimic diferite de gusturile obișnuite, dar îmbrăcate în limbajul dreptății pentru a arăta cât de importante ni se par ele nouă. Oricum, atunci când discutăm cu noi înșine sau unii cu alții despre dreptate, în mare folosim aceste credințe uzuale - pe care le numim "intuiții" sau "convingeri" - în felul în care sugerează tehnica echilibrului a lui Rawls. Testăm teorii generale despre dreptate opunându-le propriilor noastre intuiții și încercăm să-i punem în dificultate pe cei ce nu sunt de acord cu noi, arătându-le cum propriile lor intuiții le contrazic teoriile.

Să presupunem că încercăm să justificăm acest proces adoptând o poziție filosofică asupra legăturii dintre teoria și intuiția morală. Tehnica echilibrului presupune ceea ce am putea numi o teorie coerentistă a moralității^{VI}. Dar avem de ales între două modele generale care definesc coerența și care explică de ce este aceasta necesară, iar această alegere este semnificativă și are consecințe pentru filosofia noastră morală. Mai întâi voi descrie aceste două modele, iar apoi voi argumenta că tehnica echilibrului este

semnificativă doar pentru unul dintre ele.

Voi spune că primul model este "natural". Acest model presupune o poziție filosofică care poate fi rezumată astfel: teoriile dreptății, cum ar fi cele două principii ale lui Rawls, descriu o realitate morală obiectivă, adică ele nu sunt create de oameni sau societăți, ci mai degrabă sunt descoperite, la fel cum sunt descoperite legile fizicii. Principalul instrument al acestei descoperiri este o facultate morală pe care o posedă cel puțin câțiva oameni și care în situații particulare dă naștere unor intuiții concrete în problemele de moralitate politică, de exemplu intuiția că sclavia este greșită. Aceste intuiții sunt indicii ale naturii și existenței unor principii morale fundamentale mai abstracte, așa cum observațiile fizice sunt indicii ale existenței și naturii legilor fundamentale ale fizicii. Reflecția morală sau filosofică este un proces de reconstituire a principiilor fundamentale prin dispunerea opiniilor efective concrete în ordinea lor corectă, așa cum un biolog reconstruiește forma întregului animal din fragmentele de oase pe care le-a găsit.

Al doilea model este destul de diferit. El nu tratează intuițiile privitoare la dreptate ca indicii ale existenței unor principii independente, ci mai degrabă ca trăsături stipulate ale unei teorii generale ce urmează să fie construită, tot așa cum un sculptor s-ar apuca să facă o statuie reprezentând animalul căruia i se potrivesc cel mai bine oasele pe care din întâmplare le-a găsit laolaltă într-o grămadă. Acest model "constructiv" nu presupune, precum cel natural, că principiile dreptății au într-un fel o existență fixă, obiectivă, astfel că descrierea acestor principii ar trebui să fie adevărată sau falsă într-un mod standard. El nu presupune că animalul căruia i se potrivesc oasele există într-adevăr. Presupuziția lui este diferită și într-un fel mai complexă: anume, că bărbații și femeile au responsabilitatea de a-și corela opiniile particulare pe baza cărora acționează într-un program coerent de acțiune, sau cel puțin că oficialitățile care-și exercită puterea asupra celorlalți oameni au acest gen de responsabilitate.

Acest al doilea model - cel constructiv - nu este necunoscut avocaților. El este analog unui model decizie în dreptul cutumiar. Să presupunem că un judecător este pus în fața unei spețe noi, de exemplu una care vizează un drept legal la privatitate pe care tribunalul nu l-a mai recunoscut până atunci^{vii}. El trebuie să examineze acele precedente care îi par în vreun fel relevante, pentru a vedea dacă vreunul din principiile care, am putea spune, se "regăsesc" în aceste precedente se aplică și dreptului la privatitate revendicat. Am putea considera că acest judecător se află în poziția unui om care pornește de la intuiții morale și ajunge la o teorie morală generală. Precedentele particulare sunt analoge intuițiilor; judecătorul încearcă să ajungă la un acord între aceste precedente și o colecție de principii care le-ar putea justifica și ar putea, de asemenea, justifica alte decizii în afară de cea în cauză. Însă el nu presupune că precedentele sunt licăriri ale unei realități morale și de aceea indicii ale unor principii obiective pe care în final el le va scoate la lumină. El nu consideră că principiile se "regăsesc" în acest sens în precedente. Dimpotrivă, în spiritul modelului constructiv, el acceptă aceste precedente ca instanțe particulare ale unui principiu pe care, dintr-un simț al responsabilității pentru consistență cu ceea ce a avut loc înainte, trebuie să îl construiască.

Vreau să subliniez importanța diferenței dintre cele două modele. Să presupunem că o persoană oficială susține, cu justificată convingere, unele intuiții care nu pot fi conciliate cu celelalte intuiții ale sale, oricare ar fi colecția de principii la care ar putea să apeleze. De exemplu, poate crede că este nedrept să pedepsești la fel de aspru o încercare de crimă și o crimă, și totuși să fie incapabil să concilieze această poziție cu părerea sa că vinovăția unui om este evaluată corect luând în considerare doar ceea ce acesta a intenționat, și nu ceea ce s-a întâmplat efectiv. Sau, poate că el crede că o minoritate rasială particulară are ca atare dreptul la protecție specială, dar să fie incapabil să-și concilieze acest punct de vedere cu acela că este în sine incorect să diferențieze între indivizi pe motive de rasă. Când o persoană oficială este în această poziție, cele două modele îi dau sfaturi diferite.

Modelul natural vine în sprijinul tacticii de a se conforma intuiției stingheritoare și de a nu lua în seamă aparenta contradicție, în speranța că, deși nu a fost descoperită, de fapt există o colecție mai sofisticată de principii care permite concilierea acelei intuiții cu celelalte. Potrivit acestui model, persoana oficială este în situația astronomului care posedă date observaționale clare pe care îi este imposibil deocamdată să le pună împreună în mod coerent, de exemplu într-o teorie a originii sistemului solar. El continuă să accepte și să folosească datele sale observaționale, punându-și speranța în ideea că există o explicație a acestora ce le face coerente, deși aceasta nu a fost și, din ceea ce știe el, poate nu va fi niciodată descoperită de oameni.

Modelul natural vine în sprijinul acestei tactici pentru că se bazează pe o poziție filosofică prin care este încurajată analogia dintre intuițiile morale și datele observaționale. Cu această presupuziție, este perfect rezonabil să presupunem că observațiile directe, rezultat al unei facultăți morale, au depășit puterile explicative ale celor ce observă. De asemenea, se poate presupune că, în ciuda acestui eșec, există de fapt o explicație corectă și că aceasta se bazează pe principii ale moralității. Dacă observațiile directe sunt corecte, atunci trebuie să existe o explicație a faptului că au fost observate în universul moral, după cum trebuie să existe o explicație a faptului că în universul fizic au fost făcute anumite observații.

Modelul constructiv nu vine însă în sprijinul tacticii de a nu lua în seamă aparenta inconsistență, în

speranța că trebuie să existe principii conciliatoare. Din contră, el cere ca deciziile luate în numele dreptății să nu depășească niciodată capacitatea unei persoane oficiale de a justifica aceste decizii printr-o teorie a dreptății, chiar atunci când o astfel de teorie îi compromite unele intuiții. El cere ca noi să acționăm mai degrabă pe baza unui principiu decât conduși de speranță. Motorul său este o doctrină a responsabilității care cere oamenilor să-și integreze intuițiile și, când este necesar, chiar să supună unele dintre ele acestei responsabilități. El presupune că, în cazul oricărei concepții asupra dreptății, este esențial să se probeze cu claritate consistența acesteia, iar susținerile făcute să corespundă unui program care poate fi făcut public și urmat până când este schimbat. Dacă urmează acest model, o persoană oficială, aflată în situația pe care am descris-o, trebuie să renunțe la poziția sa aparent inconsecventă, chiar dacă speră că într-o bună zi, prin reflecție, va elabora principii mai bune care îi vor permite să nu renunțe la niciuna din convingerile sale inițiale⁸.

Modelul constructiv nu implică scepticismul sau relativismul. Dimpotrivă, el presupune că bărbații și femeile care raționează potrivit lui sunt sinceri în susținerea convingerilor lor și că această sinceritate îi va conduce până la criticarea ca nedrepte a actelor sau sistemelor politice care se abat de la cele mai profunde dintre acestea. Modelul nu neagă, nici nu afirmă, statutul obiectiv al nici uneia dintre aceste convingeri; de aceea, el este consistent cu ontologia morală pe care o presupune modelul natural, deși ca model de gândire aceasta nu îi este necesară.

Acea ontologie nu îi este necesară pentru că premisele pe care se bazează sunt independente de ea. Modelul natural accentuează asupra păstrării consistenței cu convingerile morale: el pornește de la supoziția că intuițiile morale sunt observații exacte, iar cerința consistenței decurge din această supoziție. Modelul constructiv accentuează asupra păstrării consistenței cu convingerile morale ca o condiție independentă; nu decurge din supoziția că aceste convingeri sunt redări exacte, ci dintr-o altă supoziție - anume că este incorect ca persoanele oficiale să acționeze altfel decât pe baza unei teorii publice generale care îi va constrânge să mențină consistența, presupunând că există criterii public admise de a testa, dezbate sau preciza ce fac ei și care nu le va permite să recurgă la intuiții care, în cazuri particulare ar putea masca prejudecăți sau interesul personal. Modelul constructiv accentuează asupra păstrării consistenței din motive independente de moralitatea politică; el ia ca date convingerile susținute cu sinceritate, și încearcă să impună condiții acțiunilor pe care aceste intuiții am putea spune că le autorizează. Dacă moralitatea, în ambele sensuri în care le-am distins, s-ar constitui pe baza modelului constructiv, atunci motive independente ale moralității politice ar fi în centrul teoriilor noastre politice.

Cele două modele reprezintă, așadar, puncte de vedere diferite, din care ar putea fi dezvoltate teorii ale dreptății. Am putea spune că modelul natural privește intuițiile din punctul de vedere personal al individului care le susține și care le ia ca observații de sine stătătoare ale realității morale. Modelul constructiv privește aceste intuiții dintr-un punct de vedere mai public; este un model pe care cineva l-ar putea propune pentru guvernarea unei comunități în care fiecare membru are convingeri ferme care diferă, deși nu prea mult, de convingerile celorlalți.

În acest sens, modelul constructiv este atrăgător și pentru un alt motiv. Acesta se potrivește analizelor de grup ale chestiunilor privitoare la dreptate, adică dezvoltării unei teorii despre care se poate spune că este teoria unei comunități mai degrabă decât a unor indivizi particulari; or, aceasta este importantă, de exemplu, în luarea hotărârilor de către un tribunal. Colecția convingerilor inițiale care urmează să fie evaluate poate fi mărită sau micșorată, până se atinge un acord între intuițiile membrilor unui grup mai mare sau mai mic; după cum e cazul în fiecare situație particulară, acest acord se poate realiza fie prin includerea convingerilor tuturor membrilor acestuia, fie prin excluderea celor ce nu sunt susținute de toți. În modelul natural, un atare proces ar fi sinucigaș, căci fiecare individ ar crede fie că au fost luate în considerare observații false, fie că unele observații exacte au fost trecute cu vederea și deci că felul în care au fost deduse principiile morale obiective nu este valid. Dar în modelul constructiv aceasta nu ar fi o obiecție valabilă; dimpotrivă, dacă ar fi aplicat, el ar fi adecvat pentru identificarea acelei imagini a dreptății care este în cel mai bun acord cu convingerile generale ale comunității, fără a pretinde însă că descrie un univers moral obiectiv.

Care dintre aceste două modele pledează mai bine în favoarea tehnicii echilibrului? Unii comentatori par a presupune că această tehnică îl leagă pe Rawls de modelul natural⁹. Dar apropierea dintre acel model și tehnica echilibrului este doar de suprafață: când cercetăm mai profund, ne dăm seama că ele sunt incompatibile. În primul rând, modelul natural nu poate explica o trăsătură caracteristică a tehnicii echilibrului. El explică de ce teoria noastră a dreptății trebuie să fie în acord cu intuițiile noastre despre dreptate, dar nu explică și de ce suntem îndreptățiți să modificăm aceste intuiții pentru a face acordul mai sigur.

Noțiunea de echilibru a lui Rawls, așa cum am spus mai sus, este un proces în dublu sens; oscilăm între a face modificări pentru a ne adecva la teorie și a face modificări pentru a ne adecva la convingeri, până când obținem cel mai bun acord posibil. Dacă, de exemplu altă teorie a dreptății decât una pur utilitaristă ar ține seamă de convingerile mele cele mai ferme, aș avea motiv, în interiorul tehnicii, de a renunța la intuiția mea că sclavia este greșită chiar dacă ea produce utilitate. Dar, în modelul natural,

aceasta ar însemna pur și simplu să modific datele disponibile; aș proceda ca un cercetător al naturii care ar șterge urmele lăsate de etichetele unui animal, care i-ar îngreuna efortul de a descrie acel animal, sau ca un astronom care ar lăsa deoparte observațiile incompatibile cu teoria lui.

Trebuie să fim atenți să nu pierdem din vedere acest lucru, bazându-ne pe o denaturare a științei. Afirmatia că și oamenii de știință ajustează datele disponibile pentru a obține o colecție omogenă de principii explicative este un loc comun; chiar Rawls a făcut această comparație¹⁰. Dar, chiar dacă această afirmație este cât de cât adevărată, procedeele oamenilor de știință sunt foarte diferite de acelea recomandate de tehnica echilibrului. Să luăm un exemplu familiar, anume iluziile optice sau halucinațiile. Este perfect adevărat că omul de știință care vede apă în deșert nu spune că iazul era într-adevăr acolo înainte de a ajunge la el, și deci că fizica trebuie revizuită pentru a explica felul cum a dispărut apa; dimpotrivă, el folosește aparenta dispariție ca dovadă a unei iluzii, deci că, în contra observației sale, acolo nu a existat niciodată un pic de apă.

Bineînțeles, omul de știință nu se poate opri aici. El nu poate elimina mirajele dacă nu adaugă la legile fizicii unele legi ale opticii care să le explice. Se poate spune că, într-un sens, el are de făcut o alegere între mai multe explicații alternative pentru observațiile sale luate toate laolaltă. De pildă, el poate avea de ales între a trata mirajele ca obiecte fizice de un tip special și a modifica apoi legile fizicii pentru a admite existența acestui tip de obiecte care dispar, ori a trata mirajele ca iluzii optice și a dezvolta apoi legi ale opticii pentru a explica astfel de iluzii. El se află în fața unei alegeri în sensul că experiența sa nu-l forțează în mod absolut să opteze pentru vreuna dintre aceste explicații; într-adevăr, și cea dintâi este o alegere posibilă, deși ar reclama o revizuire pe scară mare atât a fizicii cât și simțului comun.

Eu cred că acest lucru e avut în vedere de filosofi precum Quine, care presupun că teoriile și conceptele noastre înfruntă experiența ca un întreg și că, în fața unei experiențe recalcitrante sau surprinzătoare, am putea reacționa făcând diverse revizui, în diferite locuri, ale structurilor noastre teoretice¹¹. Indiferent dacă aceasta este o imagine fidelă a gândirii științifice, ea nu descrie procedeul echilibrului. Într-adevăr, acest procedeu nu are ca scop să arate pur și simplu că același fenomen poate fi explicat apelând la structuri alternative de principii, ci altceva: că pentru a ne folosi mai bine de o anumită teorie, anumite fenomene, precum convingerile morale, pot fi pur și simplu ignorate.

E adevărat că Rawls descrie uneori acest procedeu într-un mod mai simplist. El sugerează că dacă teoriile dreptății pe care le propune nu dau seamă de unele intuiții particulare, acest fapt ar trebui să ne avertizeze că e nevoie să căutăm din nou să vedem dacă într-adevăr le susținem¹². Dacă, de exemplu, convingerile mele se bazează pe un principiu utilitarist, dar eu simt că sclavia este nedreaptă chiar dacă ar mări utilitatea, atunci ar trebui să reflectez din nou asupra sclaviei, mai calm; de data aceasta, intuițiile mele ar putea să fie altele și consistente cu acel principiu. În acest caz inconsistența inițială este folosită ca un prilej pentru a reexamina intuiția, iar nu ca un temei pentru a o abandona.

Dar, nu e obligatoriu să se întâmple așa ceva. Aș putea să continui să admit intuiția anterioară, indiferent cât de tare m-am împotrivit ei. În acest caz, procedeul mă autorizează totuși să o dau la o parte pentru a obține armonia echilibrului. Însă dacă o dau la o parte eu nu ofer o abordare alternativă a faptelor, ci pur și simplu nu le iau în considerare. Altcineva, cu intuiții diferite, ar putea spune că ale mele sunt deformatе, poate datorită unor experiențe din copilărie sau poate pentru că eu nu am destulă imaginație să mă gândesc la cazuri ipotetice în care sclavia, de fapt, ar mări utilitatea. Cu alte cuvinte, el ar putea spune că sensibilitatea mea nu funcționează bine în acest caz, deci că intuițiile mele nu sunt percepții veritabile ale realității morale și că ele pot fi date la o parte tot așa cum facem cu informațiile eronate provenite de la un om care nu distinge culorile.

Dar eu nu pot accepta că această explicație se poate aplica și convingerilor mele problematice, atât timp cât eu susțin aceste convingeri și, în privința calității lor morale, ele îmi par întemeiate și de nedeosebit de celelalte convingeri ale mele. Situația mea este diferită de cea a omului care nu distinge culorile: acesta trebuie doar să înțeleagă că percepțiile celorlalți diferă de ale lui. Însă dacă eu cred că intuițiile mele dau informații directe despre o realitate morală, nu voi accepta că o anumită intuiție este falsă până când nu voi ajunge eu însumi să simt sau să percep că este falsă. Simplul fapt că ceilalți nu sunt de acord cu mine (dacă într-adevăr nu sunt) poate fi un prilej să-mi reexaminez intuiția; dar dacă și după aceasta convingerile mele rămân neschimbate, faptul că ceilalți le pot explica altfel nu poate fi un motiv să le abandonez și să nu le mențin, în speranța că de fapt ele ar putea fi reconciliate cu celelalte convingeri ale mele.

Așadar modelul natural nu oferă o explicație satisfăcătoare a faptului că echilibrul se realizează printr-o mișcare în dublu sens. Dar chiar și dacă ar oferi o astfel de explicație, el ar lăsa neexplicate alte trăsături ale acestei tehnici; de exemplu, ar lăsa neexplicat faptul că, cel puțin la Rawls, consecințele acestei tehnici sunt în mod necesar și profund practice. Bărbații și femeile rawlsieni aflați în poziția originară încearcă să găsească principii pe care ei și succesorii lor le vor considera ușor de înțeles, de făcut publice și de respectat; principii care din alte puncte de vedere sunt atrăgătoare vor fi respinse sau modificate pe motiv că sunt prea complexe sau nu pot fi transpuse în practică. Dar principiile dreptății alese în acest spirit țin cont de aceste dificultăți și sunt contingente în sensul că se vor schimba o dată cu

schimbările în situația generală și în educația oamenilor. Or, faptul acesta pare în contradicție cel puțin cu spiritul modelului natural, potrivit căruia principiile dreptății sunt trăsături eterne ale unei realități morale independente, cu care bărbații și femeile imperfecte trebuie să încerce să se pună de acord atât cât pot de bine.

Mai mult, tehnica echilibrului vizează producerea unor principii care, în cel puțin două sensuri, sunt relative. În primul rând, ea urmărește alegerea celei mai bune teorii a dreptății dintr-o listă de teorii alternative care trebuie nu numai să fie finită, dar și suficient de scurtă pentru a face posibile comparațiile dintre ele. Limitarea aceasta este importantă, Rawls chiar spune că nu se îndoiește că o listă inițială de teorii posibile mult mai largă decât cea pe care a luat-o el în considerare ar putea conține o teorie a dreptății mai bună decât cele două principii ale sale¹³. În al doilea rând, rezultatele la care conduce tehnica echilibrului sunt relative la domeniul în care cei ce fac împreună experimentele speculative cerute de aceasta vor conveni și induce un acord. Așa cum spune Rawls, tehnica urmărește să concilieze între oameni care au păreri diferite, aducându-i pe un teren comun¹⁴. Se admite, de aceea, că testul va duce la rezultate diferite pentru grupuri diferite și pentru același grup în momente diferite, după cum se modifică intuițiile admise în comun.

Dacă tehnica echilibrului ar fi folosită în modelul natural, forța concluziilor ei ar fi grav compromisă de ambele forme de relativism. Dacă, de exemplu, argumentul echilibrului în favoarea celor două principii ale lui Rawls dovedește doar că ele sunt preferabile oricăror altor principii de pe lista restrânsă și dacă Rawls însuși acceptă că cercetări ulterioare vor putea produce o teorie mai bună, atunci avem foarte puține motive să presupunem că aceste două principii descriu în mod fidel realitatea morală. În modelul natural este greu de înțeles de ce ele ar avea o cât de mică forță de a se impune.

Într-adevăr, argumentul nu dă temeiuri foarte bune nici măcar pentru a presupune că cele două principii descriu mai bine realitatea morală decât alte teorii de pe lista scurtă. Să zicem că ni se cere să alegem dintre cinci teorii ale dreptății pe cea care unifică cel mai bine convingerile noastre în echilibru reflectiv și că dintre acestea am alege-o pe a cincea. Dar să presupunem că există și o a șasea teorie pe care am fi ales-o dacă ar fi apărut pe listă. Această a șasea teorie ar putea fi mai apropiată, de exemplu, de prima teorie de pe lista noastră originală decât de a cincea, cel puțin în următorul sens: pe termen lung, o societate organizată potrivit primeia va decide în mai multe cazuri precum ar face o societate organizată potrivit celei de-a șasea teorii decât o societate organizată potrivit celei de-a cincea.

Să presupunem, de exemplu, că lista noastră originală include ca teorii posibile ale dreptății utilitarismul clasic și cele două principii ale lui Rawls, dar nu și utilitarismul median. Am putea să respingem utilitarismul clasic pe motiv că e puțin acceptabil, plăcerea trebuie produsă ca scop în sine, fără vreo legătură cu creșterea bunăstării (diferitelor) ființelor umane sau a altor animale; astfel, ar rămâne să alegem cele două principii ale lui Rawls drept cea mai bună teorie disponibilă. Cu toate acestea, dacă ar fi fost pe listă, ar fi fost posibil să alegem utilitarismul median ca superior celor două principii, căci el nu presupune că orice creștere în cantitatea totală de plăcere este bună. Dar utilitarismul clasic, pe care l-am respins, este probabil mai aproape de utilitarismul median pe care l-am fi ales dacă am fi putut, decât sunt cele două principii pe care le-am ales.

El "este probabil mai aproape" în sensul definit mai sus pentru că ar duce la mai multe dintre deciziile particulare pe care le-ar reclama utilitarismul median și astfel ar fi o descriere mai bună decât cele două principii a realității morale ultime. Bineînțeles, s-ar putea ca și utilitarismul median să fie respins dacă am avea lista chiar mai largă, iar alegerea pe care ar trebui s-o facem atunci ar putea sugera că un alt membru al listei originare a fost mai bun atât decât utilitarismul clasic, cât și decât cele două principii.

Din motivele pe care le-am formulat deja, cel de-al doilea tip de relativism discreditează modelul natural la fel de mult ca și primul. Dacă tehnica echilibrului este folosită de o singură persoană, iar intuițiile luate în considerare sunt doar ale sale și anume toate intuițiile sale, atunci este posibil ca rezultatele la care se ajunge să aibă autoritate pentru el. Alte persoane, ale căror intuiții diferă, nu vor putea accepta concluziile lui, cel puțin nu în totalitate; dar în ceea ce-l privește el poate să o facă. Însă dacă tehnica este folosită într-un mod mai public, de exemplu apelând la intuițiile comune membrilor unui grup, atunci nimeni nu va putea accepta rezultatele obținute ca având autoritate asupra sa, tot așa cum nimeni nu poate accepta ca având autoritate asupra sa un rezultat științific obținut fără a lua în considerare faptele pe care el le consideră cel puțin la fel de pertinente ca și cele folosite.

Modelul natural se dovedește prin urmare un temei nesatisfăcător pentru tehnica echilibrului. Dar toate dificultățile menționate cad dacă admitem că tehnica este în serviciul modelului constructiv. În interiorul acestui model, avem motive să respingem chiar și o convingere puternică, însă care nu poate fi pusă de acord cu alte convingeri apelând la o colecție coerentă și plauzibilă de principii; convingerea respectivă nu este respinsă ca falsă, ci pur și simplu ca inacceptabilă în interiorul unui program care întrunește cerințele modelului. De asemenea nici una din cele două relativizări ale tehnicii nu creează dificultăți modelului constructiv. Modelul nu este pus în dificultate de posibilitatea ca o teorie neluată în discuție să fie superioară celei alese. El cere - din motive de coerență care presupun, precum modelul natural, că teoria aleasă este adevărată - ca persoanele oficiale sau cetățenii să acționeze potrivit celui

mai bun program pe care îl pot imagina. Apoi, el nu subminează o teorie particulară produsă de un alt grup sau o altă societate, cu o cultură și o experiență diferite. Este posibil ca el să pună la îndoială faptul că vreun grup are dreptul să-și considere intuițiile morale ca obiective sau transcendente în vreun sens, dar nu poate pune la îndoială faptul că o societate particulară, care consideră realmente că unele convingeri sunt altfel, trebuie, din acest motiv, să le urmeze într-un mod ferm. Voi admite așadar, cel puțin cu titlul de ipoteză, că metodologia lui Rawls presupune modelul constructiv de a raționa pornind de la convingeri particulare și ajungând la teorii generale ale dreptății și voi folosi această supoziție în încercarea mea de a evidenția celelalte postulate ale teoriei morale care stau la baza teoriei sale a dreptății.

B. Contractul

Am ajuns, deci, la a doua din cele trei trăsături ale metodologiei lui Rawls pe care vreau să le discut, anume la utilizarea pe care o dă el vechii idei a contractului social. Ca și Rawls, eu fac o distincție între ideea generală că un contract imaginar este un procedeu adecvat pentru a reflecta asupra dreptății și trăsăturile mai specifice ale poziției originare, care este o aplicație specifică a acelei idei generale. Rawls crede că toate teoriile care au la bază o formă oarecare de contract social ipotetic au legătură între ele și laolaltă se disting de teoriile care nu pot fi concepute astfel; de exemplu, el presupune că utilitarismul median, care poate fi conceput ca rezultat al unei interpretări specifice a contractului social, este mai stâns legat de propria sa teorie decât de utilitarismul clasic, care nu poate fi în nici un fel interpretat ca rezultat al vreunui contract social¹⁵. În secțiunea următoare voi discuta fundamentul poziției originare; în aceasta vreau să discut fundamentul ideii mai generale de contract.

Potrivit lui Rawls, contractul este un argument puternic în favoarea principiilor sale, pentru că acesta cuprinde principii filosofice pe care le acceptăm sau le-am accepta dacă am fi reflectat asupra lor. Noi vrem să aflăm care sunt aceste principii, și este posibil să punem problema în felul acesta. Cele două principii alcătuiesc o teorie a dreptății care este construită pornind de la ipoteza unui contract. Dar, din motivele pe care le-am descris în prima parte a acestui articol, nu e înțelept să considerăm contractul ca premisă sau ca postulat fundamental al acestei teorii. El trebuie conceput ca un fel de punct de mijloc într-un argument mai mare - care și el e rezultatul unei teorii politice mai profunde care pledează în favoarea celor două principii mai degrabă prin intermediul contractului decât pornind de la acesta. De aceea, trebuie să încercăm să identificăm caracteristicile unei teorii mai profunde care ar recomanda ca motor al dreptății procedeu contractului mai degrabă decât alte procedee teoretice pe care le menționează Rawls, cum ar fi procedeu spectatorului imparțial¹⁶.

Cred că vom găsi răspunsul dacă ne bazăm pe, și rafinăm, cunoscuta distincție pe care o fac filosofii între două tipuri de teorii morale, pe care le numesc teorii teleologice și teorii deontologice¹⁷. Voi argumenta că orice teorie mai profundă care justifică utilizarea rawlsiană a contractului trebuie să fie o variantă a teoriei deontologice care ia atât de în serios ideea de drepturi încât le face fundamentale în moralitatea politică. Voi încerca să arăt că o astfel de teorie e de alt tip decât alte teorii politice și de ce numai o astfel de teorie ar putea da contractului rolul și importanța pe care le-o dă Rawls.

Pentru început trebuie să explic însă cum voi folosi câțiva termeni familiari. (1) Voi spune că o stare de lucruri este un **scop** în cadrul unei teorii politice dacă, în acea teorie, respectiva stare de lucruri favorizează acțiunile politice care o promovează sau păstrează și defavorizează acțiunile care o împiedică sau o pun în primejdie. Scopurile pot fi mai mult sau mai puțin specifice, ca de pildă ocuparea totală a forței de muncă ori respectul pentru autoritate, sau pot fi mai mult sau mai puțin generale, ca de exemplu creșterea bunăstării generale sau promovarea unui concept particular despre ceea ce este bun pentru oameni sau despre ce constituie o viață bună. (2) Voi spune că, în cadrul unei teorii politice, un individ are un **drept** la o anumită acțiune politică dacă nu se poate justifica în cadrul teoriei faptul de a nu face acea acțiune când individul o solicită chiar dacă, pe de altă parte, acțiunea prejudiciază scopurilor teoriei. Forța unui anumit drept în cadrul unei teorii depinde de cât de mare e prejudiciul adus scopurilor teoriei (în afară de prejudiciul pe care îl produce în general) și pe care ne bazăm pentru a refuza să facem o acțiune solicitată pe temeiul unui drept. Potrivit unei teorii politice curente, care pare să predomină în Statele Unite, indivizii au dreptul la exprimare publică liberă în probleme politice și dreptul la un anumit standard minim de viață; dar nici unul din aceste drepturi nu este absolut, iar cel dintâi este mult mai puternic decât cel de-al doilea. (3) Voi spune că un individ are o **datorie** de a acționa într-un anumit mod în cadrul unei teorii politice dacă în cadrul acelei teorii se poate justifica o decizie politică prin care acțiunea individului e constrânsă în acel mod, chiar dacă nici un scop al sistemului nu este servit de acea decizie. De exemplu, o teorie poate prevedea că indivizii au datoria de a-l slăvi pe Dumnezeu, chiar dacă ea nu precizează și vreun scop care este servit de cerința ca ei să facă astfel¹⁸.

Cele trei concepte pe care le-am descris funcționează în moduri diferite, dar toate ne permit să justificăm sau să dezaprobăm, cel puțin *pro tanto*, decizii politice particulare. În fiecare caz, justificarea asigurată prin citarea unui scop, unui drept sau unei datorii este completă în principiu - și anume în

sensul că, dacă nu există alte considerații opuse, nu este necesar să îi adăugăm nimic pentru a o face efectivă. Dar, deși justificarea este în acest sens completă, nu e necesar ca, în cadrul teoriei, aceasta să fie cea fundamentală. Căci întrebarea de ce însuși acel scop, acel drept sau acea datorie specifică este justificată rămâne deschisă, iar teoria îi poate răspunde apelând la un scop, un drept sau o datorie **mai fundamentală** care este îndeplinită dacă acceptăm că acest scop, drept sau datorie mai puțin fundamental(ă) reprezintă, în cazuri particulare, o justificare completă.

De exemplu, un scop particular ar putea fi justificat prin aceea că ajută la realizarea unui scop mai fundamental; astfel ocuparea totală a forței de muncă ar putea fi justificată prin aceea că ajută la realizarea unei mai mari bunăstări medii. Sau am putea justifica un scop prin aceea că el servește unui drept sau unei datorii mai fundamentale; de exemplu, o teorie ar putea avea următoarea consecință: pentru a crește produsul național brut - care este un scop - e necesar ca statul să aibă mecanismele de respectare a drepturilor indivizilor la un standard decent minim de trai; sau o consecință ar putea fi că pentru a crește eficiența activității poliției este necesară întărirea mecanismelor care să împiedice indivizii să-și încalce datoriile. Pe de altă parte, drepturile și datoriile pot fi justificate prin aceea că, întrucât ele oferă o justificare completă a unor cazuri particulare, servesc de fapt scopuri mai fundamentale; de exemplu, datoria indivizilor de a șofa cu grijă poate fi justificată prin aceea că servește scopului mai fundamental de creștere a bunăstării generale. Bineînțeles, această formă de justificare nu sugerează că înseși drepturile și datoriile mai puțin fundamentale justifică anumite decizii politice doar când fiecare din aceste decizii duce la scopul mai fundamental. Chestiunea pe care o am în vedere este mai degrabă cea familiară în utilitarismul relativ la reguli: dacă tratăm dreptul sau datoria ca o justificare completă în cazuri particulare, fără referință la scopul mai fundamental, pe termen lung se va ajunge la acest scop.

Scopurile pot fi așadar justificate de alte scopuri, de drepturi sau datorii, iar drepturile și datoriile pot fi justificate de scopuri. Bineînțeles, drepturile și datoriile pot fi și ele justificate de alte datorii sau drepturi, mai fundamentale. De exemplu, datoria ta de a-mi respecta privatitatea poate fi justificată prin dreptul meu la privatitate. Nu vreau să spun pur și simplu că drepturile și datoriile pot fi corelate ca cele două fețe ale aceleiași monede. O astfel de corelare apare atunci când, de exemplu, un drept și datoria corespunzătoare lui sunt justificate prin aceea că servesc unui scop mai fundamental, să zicem când dreptul tău la proprietate și datoria mea corespunzătoare de a nu ți-o încălca sunt ambele justificate de scopul mai fundamental de folosire social eficientă a pământului. Însă în multe cazuri drepturile și datoriile corespunzătoare nu sunt corelate, ci unele sunt derivate din altele - și contează care derivă din care. Există o diferență între ideea că tu ai datoria să nu mă minți pentru că eu am dreptul să nu fiu mințit și ideea că eu am dreptul să nu mă minți pentru că tu ai datoria să nu spui minciuni. În primul caz eu justific o datorie aducând în discuție un drept; iar dacă e nevoie de vreo justificare ulterioară, atunci va trebui să justific dreptul și nu voi putea face acest lucru aducând în discuție datoria. În al doilea caz este invers. Diferența este importantă pentru că, așa cum voi încerca să arăt, o teorie care ia drepturile ca fundamentale este de o natură diferită de una care ia datoriile ca fundamentale.

Teoriile politice vor diferi atunci una de alta nu numai prin scopurile, drepturile și datoriile particulare pe care le instituie fiecare, ci și prin felul în care ele leagă acele scopuri, drepturi și datorii. Într-o teorie bine elaborată va fi luată ca fundamentală o colecție de scopuri, de drepturi sau de datorii; colecția va fi consistentă, iar elementele ei vor fi ierarhizate sau li se vor atașa ponderi. Pare rezonabil să presupunem că orice teorie particulară va considera fundamental doar unul dintre aceste concepte; ea va lua ca fundamental un scop precumpănitor sau o anumită colecție de drepturi fundamentale sau o anumită colecție de datorii transcendente și va arăta că alte scopuri, drepturi și datorii sunt subordonate și derivate¹⁹.

De aceea, putem încerca să facem o primă clasificare a teoriilor politice care le-am putea produce în modelul constructiv, ca teorii de adâncime care ar putea conține un contract ca procedeu intermediar. O astfel de teorie ar putea fi **bazată pe scopuri**, caz în care un anumit scop, cum ar fi creșterea bunăstării generale, ar putea fi considerat ca fundamental; ar putea fi **bazată pe drepturi**, dacă un anumit drept, cum ar fi dreptul tuturor oamenilor la cea mai mare libertate totală posibilă, va fi considerat ca fundamental; sau ar putea fi **bazată pe datorii**, dacă o anumită datorie, ca de exemplu datoria de a te supune voinței lui Dumnezeu precum în cele Zece Porunci, va fi considerată ca fundamentală. Sunt ușor de găsit exemple de cazuri pure, sau aproape pure, din fiecare din aceste tipuri de teorii. Cum am sugerat deja, utilitarismul este o teorie bazată pe scopuri; imperativul categoric al lui Kant alcătuiește o teorie bazată pe datorii; iar teoria revoluției a lui Tom Paine este bazată pe drepturi.

Probabil că teoriile din interiorul fiecărui astfel de tip au în comun anumite caracteristici foarte generale. Deosebiriile dintre aceste tipuri pot fi analizate de exemplu prin compararea atitudinilor lor față de alegerea și conduita individuală. Teoriile bazate pe scopuri sunt interesate de bunăstarea fiecărui individ particular numai în măsura în care aceasta contribuie la producerea unei anumite stări de lucruri considerate bune, indiferent de faptul dacă acel individ alege acea stare de lucruri. Această afirmație este evident adevărat în cazul teoriilor totalitariste bazate pe scopuri ca fascismul, care ia ca fundamentale

interesele unei organizații politice; ea este de asemenea adevărată în cazul diferitelor forme de utilitarism, pentru că - deși acestea calculează influența deciziilor politice asupra diferiților indivizi și în acest fel sunt interesate de bunăstarea individuală - ele contopesc atari influențe în însumări totale sau într-o medie a acestora și consideră dezirabilă creșterea acestor însumări sau medii, indiferent ce decid indivizii în această privință. Afirmatia este de asemenea adevărată în cazul teoriilor perfecționiste, ca cea a lui Aristotel, care impune indivizilor un ideal de perfecțiune și consideră că scopul politicii este cultivarea acelei perfecțiuni.

Pe de altă parte, teoriile bazate pe drepturi și cele bazate pe datorii plasează individul într-o poziție centrală și consideră că decizia sau conduita lui au o importanță fundamentală. Dar cele două tipuri de teorii pun individul în lumini diferite. Teoriile bazate pe datorii sunt interesate de calitatea morală a actelor lui, pentru că presupun că nu este moral ca un individ să nu satisfacă anumite standarde de comportament. Kant credea că este rău să spui minciuni, indiferent cât de folositoare ar fi consecințele lor, nu pentru că această practică promovează vreun scop, ci pur și simplu pentru că este greșit din punct de vedere moral. În opoziție cu acestea, teoriile bazate pe drepturi sunt interesate de caracterul independent al acțiunilor individuale, mai degrabă decât de conformitatea lor cu anumite standarde. Ele au ca punct de plecare valoarea gândirii și alegerii individuale și le protejează. Ambele feluri de teorii folosesc ideea de reguli morale, a unor coduri de conduită, care în fiecare caz trebuie să fie urmate fără a lua în considerație propriul interes. Teoriile bazate pe datorii tratează astfel de coduri de conduită ca esență a individului, fie că-i este dată de societate, fie că și-o dă el însuși. Omul pe care îl au în vedere trebuie să se conformeze unui astfel de cod; sau, dacă nu se conformează, trebuie să fie pedepsit ori privat de anumite drepturi civile. Teoriile bazate pe drepturi tratează însă codurile de conduită ca instrumente, poate necesare pentru protejarea drepturilor celorlalți, dar care în sine nu au o valoare intrinsecă. Omul pe care-l au în vedere e cel ce beneficiază de faptul că și ceilalți se supun acelor coduri, nu cel care duce o viață virtuoasă pentru că el însuși li se supune.

De aceea, ar trebui să ne așteptăm ca diferitele tipuri de teorii să fie asociate cu structuri metafizice sau politice diferite și ca unul sau altul să fie dominant în anumite planuri de economii. De exemplu, teoriile bazate pe scopuri par în mod special compatibile cu societățile omogene sau cu cele unite cel puțin temporar de un scop urgent și precumpănitor, cum ar fi apărarea sau dezvoltarea economică. De asemenea, ar trebui să ne așteptăm ca aceste diferențe între tipurile de teorii să găsească ecou în sistemele juridice ale comunităților în care domină. De exemplu, ar trebui să ne așteptăm ca un avocat să abordeze în mod diferit, conform dreptului penal, problema pedepsei unor delikte morale, după cum teoria de la care pornește este bazată pe scopuri, pe drepturi sau pe datorii. Dacă teoria sa ar fi bazată pe scopuri, el ar lua în considerație toate consecințele pe care impunerea prin mijloace juridice a moralității le-ar avea asupra scopului său precumpănitor. De exemplu, dacă acest scop ar fi utilitarist, el ar admite (deși în final ar putea respinge) argumentele lordului Devlin că pedepsirea imoralității ar putea avea consecințe indirecte benefice²⁰.

Dacă teoria sa ar fi bazată pe datorii, el ar accepta argumentul - numit în mod obișnuit retributiv - că din moment ce comportamentul imoral este greșit, statul trebuie să-l pedepsească chiar dacă acesta nu duce la vătămarea nimănui. Însă dacă teoria lui ar fi bazată pe drepturi, el ar respinge argumentul retributiv și ar judeca argumentul utilitarist prin prisma propriilor sale supoziții - anume că drepturile individuale trebuie respectate chiar dacă astfel va fi afectată bunăstarea generală.

Ca sociologie a ideologiei, toate acestea sunt, bineînțeles, superficiale și triviale. Eu vreau doar să sugerez că aceste trăsături diferite ale teoriilor politice sunt importante dincolo de detaliile care ar putea distinge între ele teoriile care au aceleași trăsături. Acesta este motivul pentru care este atât de important că contractul social este o trăsătură a metodologiei lui Rawls. El semnaleză că teoria sa de adâncime este o teorie bazată pe drepturi, mai degrabă decât de una bazată pe scopuri sau pe datorii.

Contractul social înzestreză fiecare parte contractuală potențială cu un drept de veto: dacă ea nu este de acord, nu se încheie nici un contract. Importanța și chiar existența acestui veto este însă neclară în acea interpretare particulară a contractului care constituie poziția originară. Din moment ce nimeni nu știe despre sine nimic care să-l deosebească de oricine altcineva, el nu poate urmări în mod rațional nici un interes anume. În aceste condiții, nimic nu solicită ca fiecare om să aibă drept de veto sau chiar să existe mai mult de o parte potențială în contract. Dar poziția originară este doar o interpretare a contractului, iar în orice altă interpretare în care părțile posedă vreo cunoștință cu ajutorul căreia să diferențieze între propria situație sau propriile ambiții și situația sau ambițiile altora, dreptul de veto pe care contractul îl dă fiecărei părți devine crucial. Bineînțeles, forța dreptului de veto pe care îl are fiecare individ depinde de cunoașterea pe care presupunem că o are, adică de interpretarea particulară a contractului pe care o alegem în final. Dar faptul în sine că indivizii ar trebui să aibă drept de veto este remarcabil.

Acest fel de a vedea lucrurile nu-și poate găsi însă loc în, să zicem, o teorie bazată doar pe scopuri. Nu vreau să spun că părțile unui contract social nu ar putea să stabilească un scop social particular și să facă pe viitor din acel scop testul caracterului drept sau nu al deciziilor politice. Vreau să spun că nici o

teorie bazată pe scopuri nu ar putea să facă din contract metoda potrivită pentru a decide în chip hotărâtor în privința unui principiu al dreptății; cu alte cuvinte, teoria de adâncime pe care încercăm să o găsim nu poate fi ea însăși bazată pe scopuri.

Motivul este evident. Să presupunem că în cadrul unei teorii politice un anumit scop precumpănitor - să zicem cel de a crește bunăstarea medie într-o comunitate sau cel de a crește puterea și autoritatea statului sau cel de a crea o utopie conformă unei concepții particulare despre bine - este luat ca fundamental. Dacă un atare scop este fundamental, atunci el permite o distribuție a resurselor, drepturilor, beneficiilor și sarcinilor în interiorul comunității care îl va promova cel mai bine, dar va respinge oricare altă distribuție. Însă procedeul contractului, care presupune că fiecare individ își urmărește propriul interes și care acordă fiecăruia un drept de veto în decizia colectivă, solicită un test foarte diferit pentru determinarea distribuției optime. Procedeul este astfel elaborat încât - date fiind cunoștințele pe care fiecare individ le are în interpretarea specificată a contractului - să producă acea distribuție pe care el o consideră ca răspunzând în cea mai mare măsură intereselor sale sau cel puțin o distribuție care lui îi apare că se apropie pe cât posibil de acea distribuție. De aceea, contractul oferă un test al distribuției optime foarte diferit de cel pe care l-ar dicta o aplicare directă a scopului fundamental. Nu avem de ce să presupunem că un sistem de drepturi de veto individuale va produce o soluție bună la o problemă în care nu se ține cont de echitatea unei distribuții, luate ca altceva decât contribuția acelei distribuții la realizarea unui scop general.

S-ar putea, bineînțeles, ca un contract să producă rezultatul pe care îl dictează un anumit scop fundamental. De fapt, unii critici consideră că oamenii din poziția originală - interpretarea preferată de Rawls pentru contract - ar alege o teorie a dreptății bazată pe principiile utilității medii, adică exact pe principiile pe care le-ar produce o teorie de adâncime care ar accepta ca scop utilitatea medie²¹. Dar lucrurile stau așa dacă fie există o coincidență, fie a fost aleasă acea interpretare a contractului care duce la un astfel de rezultat; în ambele cazuri, contractul este superfluu, căci rezultatul final este determinat de scopul fundamental, iar procedeul contractului nu adaugă nimic.

Există însă un contraargument: să presupunem că se dovedește că de fapt scopul fundamental va fi realizat doar dacă statul este guvernat de principiile pe care, într-un anumit fel, toți oamenii le consideră în interesul lor. Dacă, de exemplu, scopul fundamental este extinderea autorității statului, este posibil ca acest scop să poată fi atins doar dacă oamenii nu sunt conștienți de faptul că guvernul acționează în favoarea acestui scop, ci presupun că acesta acționează conform unor principii dovedite printr-un procedeu contractual ca fiind în interesul lor individual; atunci, oamenii vor acționa în interesul statului doar dacă vor crede acest lucru. Nu putem ignora acest argument indirect, chiar dacă improbabil; dar el nu favorizează utilizarea pe care o dă Rawls contractului. Argumentul depinde de o înșelătorie, ca și faimosul argument al lui Sidgwick că utilitarismul este cel mai bine slujit dacă populația rămâne ignorantă în ce privește existența acestei teorii²². O teorie care conține o astfel de înșelătorie este inacceptabilă în modelul constructivist pe care îl urmărim pentru că în acest model scopul nostru este de a ne dezvolta o teorie care să ne unifice convingerile și să poată sluji ca program de acțiune publică; pentru teoria noastră de adâncime faptul de a fi publică este o cerință în la fel de mare măsură ca și pentru concepția despre dreptate pe care o dezvoltă Rawls în interiorul acesteia.

Deci nu e posibil ca o teorie de adâncime bazată pe scopuri să confirme contractul decât ca pe o anexă nefolositoare și generatoare de confuzii. Același lucru se întâmplă și cu o teorie de adâncime bazată pe datorii, în mare parte din aceleași motive. O teorie care consideră ca fundamentale una sau mai multe datorii nu oferă nici un motiv să presupunem că instituțiile drepte sunt cele care, dintr-o anumită perspectivă, par să fie în interesul fiecăruia. Încă o dată, nu neg că s-ar putea ca părțile contractante să decidă să-și impună anumite datorii - lor și succesorilor lor; în acest caz s-ar putea ca ei să decidă să adopte anumite scopuri care, în opinia lor, le servesc interesele. Rawls descrie datorii pe care ele și le-ar impune în interpretarea sa preferată, poziția originală, și le numește datorii naturale²³. Dar aceasta este cu totul diferit de presupunerea că teoria de adâncime, care face ca această decizie să fie decisivă în selectarea acestor datorii, ar putea să fie ea însăși bazată pe datorii.

Bineînțeles, se poate argumenta - cum de altfel au și făcut mulți filosofi - că interesul fiecăruia e acela de a-și face datoria conform legii morale, fie pentru că împlinirea rolului său în ordinea naturală este activitatea care-l satisface cel mai mult, fie - cum credea Kant - pentru că el poate fi liber doar urmând regulile pe care în mod necontradictoriu le-ar putea vrea ca universale. Dar aceasta înseamnă că datoriiile definesc interesul și nu invers. Argumentul nu e acela că fiecare decide în privința datoriilor sale particulare plecând de la interes, ci mai degrabă că el lasă la o parte orice calcul al interesului său cu excepția celui care vizează datoriiile. De aceea acest argument nu poate atășa contractului rawlsian vreun rol într-o teorie de adâncime bazată pe datorii.

E adevărat că dacă un contract ar fi o trăsătură a unei teorii de adâncime bazate pe datorii, s-ar putea alege o interpretare a contractului care să facă să dispară conflictul aparent dintre interes și datorie. De exemplu, s-ar putea ca în situația contractuală toate părțile să accepte ideea de care tocmai vorbeam, că interesul lor constă în stabilirea și îndeplinirea propriei datorii. În acest caz, contractul ar produce principii

care ar da seamă în mod fidel de datoriile lor (cel puțin dacă adăugăm supoziția că, din anumite motive, părțile au competența de a determina care sunt datoriile lor). Dar atunci, încă o dată, contractul devine superfluu: am urcat dealul și apoi l-am coborât la loc. Ar fi fost mai bine dacă pur și simplu am fi dedus principiile dreptății din datoriile luate ca fundamentale în teoria de adâncime.

Contractul are însă un rol de sine stătător într-o teorie de adâncime bazată pe drepturi: într-adevăr, el pare să fie o dezvoltare naturală a unei astfel de teorii. Ideea principală a unei teorii bazate pe drepturi este că fiecare individ are interese și că este îndreptățit să și le protejeze dacă vrea. Când dezvoltăm o astfel de teorie, pare natural să încerci să determini care sunt instituțiile pe care, exercitându-și un anumit drept luat ca fundamental, un individ le-ar respinge prin veto. Contractul este o excelentă metodă pentru îndeplinirea acestui scop, din cel puțin două motive. În primul rând, ne permite să distingem între un drept de veto exercitat în virtutea acestor drepturi și unul de dragul unui interes care nu este astfel protejat; putem face această distincție adoptând acea interpretare a contractului care reflectă simțul drepturilor pe care îl avem. În al doilea rând, contractul îndeplinește cerințele cuprinse în modelul constructiv. Căci părțile contractante sunt puse în fața unei probleme practice: ele trebuie să inventeze o constituție pornind de la opțiunile disponibile - mai degrabă decât să-și amâne decizia până în ziua în care vor avea o iluminare morală - și trebuie să inventeze un program atât practic cât și public (în sensul pe care l-am descris).

Pare deci corect să presupunem că teoria de adâncime din spatele poziției originare trebuie să fie una bazată pe drepturi. Problema mai poate fi pusă și într-un alt mod, pe care însă l-am evitat până acum. Anume, teoria trebuie să fie bazată pe conceptele de drepturi **naturale** - naturale în sensul că nu sunt produsul nici unei legislații, al unei convenții sau al unui contract ipotetic. Am evitat această expresie pentru că, pentru mulți oameni, ea naște asociații metafizice lipsite de respectabilitate. Ei cred că drepturile naturale sunt un fel de însușiri fantomatice purtate ca amulete de oamenii primitivi și aduse în lumea civilizată pentru a ne pune la adăpost de tiranie. De exemplu, domnul judecător Black credea că a arăta pur și simplu că o filosofie juridică pe care n-o agreea se bazează pe această noțiune absurdă era suficient pentru a o respinge²⁴.

Dar, cel puțin în modelul constructiv, supoziția drepturilor naturale nu are astfel de ambiții metafizice. Ei îi este suficientă ipoteza că cel mai bun program politic, în sensul acestui model, este cel potrivit căruia protejarea anumitor alegeri individuale este fundamentală și nu poate fi subordonată la modul propriu vreunui scop, datorie sau combinație între acestea. Aceste supoziții nu solicită o ontologie mai dubioasă sau mai controversată decât cea a unei alegeri diferite a conceptelor fundamentale și, în particular, nu mai mult decât cea solicitată de ipoteza unui scop fundamental, care stă la baza diferitelor teorii utilitariste cunoscute. Nu trebuie să deranjeze faptul că o teorie de adâncime de tip rawlsian tratează aceste drepturi ca naturale, mai degrabă decât ca juridice sau convenționale. Evident orice teorie bazată pe drepturi trebuie să presupună că există drepturi care nu sunt pur și simplu produsul unei legislații deliberat elaborate sau al unei tradiții explicite, ci sunt temeuri independente pentru evaluarea legislației și tradiției. În modelul constructiv supoziția că drepturile sunt în acest sens naturale este pur și simplu o supoziție care trebuie făcută și studiată pentru puterea ei de a unifica și explica convingerile noastre politice, o decizie programatică de bază care trebuie supusă testului coerenței și experienței.

C. Poziția originară

Am afirmat că folosirea pe care o dă Rawls contractului social presupune o teorie de adâncime care ia ca date drepturile naturale. Acum vreau să descriu mai detaliat felul în care procedeul contractului folosește acea supoziție. Contractul fructifică ideea, menționată mai devreme, că unele aranjamente politice ar putea fi în interesul antecedent al fiecărui individ, chiar dacă nu sunt în interesul lui efectiv.

Orice persoană al cărei consimțământ este necesar pentru un contract are un drept de veto în privința conținutului acestuia; dar, pentru ea, valoarea vetoului este limitată de faptul că judecata sa privește interesul antecedent mai degrabă decât cel efectiv. Ea trebuie să-și dea consimțământul și astfel să renunțe la dreptul de veto, într-un moment în care cunoștințele nu-i permit decât să-și estimeze cele mai bune șanse, dar nu este sigură că rezultatul cel dorit se va produce. Situația contractuală este deci, structural vorbind, asemenea celei în care un individ cu drepturi politice specifice este pus în fața unor decizii politice care îl pot dezavantaja. Dreptul său politic de a se opune anterior deciziei este limitat de întinderea drepturilor sale. Contractul poate fi folosit ca model al unei astfel de situații politice: nivelul sau caracterul lipsei unor cunoștințe ale părților din situația contractuală sunt configurate astfel încât acea lipsă de cunoștințe să aibă asupra deciziei părților forța pe care în situația politică respectivă o are caracterul limitat al drepturilor lor.

Această configurare a lipsei de cunoștințe care o face potrivită caracterului limitat al drepturilor politice poate fi realizată în cel mai eficient mod prin restrângerea scopurilor individuale pe care părțile unui contract știu că doresc să le urmărească. Dacă luăm, de exemplu, teoria de adâncime a lui Hobbes pentru a susține ideea că oamenii au un drept natural fundamental la viață și deci este greșit din punct de

vedere moral să li se ia viețile, chiar dacă scopurile sociale urmărite sunt altminteri îndreptățite, atunci am putea să ne așteptăm ca situația contractuală să fie de tipul celei pe care o descrie el. Folosind terminologia lui Rawls, vom putea spune că pentru bărbații și femeile lui Hobbes apărarea vieții este ordonată lexical deasupra tuturor celorlalte scopuri individuale; aceeași situație ar apărea dacă acei bărbați și acele femei pur și simplu nu și-ar cunoaște nici un alt scop și dacă nu ar putea să facă supoziții asupra șanselor lor de a avea un anumit scop sau o anumită colecție de scopuri.

Ca urmare, ignoranța părților aflate în poziția originală poate fi privită ca un caz limită ale ignoranței admise ca firească de procedeele contractului și care, în teoriile clasice ale contractului, ia forma unei ierarhizări deformată sau stranie a intereselor. Poziția originală este un caz limită pentru că oamenii lui Rawls nu sunt pur și simplu ignoranți în privința unor interese ale lor, cu excepția câtorva; ei nu-și cunosc nici un interes. Ar fi însă greșit să presupunem că din această cauză ei sunt cu totul incapabili să-și judece propriul interes. Dar opiniile lor nu trebuie să fie foarte abstracte: ei trebuie să permită orice combinație de interese și să nu presupună că unele dintre ele sunt mai demne de stimă decât altele.

De aceea, dreptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls nu poate fi dreptul la un scop individual particular, cum ar fi dreptul la apărarea vieții sau dreptul de a trăi potrivit unei concepții particulare asupra binelui. Astfel de drepturi la scopuri individuale pot fi produse de teoria de adâncime ca drepturi pe care oamenii din poziția originală le-ar considera cele mai potrivite intereselor lor. Dar poziția originală însăși nu poate fi justificată pornind de la supoziția existenței unui astfel de drept, pentru că părțile contractului nu știu că au vreun astfel de interes sau că îl ierarhizează lexical deasupra celorlalte.

Deci dreptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls trebuie să fie un drept abstract, adică nu un drept la vreun scop individual particular. Printre conceptele familiare din teoria politică există doi candidați la acest rol. Primul este dreptul la libertate; ideea că întreaga concepție a lui Rawls este bazată pe supoziția unui drept natural fundamental la libertate poate părea multor critici atât plauzibilă cât și încurajatoare - plauzibilă pentru că cele două principii care compun teoria sa a dreptății dau libertății un loc important și hotărâtor, și încurajatoare pentru că argumentarea prin care se încearcă să se justifice plasarea ei pe acel loc pare satisfăcătoare²⁵.

Cu toate acestea, nu putem lua dreptul la libertate ca fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls. Să presupunem că definim libertatea generală ca cea mai mică sumă posibilă de constrângeri impuse de guvern sau de alți oameni asupra a ceea ce un om ar putea dori să facă²⁶. Trebuie deci să facem o distincție între libertate și astfel de constrângeri asupra actelor particulare considerate ca având o importanță specială, ca de pildă participarea la viața politică. Cu siguranță că părțile din poziția originală sunt interesate - și știu acest lucru - de libertate generală, pentru că aceasta le va mări *pro tanto* capacitatea de a obține oricare dintre scopurile particulare pe care vor descoperi mai târziu că le am. Dar acest aspect este important pentru că ei nu au cum să știe dacă libertatea generală va mări de fapt această capacitate - și au toate motivele să creadă că nu o va face. Ei știu că în afară de libertatea generală s-ar putea să aibă alte interese care să poată fi protejate doar prin constrângeri politice asupra acțiunilor celorlalți.

Deci, dacă trebuie să ne închipuim că oamenii rawlsieni au dreptul la libertate de un anumit tip pe care, dat fiind felul în care e configurată, situația contractuală îl va cuprinde, acesta trebuie să fie un drept la libertăți particulare. Rawls indică o listă de libertăți fundamentale, iar acestea sunt cele pe care oamenii lui hotărăsc să le protejeze cu ajutorul primului principiu, în ordinea lexicală, al dreptății²⁷. Dar e limpede că Rawls consideră că acest principiu este un produs al contractului, mai degrabă decât o condiție a lui. El argumentează că părțile aflate în poziția originală ar alege aceste libertăți fundamentale mai degrabă pentru a apăra bunurile fundamentale - cum ar fi respectul de sine - pe care hotărăsc să le valorizeze, decât pentru a le trata ca scopuri în sine. Bineînțeles, s-ar putea ca de fapt ei să valorizeze activitățile protejate ca libertăți fundamentale mai degrabă de dragul lor decât ca mijloace pentru vreun alt scop sau interes; dar cu siguranță ei nu știu că fac acest lucru.

Cel de-a doilea concept familiar din teoria politică este și mai abstract decât libertatea. Este vorba de egalitate - și, într-un fel, bărbații și femeile lui Rawls au o singură alegere: să o protejeze. Starea de ignoranță din poziția originală este astfel configurată încât interesul antecedent al fiecăruia să ducă, așa cum am spus, la o aceeași soluție. Dreptul fiecărui om de a fi tratat egal, indiferent de personalitatea, firea sau gusturile sale este impus prin faptul că nimeni nu-și poate asigura o situație mai bună în virtutea faptului de a fi diferit în oricare din aceste aspecte. În alte situații contractuale, în care ignoranța este mai puțin completă, indivizii care au același scop pot avea totuși interese antecedente diferite. De exemplu, chiar dacă doi oameni prețuiesc viața mai presus de orice, s-ar putea ca interesul antecedent al celui mai slab să-l facă să prefere un monopol statal bazat pe forță posibilității răzburărilor personale; or, interesul antecedent al celui mai puternic ar putea să nu-l ducă la aceleași preferințe. Chiar dacă doi oameni prețuiesc participarea la viața politică mai presus de orice, cunoașterea faptului că punctele de vedere ale unuia vor fi probabil mai neortodoxe sau mai nepopulare decât ale celuiilalt sugerează faptul că interesul lui antecedent îl va face să prefere aranjamente diferite de cele preferate de al doilea, însă în poziția originală nu poate fi făcută nici o astfel de discriminare.

Este adevărat, s-ar putea considera că principiile dreptății pe care Rawls crede că le-ar alege bărbații și femeile din poziția originară trădează în două privințe idealul egalitar. În primul rând, dacă e necesar ei subordonează egalitatea resurselor materiale, libertății, activității politice, dând prioritate cerințelor primului principiu față de cerințele celui de-al doilea; în al doilea rând, ei nu iau în considerare pierderile relative, pentru că justifică orice inegalitate care face ca cei dezavantajați să fie mai avantajați decât ar fi - în termeni absoluți - fără acea inegalitate.

Rawls afirmă clar că aceste inegalități sunt necesare, nu în virtutea unei alte noțiuni de libertate sau a unui scop precumpănitor, ci chiar în virtutea unui simț mai fundamental al egalității. El deosebește două concepții asupra egalității.

“Unii autori au deosebit între egalitatea invocată în legătură cu distribuția unor bunuri - dintre care unele aproape sigur vor conferi prestigii și un statut mai înalt celor favorizați - și egalitatea folosită pentru a desemna respectul datorat persoanelor, indiferent de poziția lor socială. Primul tip de egalitate este definit de cel de-al doilea principiu al dreptății.

Dar fundamental este al doilea tip de egalitate”²⁸

Iată cum putem descrie dreptul la egalitatea de al doilea tip, despre care Rawls spune că este fundamentală. Vom spune că indivizii au dreptul să li se acorde o importanță și un respect egale; acest drept trebuie să fie reflectat în felul în care sunt proiectate și administrate instituțiile politice care-i guvernează. Dreptul acesta este extrem de abstract. De exemplu, s-ar putea argumenta că el este îndeplinit în cadrul acelor aranjamente politice în care șansele egale la ocuparea diferitelor posturi și poziții sunt asigurate pe baza meritelor. Altcineva ar putea argumenta, dimpotrivă, că acest drept este îndeplinit doar de un sistem care garantează egalitate absolută de venit și statut social, indiferent de merite. Altcineva ar putea înainta argumentul că importanța și respectul egale sunt asigurate de orice sistem care crește bunăstarea medie a tuturor cetățenilor (măsurând bunăstarea fiecăruia cu aceeași unitate). În numele acestei egalități fundamentale, un al patrulea ar putea argumenta în favoarea priorității libertății și a celorlalte inegalități evidente, solicitate de cele două principii ale lui Rawls.

Dreptul de a și se acorda o importanță și un respect egale este deci mai abstract decât concepțiile standard despre egalitate, care diferențiază între ele diversele teorii politice; se poate argumenta că lui îi sunt necesare una sau alta dintre aceste concepții cu rol de drept sau de scop derivat.

Poziția originară poate fi acum privită ca un procedeu de testare a acestor argumente concurente. Ea presupune în mod rezonabil că aranjamentele politice care nu acordă tuturor o importanță și un respect egale sunt cele create și administrate de bărbați puternici și de femei puternice care, fie că recunosc sau nu, acordă mai multă importanță și respect membrilor unei anumite clase sau oamenilor cu anumite talente sau idealuri - decât altora. Aceasta este supoziția de la care se pleacă atunci când e definită ignoranța părților contractante. Oamenii care nu știu cărei clase îi aparțin nu pot proiecta - conștient sau nu - instituții care să le favorizeze propria clasă. Oamenii care nu au nici o idee despre propriile lor concepții asupra bunurilor nu pot acționa astfel încât să-i favorizeze pe cei ce au un anumit ideal față de cei ce au un altul. Poziția originară este potrivit creată pentru a impune dreptul abstract de a beneficia de importanță și respect egale; acest drept trebuie să considerăm că este conceptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls.

Dacă cele de mai sus sunt corecte, atunci Rawls nu trebuie să folosească poziția originară pentru a justifica acest drept în același fel în care o folosește de exemplu pentru a justifica drepturile la libertățile fundamentale întruchipate în primul principiu. Textul confirmă că el nici nu face așa. Este adevărat că o dată el spune că egalitatea în privința respectului este “definită” de primul principiu al dreptății²⁹. Dar el nu vrea să spună - și oricum nu aduce argumente în acest sens - că părțile aleg să fie în mod egal respectate pentru a promova vreun drept sau scop mai fundamental. Dimpotrivă, în abordarea lui, dreptul la respect egal nu este un produs al contractului, ci o condiție de admitere în poziția originară. Acest drept, spune el, este “datorat ființelor umane ca persoane morale” și decurge din personalitatea morală, care face ca oamenii să fie deosebiți de animale. Toți oamenii capabili de dreptate îl posedă și numai astfel de oameni pot fi părți în contract³⁰. De aceea, acest drept nu apare din contract, ci - așa cum trebuie să se întâmple cu un drept fundamental - este presupus în chiar proiectarea lui.

Rawls este cât se poate de conștient de faptul că argumentul său în favoarea egalității are altă bază decât argumentul în favoarea celorlalte drepturi din teoria sa.

“Bineînțeles că nici unul dintre acestea nu este un argument în sens literal. Nu am pus separat premisele din care urmează această concluzie, așa cum am încercat să fac, deși nu foarte riguros, cu alegerea concepțiilor despre dreptate în poziția originară. Nu am încercat nici să dovedesc că descrierea dată părților trebuie folosită ca bază a egalității. Această interpretare pare să fie mai degrabă completarea naturală a teoriei dreptății ca echitate”³¹.

Este vorba de “completarea naturală”, adică de teoria ca întreg. Teoria este completată prin aceea că îi este dată supoziția fundamentală, care face necesar apelul la poziția originară și o transformă într-o “noțiune intuitivă” pentru dezvoltarea și testarea teoriilor dreptății.

De aceea, putem spune că teoria dreptății ca echitate se bazează pe supoziția unui drept natural al

tuturor bărbaților și femeilor de a li se acorda o importanță și un respect egale, drept pe care-l au nu datorită nașterii, însușirilor, meritelor sau calităților lor deosebite, ci pur și simplu ca ființe umane capabile să facă planuri și capabile de dreptate. Mulți cititori nu vor fi surprinși de această concluzie, care, precum am zis, rezultă destul de limpede din text. Cu toate acestea ea e o concluzie importantă, pentru că unele critici deja standard ale teoriei o ignoră. Voi încheia acest lung eseu cu un exemplu.

Una din critici mi-a fost formulată de mulți colegi și studenți, în special avocați. Potrivit lor, instituțiile și aranjamentele politice particulare pe care Rawls spune că oamenii din poziția originală le-ar alege sunt pur și simplu forme idealizate ale celor care sunt dominante în Statele Unite. Cu alte cuvinte, ele sunt instituțiile democrației constituționale liberale. De aici criticii trag concluzia că supozițiile fundamentale ale teoriei lui Rawls sunt neapărat supozițiile liberalismului clasic - oricum ar fi ele definite - și că poziția originală, care pare să pună teoria în mișcare, trebuie să fie într-un fel întruchiparea acestor supoziții. De aceea, ei consideră că teoria dreptății ca echitate în întregul său este o raționalizare deosebit de subtilă a *status quo*-lui politic și că ea poate fi ignorată fără probleme de cei ce vor să realizeze o critică mai radicală a tradiției liberale.

Dar dacă eu am dreptate, acest punct de vedere este ridicol, iar cei care îl adoptă pierd o ocazie, rară pentru ei, de a-și supune propriile vederi politice unei examinări filosofice. Supoziția fundamentală a lui Rawls nu este aceea că oamenii au un drept la anumite libertăți pe care Locke sau Mill le consideră importante, ci că, în proiectarea instituțiilor politice, ei au dreptul să li se asigure o importanță și un respect egale. Această supoziție poate fi criticată în mai multe feluri; ea va fi respinsă de cei care cred că un anumit scop, precum utilitatea, triumful unei clase sau înflorirea unei anumite concepții despre cum ar trebui să trăiască oamenii este mai important decât orice drept individual, inclusiv dreptul la egalitate. Dar ea nu poate fi respinsă în numele nici unei concepții mai radicale despre egalitate, pentru că nu există nici una mai radicală [...].

Note

- i. John Rawls, *O teorie a dreptății*, 1972
- ii. pp. 48 ff.
- iii. pp. 21-2.
- iv. p. 587.
- v. p. 51.
- vi. Vezi Feinberg, "Justice, Fairness and Rationality", 81 *Yale L. J.* 1004, 1018-2(1972).
- vii. Mă refer la faimosul argument al lui Brandeis și Warren. Vezi Brandeis & Warren, "The Right to Privacy", 4, *Harv. L. Rev.* 193(1980) care este un argument paradigmatic în modelul constructiv.
8. Faimoasa dezbatere între profesorul Wechsler, "Toward Neutral Principles in Constitutional Law", 73 *Harv L. Rev.* I (1959), și criticii săi poate fi clasificată de această distincție. Wechsler propune un model constructiv pentru judecarea constituțională, în timp ce aceia favorabili unei abordări mai empirice sau intuitive a dreptului constituțional urmează modelul natural.
9. Vezi de ex. Hare "Rawls' Theory of Justice. I", 23 *Philosophical Quarterly* 144(1977).
10. Rawls atrage atenția asupra distincției la p. 49.
11. W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" în *From a Logical Point of View* (2d ed. rev 1964).
12. p. 48.
13. p. 581.
14. p. 580-1.
15. Capitolul 30.
16. p. 144 ff.
17. Rawls definește acești termeni la pp. 24-5 și 30.
18. Nu consider că respectarea drepturilor sau îndeplinirea datoriilor este un scop. În acest sens, precum și în alte sensuri evident, folosirea dată de mine termenilor pe care-i definesc este mai îngustă decât o permite limbajul obișnuit.
19. Dar o teorie "intuționistă", în sensul în care Rawls folosește termenul, nu are nevoie să facă acest lucru. Vezi p. 34.

20. Vezi Capitolul 10.
21. John Mackie a prezentat o formă puternică a acestui argument într-un seminar la Oxford la sfârșitul anului 1972. Vezi p. 175
22. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* 489 ff. (a 7-a ed. 1907).
23. Capitolul 19.
24. *Griswold v. Connecticut*, 381 W. S. /S. W. 479, 507 (1964) (opinii nemajoritare).
25. Vezi Hart "Rawls on Liberty and Its Priority", 40 *W. Chi. L. Rev* 534(1973).
26. Cf. Definiției date de Rawls libertății la p. 202.
27. p. 61.
28. p. 511.
29. *Idem*.
30. Capitolul 77.
31. p. 509.

Ronald Dworkin, "The Original Position", în *University of Chicago Law Review*, 40, no 3 (1973), pp. 500 -533; traducere de Gabriela Marin.