

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

Michael Sandel

Ca și Kant, Rawls este un liberal deontologist. Susținerea centrală a cărții sale este și principala teză a eticii deontologice. Faptul că această susținere a fost prea puțin discutată în mod direct în voluminoasa literatură critică despre *O teorie a dreptății* poate că e o mărturie a faptului că ea are un loc bine stabilit printre supozițiile morale și politice ale timpului. Ea privește nu numai principiile dreptății, ci și statutul dreptății înseși. Aceasta este susținerea care reprezintă atât începutul, cât și concluzia cărții, convingerea esențială pe care Rawls încearcă să o apere mai presus de orice altceva: susținerea că "dreptatea este cea dintâi virtute a instituțiilor sociale", considerația de importanță unică în stabilirea structurii de bază a societății și a direcției generale a schimbării sociale.

Dreptatea este cea dintâi virtute a instituțiilor sociale, precum adevărul este cea dintâi virtute a sistemelor de gândire. Oricât de elegantă și de economică ar fi o teorie, ea trebuie respinsă sau revizuită, dacă nu este adevărată; în mod asemănător, indiferent de cât de eficiente și de bine așezate ar fi, legile și instituțiile trebuie reformate sau abolite, dacă sunt nedrepte [...] Fiind cele dintâi virtuți ale activităților umane, adevărul și dreptatea nu pot face obiectul vreunui compromis. (3-4)¹.

Am încercat să expun o teorie care ne face capabili să înțelegem și să apreciem valoarea acestor sentimente despre înțâietatea dreptății. Rezultatul este dreptatea ca echitate: ea articulează aceste opinii și sprijină tendința lor generală (586).

Această susținere cu privire la înțâietatea dreptății este chestiunea pe care îmi propus să o examinez mai jos.

ÎNȚÂIETATEA DREPTĂȚII ȘI PRIORITATEA EULUI

Înțâietatea dreptății este o susținere puternică și, întrucât această idee ne este familiară, există primejdia să nu-i vedem importanța. Pentru a înțelege de ce este atât de atractivă din punct de vedere intuitiv, dar și de ce, în același timp, ea este foarte dificilă și problematică, să ne gândim la următoarea reconstrucție a susținerii, realizată astfel încât să surprindă atât familiaritatea, cât și forța ei: dreptatea reprezintă nu numai o valoare importantă printre altele, o valoare care poate fi cântărită și discutată în funcție de ocazie; mai degrabă, ea reprezintă **mijlocul** prin care celelalte valori sunt cântărite și evaluate. În acest sens, ea este "valoarea valorilor", ca să spunem așa, și nu este ea însăși supusă aceluiași tip de negocieri ca valorile pe care le reglementează. Dreptatea este standardul prin care valorile aflate în conflict sunt reconciliate și prin care conflictele dintre diferitele concepții asupra bunurilor sunt cel puțin aplanate (chiar dacă nu întotdeauna și eliminate). Ca atare, ea trebuie să aibă o anumită prioritate față de acele valori și bunuri. Nici o concepție asupra bunurilor nu poate încălca în vreun fel cerințele dreptății, pentru că aceste cerințe sunt de un ordin calitativ diferit; validitatea lor se stabilește într-un alt mod. Dreptatea rămâne nepărtinitoare și distantă față de valorile sociale în general, la fel cum stă o procedură echitabilă de decizie la distanță de pretențiile celor aflați în dispută.

Dar care este exact sensul în care dreptatea, ca arbitru al valorilor, "trebuie" să aibă prioritate față de ele? Un sens al acestei priorități este un "trebuie" **moral** provenit din critica adusă de Rawls eticii utilitariste. Din acest punct de vedere, prioritatea dreptății este o cerință care decurge din pluralitatea fundamentală a speciei umane și din integritatea indivizilor pe care aceasta îi cuprinde. Sacrificarea dreptății de dragul binelui general înseamnă violarea ceea ce este inviolabil, eșecul în încercarea de a respecta distincția dintre persoane.

Fiecare persoană posedă o inviolabilitate bazată pe dreptate pe care nici măcar bunăstarea societății ca întreg nu o poate încălca. Din acest motiv, dreptatea contestă ideea că pierderea libertății de către cineva devine corectă din punct de vedere moral prin mai marele bine împărtășit de ceilalți. Ea nu permite ca sacrificiile impuse câtorva să fie contrabalansate de suma mai mare a avantajelor de care se bucură mai mulți. Prin urmare, într-o societate dreaptă, libertățile cetățenești egale sunt considerate ca date; drepturile asigurate de dreptate nu sunt obiect al negocierilor politice sau al calculului intereselor sociale (3-4).

Dar mai există un sens în care dreptatea "trebuie" să aibă prioritate față de valorile pe care le evaluează - prioritate în sensul că este acceptată în mod independent; în acest sens ea se confruntă însă cu o problemă care apare de obicei în fața standardelor de evaluare. Aceasta este mai degrabă de natură epistemologică decât morală și are ca sursă distincția dintre standardul de evaluare și ceea ce este evaluat. Așa cum accentuează Rawls, avem nevoie de un "punct arhimedic" din care să stabilim structura de bază a unei societăți. Problema constă în a arăta unde am putea găsi acest punct. La prima vedere, există doar două posibilități, amândouă la fel de nesatisfăcătoare: pe de o parte, dacă principiile dreptății sunt derivate din valorile sau concepțiile asupra bunurilor comune în societate, nu avem nici o garanție că punctul de vedere critic pe care îl oferă este mai valid decât concepțiile pe care ar urma să le

¹Toate referințele bibliografice în care se indică numai pagina sunt la Rawls, 1971 - n. trad.

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

reglementeze, din moment ce dreptatea, ca produs al acestor valori, ar depinde de aceleași împrejurări. Pe de altă parte, am putea lua un standard oarecum exterior valorilor și intereselor predominante în societate. Dar dacă experiența noastră ar fi în întregime descalificată ca sursă a unor asemenea principii, atunci pare-se că va trebui să ne bazăm pe supoziții a priori, ale căror temeuri ar apărea la fel de suspecte, deși din motive opuse. Acolo unde în primul caz arbitrariul apărea întrucât temeiul e constituit de împrejurări oarecare, în cel de-al doilea arbitrariul apare pentru că nu există nici un temei. Acolo unde dreptatea derivă din valorile existente, standardele de apreciere, ca și obiectele aprecierii, devin neclare și nu există nici o metodă sigură de a diferenția între ele. Acolo unde dreptatea este dată de principii a priori, nu există nici un mod de a le pune în legătură.

Acestea sunt, așadar, cerințele dificile și dilematice ale punctului arhimedic: de a găsi un punct de vedere care nu este nici compromis de implicarea sa în lume, nici disociat și deci descalificat prin detașare. "Avem nevoie de o concepție care să ne permită să putem privi obiectivul de departe" (22), dar nu de **prea** departe; punctul de vedere căutat "nu este o perspectivă dintr-o poziție aflată dincolo de lume și nici punctul de vedere al unei ființe transcendente; mai degrabă, el este o anumită formă de gândire și de simțire pe care persoanele raționale o pot adopta înăuntrul lumii" (589).

Înainte de a lua în discuție răspunsul lui Rawls la această problemă, ar merita să observăm felul în care pledoaria lui pentru întâietatea dreptății este legată de câteva alte susțineri ale teoriei sale și care, luate laolaltă, relevă o structură de argumentație caracteristică eticii deontologice ca întreg. Ideea mai generală că ceea ce este corect din punct de vedere moral este prioritar față de ceea ce este bun este strâns legată de aceea că dreptatea are întâietate. Ca și întâietatea dreptății, prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral față de ceea ce este bun apare inițial ca o susținere morală de ordinul întâi, în contrast cu doctrina utilitaristă; dar în cele din urmă ei îi este acordat, de asemenea, un anumit statut metaetic, mai ales atunci când Rawls argumentează la modul general în favoarea teoriilor etice deontologice ca opuse celor teleologice.

Ca susținere morală explicită, prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral asupra a ceea ce este bun înseamnă că principiile a ceea ce este corect cântăresc întotdeauna mai greu decât considerațiile privitoare la bunăstare sau la satisfacerea dorințelor, oricât de intense ar fi acestea, și restrâng dintru început domeniul dorințelor și valorilor a căror împlinire este îndreptățită.

Principiile care privesc ceea ce este moral corect, deci și cele ale dreptății, pun limite asupra lucrurilor a căror împlinire are valoare; ele impun restricții asupra concepțiilor rezonabile despre ce e bun pentru cineva [...] Putem exprima acest fapt și prin aceea că, atât în cazul dreptății cât și în cazul echității, conceptul a ceea ce este moral corect este prioritar față de cel a ceea ce este bun [...] Prioritatea dreptății este în parte justificată prin susținerea că interesele care cer încălcarea dreptății nu au nici o valoare. Neavând de la început nici o valoare, nu e posibil ca ele să nu țină seamă de cerințele dreptății (31).

În cazul dreptății ca echitate, spre deosebire de utilitarism, dreptul individului la o libertate egală în fața preferințelor contrare ale majorității este afirmat în mod necondiționat.

Dacă sunt într-adevăr simple preferințe și nu se bazează pe principiile dreptății anterior stabilite, convingerile puternice ale majorității nu au o greutate atât de mare încât să constituie punctul de plecare. Satisfacerea acestor sentimente nu are nici o valoare măsurabilă, care să poată fi pusă în contrast cu cerințele la o libertate egală [...] Nici intensitatea sentimentului, nici faptul că el este împărtășit de majoritate nu contează în vreun fel împotriva acestor principii. Din perspectiva contractului, deci, temeurile libertății sunt complet independente de preferințele existente (450).

Deși Rawls argumentează, în primă instanță, împotriva utilitarismului, proiectul său de ansamblu este mai ambițios, căci dreptatea ca echitate se opune atât utilitarismului, cât și tuturor teoriilor teleologice ca atare. Ca susținere metaetică, de ordinul doi, prioritatea a ceea ce este corect înseamnă că, între cele "două concepte ale eticii", acela de a fi corect din punct de vedere moral este întemeiat în mod independent de acela de a fi bun, mai degrabă decât invers. Această prioritate a întemeierii permite conceptului de a fi moral corect să rămână distant față de valorile predominante și de concepțiile despre ceea ce este bun și face din concepția lui Rawls o concepție deontologică, mai degrabă decât una teleologică (24–25).

Una dintre consecințele de prim ordin ale eticii deontologice este întemeierea într-un mod mai ferm decât ar fi posibil pe temeuri teleologice a libertății egale a indivizilor. În această privință, importanța concepțiilor deontologice pentru preocupările liberale obișnuite se manifestă cât se poate de clar. În cazul în care ceea ce este corect din punct de vedere moral este doar instrumentul împlinirii unui obiectiv despre care se susține că este prioritar, negarea libertății unora poate fi justificată în numele unui bine mai mare pentru ceilalți. Libertățile cetățenești egale sunt deci "nesigure atunci când sunt bazate pe principii teleologice. Argumentul în favoarea lor se bazează pe calcule riscante, precum și pe premise controversabile și nesigure" (211). Din perspectivă deontologică, "libertățile egale au o bază cu totul diferită". Nemaifiind simple mijloace de maximizare a satisfacțiilor sau de împlinire, dincolo de orice alte considerații, a unui țel, "aceste drepturi sunt destinate să îndeplinească principiile de cooperare pe care le-ar recunoaște cetățenii, atunci când fiecare ar fi tratat în mod corect ca persoană morală" (211), ca scop în sine.

Dar eșecul în asigurarea drepturilor libertății egale trădează o fisură mai adâncă în concepția teleologică. Din perspectiva lui Rawls, concepțiile teleologice lasă neclară relația dintre ceea ce e corect din punct de vedere moral și ceea ce e bun, deoarece concep greșit relația eului cu scopurile sale.

Această concluzie îl determină pe Rawls să afirme încă o întâietate deontologică: spre deosebire de teoriile teleologice, Rawls consideră că însăși esența personalității noastre nu este constituită de scopurile pe care ni le alegem, ci de capacitatea noastră de a le alege. Iar această capacitate este localizată într-un eu care trebuie să fie anterior scopurilor pe care le alege.

Structura doctrinelor teleologice este în mod radical greșit concepută; dintru început ele pun într-o manieră greșită în relație ceea ce este corect din punct de vedere moral și ceea ce este bun. Când încercăm să dăm formă vieții noastre, nu trebuie să ne gândim mai întâi la un bun stabilit în mod independent. Nu scopurile noastre ne dezvăluie în primul rând care este natura noastră, ci mai degrabă principiile pe care le-am admite să guverneze atât mediul în care se vor forma scopurile noastre, cât și felul în care vor fi urmărite aceste scopuri. **Căci eul este anterior scopurilor pe care le afirmă**; chiar și un scop dominant trebuie ales dintre numeroase posibilități [...] Prin urmare, ar trebui să inversăm relația dintre ceea ce este moral corect și ceea ce este bun pe care o propun doctrinele teleologice și să considerăm că ceea ce este moral corect este prioritar. Deci vom dezvolta teoria morală îndreptându-ne în direcția opusă [sublinierea îmi aparține] (560).

Prioritatea eului față de scopurile sale înseamnă că eu nu sunt numai receptacolul pasiv al țelurilor acumulate, al atributelor și obiectivelor derivate din experiență, nici pur și simplu produsul capriciilor împrejurărilor, ci întotdeauna, în mod ireductibil, un agent activ, care are o voință, poate fi deosebit de ceea ce îl înconjoară și este capabil de alegere. A considera că o colecție de caracteristici, scopuri, ambiții, dorințe etc. sunt **ale mele** înseamnă întotdeauna a presupune un subiect - "eu" - care se află dincolo de ele, iar forma acestui "eu" trebuie dată anterior oricăruia dintre scopurile și atributele pe care le port. Așa cum scrie Rawls, "chiar și un scop dominant trebuie ales dintre numeroase posibilități". Dar, înainte ca un scop să poată fi ales, trebuie să existe un eu care să îl aleagă.

Dar care este sensul exact în care eul, ca agent al alegerii, "trebuie" să fie prioritar față de scopurile pe care le alege? Unul din aceste sensuri este dat de un "trebuie" moral care reflectă imperativul de a respecta mai presus de orice autonomia individului, de a privi persoana umană ca purtătoare a unei demnități dincolo de rolurile pe care le îndeplinește și de scopurile pe care le poate urmări. Dar mai este un sens în care eul "trebuie" să fie prioritar față de scopurile urmărite: el este prioritar în sensul posibilității de a fi identificat în mod independent. Or, aceasta este o cerință epistemologică.

Când ne aplecăm asupra eului dăm din nou peste dilemele întâlnite și în cazul dreptății. Acolo aveam nevoie de un standard de apreciere independent de valorile sociale predominante. În cazul persoanei, avem nevoie de noțiunea unui subiect independent de vrerile și țelurile sale contingente. Așa cum prioritatea dreptății a izvorât din nevoia de a distinge standardul aprecierii de societatea supusă aprecierii, prioritatea eului apare din nevoia paralelă de a deosebi între subiect și situația în care se află acesta. Deși această abordare nu este formulată explicit de Rawls însuși, cred că ea este implicată în teoria sa și că este o reconstrucție rezonabilă a dilemelor pe care el încearcă să le rezolve.

Dacă eul ar consta numai în punerea împreună a diferitelor dorințe, vreri și scopuri contingente, atunci nu ar exista, nici pentru eu, nici pentru un observator exterior, vreun mod non-arbitrar de a identifica **aceste** anume dorințe, interese și scopuri ca dorințe ale unui subiect anume. Mai degrabă decât să fie **ale** subiectului, ele ar **fi** subiectul. Dar subiectul care **ar fi** ele nu ar putea fi deosebit în masa de atribute nediferențiate ale unei situații amorse, ceea ce este echivalent cu a spune că nu există un subiect, cel puțin nu unul pe care să-l putem recunoaște sau identifica drept persoană umană.

Orice teorie a eului de forma "Eu **sunt x, y, și z**", mai degrabă decât "Eu **am x, y și z**" (unde **x, y și z** sunt dorințe etc.) face să dispară distanța dintre subiect și situație, distanță necesară însă în orice concepție coerentă despre un anumit subiect uman. Acest spațiu, sau măsură a distanțării, este esențial(ă) pentru inevitabilul aspect **posesiv** al oricărei concepții coerente despre eu. Aspectul posesiv al eului înseamnă că eu nu pot fi niciodată constituit de atributele mele, că întotdeauna trebuie să existe niște atribute pe care mai degrabă le **am**, decât că eu sunt acele atribute. Altminteri, **orice** schimbare, oricât de neînsemnată, a situației în care mă aflu ar schimba persoana care sunt eu. Dar, în sens literal - și dat fiind că situația mea se schimbă, cel puțin în anumite privințe, cu fiecare moment ce trece - aceasta ar însemna că identitatea mea s-ar topi indistinct în situația "mea". Dacă nu deosebim între subiectul și obiectul posesiei, îmi este imposibil să deosebesc între ceea ce sunt eu de ceea ce este al meu, și am avea ceva ce s-ar putea numi **un subiect în mod radical situat**.

Un subiect în mod radical situat nu este adecvat conceptului de persoană, tot așa cum un standard de apreciere profund implicat în valorile existente nu este adecvat noțiunii de dreptate; imboldul de a stabili o prioritate, reflectat în căutarea unui punct arhimedic, este răspunsul la ambele dileme.

Dar, în ambele cazuri, alternativele sunt serios limitate, iar posibilitățile de a localiza punctul arhimedic sunt drastic restrânse. În cazul dreptății, alternativa la o concepție "situațională" pare să fie aceea de a face apel la principii a priori, aflate dincolo de experiență. Dar aceasta ar însemna să afirmăm pe deplin prioritatea dorită, iar detașarea necesară s-ar atinge numai cu prețul arbitrarului. O dificultate similară apare și în cazul subiectului. Căci un eu total detașat de trăsăturile sale date empiric pare să fie doar un gen de conștiință abstractă (conștiință a ce?), un subiect în mod radical situat care deschide calea unuia în mod radical destrăpătat. ⁴¹ Iarăși "avem nevoie de o concepție care să ne dea posibilitatea de a ne privi obiectivul de departe", dar nu de atât de departe încât obiectivul nostru să dispară din aria vizuală, iar perspectiva noastră să se piardă într-o abstracție.

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

Putem vedea acum, cel puțin în mare, cum se îmbină părțile argumentului, felul în care sunt legate întâietatea dreptății, respingerea teleologiei și prioritatea eului și în sfârșit, felul în care aceste susțineri sprijină pozițiile liberale familiare. Legătura dintre perspectiva metaetică și concepția despre eu este vizibilă în felurile diferite în care concepțiile deontologice și teleologice dau seama de unitatea eului. În vreme ce, potrivit lui Rawls, concepțiile teleologice presupun că unitatea eului se dobândește în cursul experienței - în cazul hedonismului, prin maximizarea sumei experiențelor producătoare de plăcere dinăuntru "granițelor sale psihice"- dreptatea ca echitate răstoarnă această perspectivă și concepe unitatea eului ca pe ceva stabilit anterior, structurat înaintea alegerilor pe care le face în decursul experienței sale.

Părțile [aflăte în poziția originară] consideră că personalitatea morală, și nu capacitatea de a resimți plăcerea sau durerea, reprezintă aspectul fundamental al eului [...] Ideea principală este că, dată fiind prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral, alegerea concepției noastre despre ceea ce e bun se face între anumite limite [...] **Unitatea esențială a eului este deja oferită de concepția despre ceea ce este moral corect** [sublinierea îmi aparține] (563).

Aici, ca și în cazul libertății egale și în cel al priorității a ceea ce este moral corect, pe care le-am discutat mai sus, putem considera că presuposițiile deontologice generează concluzii liberale familiare și că le întemeiază mai ferm decât permiteau metafizicile tradiționale empiriste sau utilitariste. Tema comună multor doctrine liberale clasice care apar din descrierea deontologică a unității eului este noțiunea de subiect uman ca agent suveran al alegerii - o făptură ale cărei scopuri sunt mai degrabă alese decât date, care își atinge țelurile și obiectivele prin acte de voință și nu, să spunem, prin acte cognitive. "Deci o persoană morală este un subiect care și-a ales singur scopurile, iar preferința sa fundamentală vizează condițiile care îi dau posibilitatea de a-și contura, pe cât permit împrejurările, un mod de viață care îi exprimă natura de ființă rațională liberă și egală"(561).

Unitatea antecedentă a eului înseamnă că, oricât de puternic ar fi condiționat de ceea ce îl înconjoară, subiectul este întotdeauna, în mod ireductibil, prioritar față de valorile și scopurile sale, nefiind niciodată pe deplin constituit de ele. Deși pot exista unele momente în care condițiile sunt teribile, iar alegerile puține, faptul că atare că omul este agent suveran nu este dependent de anumite condiții, ci este garantat dinainte. Conform concepției deontologice, nu am putea fi niciodată atât de profund condiționați încât eul nostru să fie pe deplin constituit de situația noastră, iar scopurile noastre să fie determinate în întregime, încât eul să înceteze de a mai fi prioritar față de ele. Consecințele unei asemenea perspective pentru politică și dreptate sunt remarcabile. Atât timp cât se presupune că omul este prin natura sa o ființă care își alege scopurile, mai degrabă decât o ființă care și le descoperă, așa cum îl concepeau anticii, atunci preferința sa fundamentală trebuie să vizeze în mod necesar condițiile alegerii mai degrabă decât, să spunem, condițiile autocunoașterii.

Întreaga forță a susținerii că dreptatea are întâietate, atât în sens moral, cât și epistemologic, poate fi mai bine evaluată în lumina felului în care Rawls discută eul. Din moment ce eul își datorează constituirea, statutul său antecedent, conceptului de a fi corect din punct de vedere moral, nu ne putem exprima adevărata natură decât atunci când acționăm conform simțului dreptății. Iată de ce simțul dreptății nu poate fi privit, pur și simplu, ca o dorință între altele, ci trebuie văzut ca o motivație de un ordin superior din punct de vedere calitativ; iată de ce dreptatea nu este doar o valoare importantă printre altele, ci este cu adevărat cea dintâi virtute a instituțiilor sociale.

Dorința de a ne exprima natura de ființe raționale libere și egale poate fi împlinită numai acționând conform principiilor privitoare la ceea ce este corect din punct de vedere moral și la dreptate, în calitatea lor de principii absolut prioritare [...] Faptul că acționăm conform acestei priorități exprimă libertatea noastră față de contingentă și întâmplare. Prin urmare, pentru a ne împlini natura, avem o singură alternativă: să intenționăm să ne păstrăm simțul dreptății în calitate de conducător al celorlalte scopuri ale noastre. Această dorință nu poate fi împlinită dacă statutul ei este compromis și dacă ea e pusă în balanță cu celelalte scopuri, ca o simplă dorință printre altele. Căci ea este o dorință de a ne autoconduce într-un anumit fel, dincolo de orice alte considerații, un efort care își conține propria prioritate (574).

Nu putem să ne exprimăm natura urmând un plan de viață care privește simțul dreptății ca pe o simplă dorință care poate fi pusă în balanță cu altele. Căci ea relevă ceea ce este persoana, iar a o face obiectul unui compromis nu înseamnă a obține suveranitatea liberă a eului, ci a face loc contingentelor și accidentelor din realitate (575).

Legătura dintre întâietatea dreptății și alte trăsături centrale ale concepției lui Rawls - prioritatea a ceea ce este moral corect, metaetica deontologică și unitatea antecedentă a eului - indică structura generală a teoriei lui Rawls și arată ce menire adâncă și puternică are susținerea privitoare la întâietatea dreptății. Ea sugerează, de asemenea, că aceste supoziții, odată acceptate împreună, oferă un fundament impresionant, atât epistemologic, cât și moral, pentru unele teze centrale ale doctrinei liberale. Am căutat să înțelegem aceste susțineri și să clarificăm legăturile lor, privindu-le ca răspunsuri la dilemele puse de două reconstrucții înrudite; prima încearcă să ofere un standard de apreciere care să nu fie nici compromis de standardele existente, nici dat în mod arbitrar; a doua încearcă să ofere o descriere a unui eu care să nu fie nici în mod radical situat - și deci imposibil de deosebit de ceea ce îl înconjoară - nici în mod radical destrăpătat și deci pur formal. Pentru fiecare din cele două reconstrucții pot fi formulate mai multe soluții, dintre care unele sunt de neacceptat; o soluție corespunzătoare solicită un punct arhimedic care să reușească să se detașeze de contingent, dar fără a cădea în arbitrar.

Până în acest punct, proiectul lui Rawls seamănă mult cu cel al lui Kant. Dar, în ciuda punctelor lor oarecum comune și a afinităților lor deontologice, soluția propusă de Rawls se îndepărtează radical de

cea a lui Kant. Diferența reflectă preocuparea lui Rawls de a stabili prioritățile deontologice necesare - incluzând cea a eului - fără a recurge la un subiect transcendent sau destrăpătat. Această deosebire este deosebit de interesantă, dat fiind că idealismul kantian - aspect pe care Rawls încearcă să îl evite cu orice preț - a condus o mare parte a filosofiei continentale din secolele al XIX-lea și al XX-lea într-o direcție cât se poate de străină tradiției anglo-americane de gândire politică și morală, în care se situează cu fermitate Rawls.

Pentru Kant, prioritatea a ceea ce este moral corect, supremația legii morale și unitatea eului sau unitatea sintetică a apercipției ar putea fi stabilite numai prin mijloacele unei deducții transcendente și prin postularea unui tărâm noumenal sau inteligibil, ca presuposiție necesară a capacității noastre de a fi liberi și de a ne autocunoaște. Rawls respinge metafizica lui Kant, dar crede că poate păstra forța ei morală "în interiorul limitelor unei teorii empirice" (Rawls 1979: 18). Acesta este rolul introducerii poziției originare.

LIBERALISM FĂRĂ METAFIZICĂ: POZIȚIA ORIGINARĂ

Poziția originară constituie răspunsul dat de Rawls lui Kant; ea este alternativa sa la orientarea reprezentată de *Critica rațiunii pure* și cheia soluției lui Rawls la dilemele menționate. Poziția originară este cea care "ne face capabili să ne privim obiectivul de la depărtare", dar nu de atât de departe încât să ne trimită pe tărâmul transcendenței. Ea urmărește să împlinească acest țel prin descrierea unei situații inițiale de echitate și prin definirea ca drepte a acelor principii asupra cărora s-ar pune de acord părțile raționale supuse condițiilor sale.

Două componente cruciale sunt necesare pentru ca poziția originară să rezolve dilemele descrise de cele două reconstrucții formulate mai sus și să răspundă nevoii de a identifica un punct arhimedic. Fiecare dintre ele ia forma unei presuposiții despre părțile aflate în poziția originară: una spune ce nu știu ele, iar cealaltă - ce știu. Părțile nu cunosc nici un fel de informație care ar putea să o deosebească pe vreuna dintre ele de oricare alta, în calitatea lor de ființe umane particulare. Aceasta este suposiția vâlului ignoranței. Pe baza ei se presupune că părțile sunt lipsite de orice fel de cunoaștere a locului lor în societate, a rasei, sexului sau clasei din care fac parte, a bogățiilor și averilor lor, a inteligenței și vigoriei lor, precum și a altor înzestrări și capacități naturale. Ele nu își cunosc nici concepțiile despre ceea ce este bun, valorile lor, țelurile sau obiectivele vieții lor. Ele știu că de fapt au atare concepții și că le consideră demne de susținut, oricare ar fi acestea; dar trebuie să aleagă principiile dreptății în stare de temporară ignoranță în privința lor. Obiectivul acestei restricții este acela de a evita ca alegerea principiilor să fie prejudiciată de contingenta împrejurărilor naturale și sociale, de a se elimina toate considerațiile socotite irelevante dintr-un punct de vedere moral. Vâlul ignoranței ne asigură că principiile dreptății vor fi alese în condiții de egalitate și echitate. Cum părțile care fac contractul nu se deosebesc prin interese diferite, o altă consecință a vâlului ignoranței este aceea că acordul inițial va fi unanim.

Ceea ce știu părțile este că ele, ca și toți ceilalți, valorizează anumite bunuri sociale primare. Bunurile primare sunt "lucruri pe care se presupune că le vrea un om rațional, indiferent de ce altceva ar vrea"; printre aceste bunuri se află lucruri precum drepturile și libertățile, șansele și capacitățile, veniturile și bogăția. Indiferent de valorile, planurile sau țelurile fundamentale ale unei persoane, se presupune că există anumite lucruri pe care ea le-ar prefera altora, pe temeiul că, probabil, acestea vor fi folositoare în urmărirea tuturor scopurilor, de orice fel ar fi acestea. Ca urmare, deși părțile aflate în poziția originară ignoră scopurile lor particulare, se presupune că toate sunt motivate de dorința de a avea anumite bunuri primare.

Conținutul precis al listei de bunuri primare este dat de ceea ce Rawls numește teoria restrânsă a bunurilor. Ea este restrânsă în sensul că încorporează presupuneri minime și larg împărtășite despre felurile de lucruri folositoare din perspectiva oricărei concepții particulare despre bunuri, și deci care pot fi împărtășite de persoane având dorințe specifice diferite. Teoria restrânsă a bunurilor se deosebește de teoria completă a bunurilor prin faptul că cea dintâi nu poate oferi o bază pentru a aprecia sau a alege între diferite valori și scopuri particulare. Așadar, în timp ce vâlul ignoranței ne asigură că părțile deliberază în condiții de echitate și unanimitate, descrierea bunurilor primare generează motivațiile minime necesare unei alegeri raționale și face posibilă o soluție determinată. Împreună, cele două suposiții ne asigură că părțile acționează numai pe baza intereselor lor comune - comune tuturor persoanelor raționale; cel mai important dintre acestea este interesul de a stabili termenii în care se realizează cooperarea socială, astfel încât fiecare persoană să aibă cea mai mare libertate de a-și realiza țelurile și obiectivele compatibile cu o libertate egală pentru toți ceilalți.

Plecând de la poziția originară, am putea spune că principiile dreptății apar în cadrul unei proceduri în trei faze. Mai întâi avem teoria restrânsă a bunurilor, încorporată în descrierea situației de alegere inițială. Din teoria restrânsă decurg cele două principii ale dreptății, care, la rândul lor, definesc conceptul de bun și oferă o înțelegere a unor valori precum binele comunității. E important să observăm că, deși teoria restrânsă a bunurilor este anterioară atât teoriei despre ceea ce este corect din punct de vedere moral, cât și principiilor dreptății, ea nu este o teorie cu un conținut suficient de bogat încât să submineze prioritatea conceptului de a fi corect din punct de vedere moral asupra celui de a fi bun, adică miezul

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

deontologic al concepției lui Rawls. Prioritatea a ceea ce este moral corect, de care depinde teoria, privește teoria completă a bunurilor - aceea care are de-a face cu valori și scopuri particulare; or, teoria completă a bunurilor apare după principiile dreptății și în lumina lor. Așa cum explică Rawls,

Pentru a stabili [principiile cu privire la ceea ce este corect din punct de vedere moral] este necesar să ne bazăm pe un anumit concept al bunătații, fiindcă avem nevoie de presupuneri asupra motivațiilor părților aflate în poziția originală. Din moment ce aceste presupuneri nu trebuie să pună în pericol prioritatea conceptului de a fi corect din punct de vedere moral, teoria asupra bunurilor folosită atunci când se argumentează în favoarea principiilor dreptății este restrânsă la elementele sale esențiale. Această descriere a ceea ce este bun o numesc teoria restrânsă a bunurilor: scopul ei este de a întemeia premisa referitoare la bunurile primare necesare pentru a obține principiile dreptății. Odată ce această teorie este elaborată, iar bunurile primare sunt justificate, suntem liberi să folosim principiile dreptății în scopul dezvoltării ulterioare a ceea ce voi numi teoria completă a bunurilor (396).

Această procedură în trei faze îndeplinește în felul următor cerințele deontologice ale lui Rawls: prioritatea a ceea ce este moral corect față de teoria completă a bunurilor satisface cerința ca standardul de apreciere să fie anterior și să poată fi deosebit de obiectele aprecierii, să fie nealterat de implicarea în vrerile și dorințele existente. Iar faptul că principiile pentru ceea ce este moral corect nu apar din neant, ci dintr-o teorie restrânsă a bunurilor, legată de dorințe umane actuale (chiar dacă foarte generale) dă principiilor un temei determinat și le face să nu fie arbitrare și detașate de lume. În acest fel, fără a recurge la deducții transcendente, devine posibil să găsim un punct arhimedic care nu este nici situat în mod radical, nici "la bunul plac al vrerilor și intereselor existente", nici dependent de considerații apriori.

Problema esențială este că, în ciuda trăsăturilor individualiste ale dreptății ca echitate, **cele două principii ale dreptății nu depind de dorințele existente sau de condițiile sociale prezente**. Prin urmare, putem construi atât o concepție despre o structură de bază dreaptă, cât și un ideal de persoană compatibil cu ea, care pot servi ca standard de apreciere a instituțiilor și ca ghid în legătură cu direcția generală a schimbării sociale. Pentru a găsi un punct arhimedic **nu este necesar să apelăm la principii a priori sau perfecționiste**. Presupunând că există anumite dorințe generale, ca de pildă dorința de a avea bunuri sociale primare, și luând ca bază acordurile care ar fi făcute într-o situație convenabil definită, putem dobândi independența necesară față de împrejurările existente [sublinierile îmi aparțin] (263).

Aceasta este, pe scurt, procedura prin care sunt derivate cele două principii ale dreptății. Precum observă Rawls, dreptatea ca echitate, ca și alte perspective contractualiste, constă în două părți; prima este interpretarea situației inițiale și a problemei de alegere pusă acolo; cea de-a doua implică cele două principii ale dreptății asupra cărora se argumentează că se va conveni. "Se poate accepta prima parte a teoriei (sau vreo variantă a sa), dar nu și cealaltă - și invers" (15). Chiar și fără a adopta principiile dreptății despre care Rawls crede că vor fi efectiv alese, e posibil să identificăm două feluri de obiecții ce pot apărea în cursul trecerii de la prima la a doua parte a teoriei.

Un prim grup de obiecții pune sub semnul întrebării ideea că în poziția originală se obține o detașare veritabilă de vrerile și dorințele existente. E de așteptat ca acest tip de obiecție să vizeze descrierea bunurilor primare sau un alt aspect al teoriei restrânse a bunurilor și să cuprindă un argument în sensul că aceasta exprimă unele preferințe în favoarea unei anumite concepții asupra bunurilor și în defavoarea altora. În această perspectivă se poate contesta susținerea lui Rawls că lista de bunuri într-adevăr primare este în mod egal sau aproape în mod egal valoroasă pentru toate modurile de viață; se poate pune sub semnul întrebării susținerea că teoria restrânsă a bunurilor este într-adevăr restrânsă, considerându-se că ea subminează echitatea situației inițiale, că introduce presupuneri care nu sunt împărtășite în mod universal, că e prea profund legată de preferințele care se întâmplă să fie cuprinse în, să spunem, planurile de viață ale burgheziei liberale vestice, și că principiile care rezultă sunt de fapt produsul unor valori dominante.

Pe de altă parte, potrivit unui al doilea grup de obiecții se poate argumenta că poziția originală se detașază prea mult de împrejurările vieții omenești, că situația inițială pe care o descrie este prea abstractă pentru a putea oferi principiile pe care susține Rawls că le oferă realmente, sau pentru a putea oferi vreun fel oarecare de principii. Este foarte probabil ca o astfel de obiecție să vizeze vâlul ignoranței, pe temeiul că acesta exclude informații relevante din punct de vedere moral, necesare pentru a produce anumite rezultate cu sens. S-ar putea argumenta că noțiunea de persoană implicată în poziția originală este prea formală și abstractă, prea detașată de contingentă pentru a da seamă de motivațiile cerute. Dacă prima obiecție deplânge faptul că teoria restrânsă a bunurilor este prea consistentă pentru a fi echitabilă, cea de-a doua susține că vâlul ignoranței este prea opac pentru a oferi o soluție determinată.

Nu voi dezvolta aici nici una din aceste obiecții. Dată fiind preocuparea noastră pentru proiectul deontologic ca întreg, interesul pentru poziția originală este unul mai general. Într-o formulare mai simplă, este vorba despre următoarele: dacă poziția originală este răspunsul dat de Rawls lui Kant, este oare acesta un răspuns satisfăcător? Reușește el în încercarea de a reformula susținerile morale și politice kantiene "în limitele unei teorii empirice"? Poate asigura el un fundament al liberalismului deontologic, evitând în același timp "ambianța" discutabilă din punct de vedere metafizic a teoriei lui Kant? Mai precis, poate poziția originală să dea seamă de și să sprijine teza întâietății dreptății, în sensul tare pe care încearcă Rawls să îl promoveze?

Într-o interpretare a poziției originare - o interpretare în mod evident empiristă, pe care Rawls însuși o privește în chip favorabil - poziția originală nu poate sprijini susținerea deontologică. Pentru a vedea de

ce lucrurile stau astfel, trebuie să examinăm mai de aproape condițiile sale, în parte în scopul de a înțelege tipul de susținere încorporat în aceste condiții. Nu ne vom ocupa, deci, de problema dacă teoria restrânsă a bunurilor este prea completă sau prea restrânsă pentru a putea genera principiile dreptății pe care Rawls spune că le generează efectiv, ci mai degrabă de problema a ceea ce **face** ca teoria bunurilor să fie prea consistentă sau prea superficială, și de felul în care această descriere se potrivește cu descrierea a ceea ce **face** ca dreptatea să aibă întâietate. Dar poate că mai bine am continua cu examinarea condițiilor care caracterizează situația originară, așa cum le descrie Rawls. În acest scop, trebuie să trecem la problema circumstanțelor dreptății.

CIRCUMSTANȚELE DREPTĂȚII. OBIECȚII EMPIRISTE

Circumstanțele dreptății sunt acele condiții care aduc în discuție virtutea dreptății. Ele sunt condițiile care predomină în societățile umane și care fac cooperarea umană atât posibilă, cât și necesară. Societatea este privită ca o asociație cooperativă având ca scop avantajul reciproc - ceea ce înseamnă că ea este în mod tipic marcată atât de un conflict, cât și de o identitate de interese: o identitate de interese în sensul că toată lumea acceptă că va avea un câștig de pe urma cooperării reciproce, iar un conflict în sensul că, date fiind interesele și scopurile lor divergente, oamenii diferă în privința distribuirii rezultatelor cooperării lor. Principiile sunt necesare pentru a specifica acordurile prin care aceste cerințe sunt triate, iar rolul dreptății este de a le oferi. Circumstanțele dreptății sunt acele condiții de fond care fac ca astfel de acorduri electivă să fie necesare.

Urmându-l pe Hume, Rawls observă că aceste circumstanțe sunt de două feluri - obiective și subiective. Circumstanțele obiective ale dreptății includ fapte precum unui deficit rezonabil de resurse, în timp ce circumstanțele subiective se referă la subiecții cooperării, în special la faptul că ei se caracterizează prin interese și scopuri diferite. Aceasta înseamnă că fiecare persoană are un plan de viață sau o concepție despre ceea ce este bun distincte, pe care le consideră demne de a fi promovate. Rawls subliniază acest aspect, presupunând că, cel puțin așa cum sunt concepute în poziția originară, părțile sunt în mod reciproc dezinteresate - că sunt preocupate de promovarea propriei lor concepții despre ceea ce este bun, dar nu și a altora - și că, în promovarea scopurilor lor, ele nu sunt legate unele de altele prin legături morale anterioare. Deci circumstanțele dreptății sunt, în rezumat, următoarele:

Se poate spune, pe scurt, că circumstanțele dreptății apar de fiecare dată când persoane reciproc dezinteresate avansează pretenții conflictuale cu privire la distribuirea avantajelor sociale, în condițiile unui deficit rezonabil de resurse. Câtă vreme aceste circumstanțe nu există, virtutea dreptății nu se poate manifesta, la fel cum, atâta vreme cât viața sau diferitele părți ale corpului nu sunt amenințate în vreun fel, nu poți să dai dovadă de curaj fizic (128).

Circumstanțele dreptății sunt circumstanțele care dau naștere virtuții dreptății. În absența lor, virtutea dreptății nu ar avea nici un rost; chiar dacă ar fi posibilă, ea nu ar mai fi necesară. "Dar o societate umană **este** caracterizată de circumstanțele dreptății" [sublinierea îmi aparține] (129-30). Ca urmare, virtutea dreptății **este** necesară.

Condițiile care oferă prilejul pentru manifestarea virtuții dreptății sunt empirice. Rawls se exprimă limpede și explicit în această privință: "Filosofia morală trebuie să se simtă liberă să folosească după cum dorește presupuneri contingente și fapte generale". Ea nu poate proceda în nici un alt fel. Ceea ce contează este ca premisele să fie "adevărate și suficient de generale" (51, 158).

Principiile fundamentale ale dreptății depind, pe drept cuvânt, de faptele naturale referitoare la oameni ca membri ai societății. Această dependență este făcută explicită prin felul în care e formulată poziția originară: părțile decid în lumina cunoașterii generale. Mai mult decât atât, diferitele elemente ale poziției originare presupun multe lucruri privitoare la circumstanțele vieții umane [...] Dacă aceste presupuneri sunt adevărate și convenabil de generale, atunci totul este în ordine; căci, fără aceste elemente, întregul proiect ar fi gol și lipsită de valoare (159, 160).

Dar o înțelegere empirică a poziției originare pare să fie în profund dezacord cu susținerile deontologice. Căci, dacă virtutea dreptății depinde de anumite pre-condiții empirice, nu mai e limpede cum i se poate afirma în mod necondiționat prioritatea. Rawls spune că a împrumutat această abordare a circumstanțelor dreptății de la Hume (126-8). Dar, într-un sens deontologic, aceste circumstanțe, așa cum le înțelege Hume, nu pot sprijini prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral. Căci ele sunt, totuși, condiții empirice. Pentru a stabili întâietatea dreptății în sensul categoric cerut de susținerea sa, Rawls ar trebui să arate nu numai că circumstanțele dreptății predomină în toate societățile, ci și că ele predomină într-o asemenea măsură, încât virtutea dreptății este întotdeauna mai deplin sau mai mult angajată decât orice altă virtute. Altminteri, el ar putea doar să ajungă la concluzia că dreptatea este cea dintâi virtute a anumitor feluri de societăți - și anume a acelor în care condițiile sunt astfel încât cea mai presantă prioritate socială este rezolvarea susținerilor conflictuale ale părților în mod reciproc dezinteresate.

Cu siguranță că un sociolog ar putea argumenta, de exemplu, că - dat fiind deficitul din ce în ce mai mare de energie și alte resurse de bază cu care se confruntă societățile industriale avansate, precum și prăbușirea consensului și pierderea scopurilor comune (respectiv circumstanțele obiective și cele subiective) - circumstanțele dreptății au ajuns să predomine astăzi cu o asemenea intensitate încât dreptatea a devenit, pentru aceste societăți, cea dintâi virtute. Dar dacă Rawls socotește că întâietatea

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

dreptății depinde de o generalizare ca aceasta, el ar trebui cel puțin să furnizeze și sprijinul sociologic relevant. Doar afirmația că "o societate umană **este** caracterizată prin circumstanțele dreptății" nu ar fi suficientă [sublinierea îmi aparține] (129-130).

Ideea că întâietatea dreptății ar putea fi întemeiată empiric devine și mai implauzibilă atunci când vedem cât de improbabilă ar fi generalizarea necesară, cel puțin atunci când este aplicată în sfera instituțiilor sociale. Căci, în timp ce ne putem imagina destul de ușor că anumite asocieri mai largi, precum statul-națiune modern, ar putea îndeplini cerințele sale în multe cazuri, ne putem imagina la fel de bine o serie de asocieri mai mici sau mai solidare, în care valorile și scopurile participanților coincid suficient de mult încât circumstanțele dreptății să predomine într-un grad relativ redus. După cum observă Hume însuși, nu e nevoie să recurgem la viziuni utopice sau la ficțiunile poezilor pentru a imagina asemenea condiții, ci "putem descoperi același adevăr cu ajutorul observației și al experienței comune" (1739; 495).

Dată fiind alcătuirea de fapt a sufletului omenesc, va fi probabil dificil să găsim exemple desăvârșite de sentimente atât de largi; totuși, putem încă observa că familia se apropie cel mai mult de aceasta; și, cu cât este mai puternică bunăvoința reciprocă dintre indivizi, cu atât mai mult ei se apropie unul de altul; aceasta până când, într-o mare măsură, toate diferențele de proprietate dintre ei vor dispărea și se vor contopi. Se presupune prin lege că, între persoanele căsătorite, baza prieteniei este suficient de puternică pentru a abolii toate diferențele în ceea ce privește posesiunea; iar ea are deseori și în realitate forța care i se atribuie (1777: 17-18).

Deși instituția familiei poate să reprezintă un caz extrem în această privință, ne putem imagina cu ușurință o serie de cazuri intermediare de instituții sociale, un continuum de asocieri umane caracterizate, în grade diferite, de circumstanțele dreptății. Acestea ar include, în puncte variate de-a lungul spectrului, triburi, vecinătăți, metropole, orașe, universități, uniuni comerciale, mișcări de eliberare națională și diverse naționalisme, precum și o mare varietate de comunități etnice, religioase, culturale și lingvistice cu identități mai mult sau mai puțin clar definite și cu scopuri mai mult sau mai puțin comune - adică înseși acele atribute a căror prezență semnifică absența relativă a circumstanțelor dreptății. Deși circumstanțele dreptății ar putea să existe foarte bine în toate aceste cazuri, nu e probabil că ele vor predomina, cel puțin nu în asemenea măsură încât dreptatea să fie angrenată în toate cazurile în mai mare măsură decât orice altă virtute. Conform interpretării empiriste a poziției originare, dreptatea poate avea întâietate doar în acele societăți atât de copleșite de discordii încât punerea în acord a cerințelor și intereselor aflate în conflict să devină considerația morală și politică fundamentală; dreptatea nu este în mod absolut cea dintâi virtute a instituțiilor sociale, precum este adevărul pentru sistemele de gândire, ci doar în mod condiționat, precum este curajul fizic într-o zonă de război.

Dar această formulare sugerează încă un sens în care întâietatea dreptății este subminată de abordarea empiristă a circumstanțelor dreptății. El privește sensurile în care dreptatea apare ca o virtute-remediu, al cărei avantaj moral constă în aceea că vindecă în condiții vitrege. Dar dacă virtutea dreptății este măsurată prin condițiile insuficient de ferme din punct de vedere moral pe care le presupune, atunci **absența** acestor condiții - oricum ar fi concepută acea stare de lucruri - trebuie să încorporeze o virtute rivală, cu o prioritate cel puțin comensurabilă cu a dreptății, care va funcționa acolo unde nu funcționează dreptatea. Curajul fizic este o virtute numai atunci când ești pus în fața unei situații primejdioase; dar pacea și liniștea în care curajul nu are ocazia să se manifeste trebuie să fie, desigur, virtuți cu un statut cel puțin echivalent. Astfel stau lucrurile și în privința dreptății. Așa cum confirmă și Hume, caracterul de remediu al dreptății atrage după sine o altă colecție de virtuți, de un ordin cel puțin comparabil:

Dreptatea are ca sursă convențiile umane [...] iar intenția acestora este de a constitui un remediu al unor dificultăți, care apar atunci când anumite însușiri ale minții umane se potrivesc cu starea în care se găsesc obiectele externe. Insușirile minții sunt egoismul și generozitatea limitată; iar starea obiectelor externe constă în aceea că ele se modifică foarte ușor, precum și în aceea că, în comparație cu vrerile și dorințele oamenilor, ele sunt limitate [...] Măriți într-o măsură suficientă bunăvoința oamenilor sau darurile naturii și veți face ca dreptatea să nu mai aibă nici un rost, iar locul ei să fie luat de virtuți mult mai nobile și de o stare cu mult mai binecuvântată (1739: 494-5).

A invoca circumstanțele dreptății înseamnă în același timp a admite, cel puțin implicit, circumstanțele bunăvoinței sau fraternității, sau ale afecțiunilor extinse, oricum le-am caracteriza; asemenea circumstanțe sunt cele care predomină în măsura în care nu predomină circumstanțele dreptății, iar virtutea pe care o definesc trebuie să aibă un statut cel puțin corelativ.

O consecință a aspectului de remediu al dreptății este că nu putem spune dinainte dacă, în vreo instanță anume, o augmentare a dreptății este asociată cu o îmbunătățire morală generală. Aceasta din cauză că ceea ce câștigăm în privința dreptății poate apărea în două feluri: poate apărea acolo unde înainte era nedreptate, sau poate apărea acolo unde înainte nu era nici dreptate, nici nedreptate, ci bunăvoință sau fraternitate într-o măsură suficientă, care făcuseră astfel încât virtutea dreptății să nu fie larg implicată. Dacă celelalte lucruri rămân egale, îmbunătățirea morală generală este limpede acolo unde dreptatea înlocuiește nedreptatea. Pe de cealaltă parte, acolo unde o augmentare a dreptății reflectă transformări în calitatea motivațiilor și dispozițiilor preexistente, se prea poate ca echilibrul moral general să se diminueze.

Atunci când fraternitatea dispăre, se poate face mai multă dreptate; dar, pentru a reface status-quo-ul moral, e necesar mai mult decât atât. În plus, nu există nici o garanție că dreptatea și virtuțile sale rivale sunt perfect comensurabile. Prăbușirea unor anumite atașamente personale și civice poate reprezenta o

pierdere morală pe care nici măcar o cantitate foarte mare de dreptate nu o poate răscumpăra. În consecință, e de înțeles oare de la sine că o ruptură în țesătura înțelegerilor și făgăduielilor implicite este pe deplin reparată din punct de vedere moral, dacă fiecare "face ceea ce trebuie"?

De exemplu, să ne gândim la o situație familială mai mult sau mai puțin ideală, în care relațiile sunt guvernate în mare parte de afecțiune spontană și unde, prin urmare, circumstanțele dreptății predomină într-un grad relativ mic. Drepturile individuale și procedurile de decizie echitabile sunt rareori invocate, nu pentru că nedreptatea este în exces, ci pentru că apelul la ele este de la bun început înlocuit de un spirit de generozitate care mă face să fiu rareori înclinat să-mi pretind partea cuvenită. Această generozitate nu implică nici că, din bunăvoință, primesc o parte care este egală sau mai mare decât partea pe care sunt îndepțatit s-o primesc, conform principiilor echitabile ale dreptății. Pot primi și mai puțin. Ideea nu este că primesc ceea ce aș primi oricum, doar că într-un mod mai spontan, ci că, pur și simplu, chestiunile privitoare la ceea ce primesc și la ceea ce mi se cuvine nu apar în contextul general al acestui fel de viață.

Să ne imaginăm în continuare că, într-o zi, familia aceasta armonioasă ajunge să se destrame din cauza disensiunilor. Interesele devin divergente, iar circumstanțele dreptății devin mai acute. Afecțiunea și spontaneitatea din momentele de dinaintea lasă loc cererilor de echitate și de respectare a drepturilor. Să ne mai imaginăm și că vechea generozitate este înlocuită de echilibrul judicios al unei corectitudini absolute și că noile necesități morale sunt îndeplinite în întregime conform dreptății, astfel încât nu predomină nici un fel de nedreptate. Părinții și copiii se află în echilibru reflectiv, respectă din datorie - deși fără prea multă bunăvoință - cele două principii ale dreptății și chiar reușesc să ajungă la stabilitate și înțelegere, astfel încât înăuntrul casei lor binele dreptății este realizat. Ce putem spune în legătură cu aceasta? Suntem oare dispuși să afirmăm că dreptatea, oricât de deplin s-ar manifesta, reface vechea situația în întregul ei caracter moral și că singura diferență este una psihologică? Să ne gândim din nou la analogia cu virtutea curajului fizic. Să ne imaginăm o societate cândva liniștită, dar în care exista prea puțin curaj (nu din cauza lășității, ci din cauza liniștii) și care acum a devenit violentă și nesigură, dar în care însușirea curajului se manifestă din plin, în mod vizibil. Este oare evident că am prefera din punct de vedere moral cea de-a doua societate?

Cu siguranță că incomensurabilitățile, dacă există, ar putea împinge la fel de bine în direcția opusă. Se poate întâmpla ca, în ciuda durtății circumstanțelor curajului, să existe o anumită nobilitate care va înflori în noul fel de viață, inaccesibil spiritului uman în condiții mai ocrotitoare, și ca acest fapt să nu fie compensat nici măcar de cea mai strălucitoare pace. Dacă, de asemenea, dispariția **Gemeinschaft**-ului familial sau comun nu reflectă un început de sărăcie materială, ci înflorirea diversității sau despărțirea copiilor de modul de viață patriarhal din casa tatălui lor, atunci vom putea fi înclinați să privim într-o lumină mai favorabilă apariția dreptății. Ideea generală rămâne însă în picioare: o augmentare a dreptății poate în cel puțin două feluri să nu fie concomitentă cu o îmbunătățire la modul general a moralității - fie prin aceea că nu ține pasul cu augmentarea circumstanțelor dreptății, fie prin aceea că, oricât de deplin s-ar manifesta, nu poate compensa pierderea anumitor "virtuți mult mai nobile și a unei stări cu mult mai binecuvântate".

O augmentare a dreptății nu implică deci în mod necesar o îmbunătățire necondiționată a moralității; în același timp se poate arăta că, în anumite cazuri, dreptatea nu este o virtute, ci un viciu. Aceasta se poate vedea de îndată ce luăm în considerare ceea ce putem numi dimensiunea reflexivă a circumstanțelor dreptății. Dimensiunea reflexivă se referă la faptul că ceea ce știi părțile despre condiția lor este o componentă a înseși condiției lor. Rawls recunoaște această trăsătură atunci când scrie: "Voi presupune, desigur, că persoanele aflate în poziția originală știu că aceste circumstanțe ale dreptății sunt îndeplinite" (128).

Circumstanțele dreptății - și, mai precis, aspectul subiectiv al acestor circumstanțe - constau în parte în motivațiile participanților și în felul în care ei își percep motivațiile. Dacă părțile ajung ca, într-o zi, să privească în mod diferit circumstanțele în care se găsesc, dacă ajung să creadă că circumstanțele dreptății (sau ale bunăvoinței) sunt îndeplinite într-o măsură mai mare sau mai mică decât înainte, chiar această transformare va conduce la o schimbare a acestor circumstanțe. După cum arată Rawls atunci când discută problema dacă dreptatea este un bun, acțiunea din simțul dreptății poate fi contagios; această acțiune întărește presupunerile pe care ea însăși le are și devine mai stabilă prin încurajarea și afirmarea unor motivații asemănătoare în alții.

Dar care sunt efectele acestei "contagiuni", atunci când ea apare într-o situație unde (sau atât timp cât) circumstanțele dreptății nu sunt împlinite? Atunci când acționez din simțul dreptății în circumstanțe inadecvate - să spunem în circumstanțe în care virtuțile bunăvoinței și fraternității, mai degrabă decât dreptatea, sunt angrenate în mod relevant - acțiunea mea nu numai că poate fi superfluă, dar poate contribui la o reorientare a înțeleșurilor și motivațiilor predominante, transformând prin aceasta într-o anumită măsură chiar circumstanțele dreptății. Iar aceasta poate fi adevărat chiar și atunci când "acțiunea" pe care o fac din dreptate este aceeași acțiune pe care aș fi făcut-o din bunăvoință sau fraternitate, doar că într-un spirit diferit. Conform abordării rawlsiene a stabilității, acțiunea mea și simțul dreptății care o determină au în mod automat efectul de a produce condițiile în care ele **ar fi fost**

adecvate. Dar dacă acțiunea care vizează dreptatea este inadecvată, circumstanțele dreptății devin mai presante, fără a stârni însă în mod necesar o creștere, într-o măsură similară, a incidenței dreptății.

Parada gratuită de curaj fizic în condiții de liniște socială se poate dovedi primejdioasă pentru însăși liniștea pe care nu reușesc să o aprecieze și pe care e foarte posibil să nu o poată înlocui cu succes. Tot așa e și cu dreptatea. Dacă un vechi prieten apropiat, bazându-se pe un simț al dreptății prost plasat, insistă în mod repetat să calculeze și să plătească partea sa exactă din fiecare cheltuielă comună sau refuză să accepte orice serviciu sau dovadă de ospitalitate fără a protesta îndelung și a se considera foarte jenat, nu numai că mă voi simți obligat să fiu la fel de scrupulos în ce-l privește, dar voi începe să mă întreb, la un moment dat, dacă nu cumva am înțeles greșit relația noastră. În acest caz, circumstanțele bunăvoinței se vor fi micșorat, pe când circumstanțele dreptății vor fi crescut. Aceasta este consecința dimensiunii reflexive a (aspectului subiectiv al) circumstanțelor dreptății. Dar, precum am văzut deja, nu există nici o garanție că noul simț al dreptății poate înlocui pe deplin vechea spontaneitate, chiar și atunci când nu apare nici o nedreptate. Din moment ce exercitarea dreptății în condiții inadecvate va da naștere unui declin general al caracterului moral al asocierii, în acele cazuri dreptatea nu este o virtute, ci un viciu. [...]

EUL ²I CELĂLALT: PRIORITATEA PLURALITĂȚII

Având aceste premise ca fundal și ținând cont de remarcile anterioare în problema eului, putem trece la reconstruirea raționamentului lui Rawls despre natura subiectului moral. Pentru Rawls, cea dintâi trăsătură a oricărei ființe capabile de dreptate este pluralitatea acesteia. Dreptatea nu s-ar putea aplica într-o lume în care ar exista doar un singur subiect. Ea își are locul numai într-o societate de ființe care, într-un sens, pot fi diferențiate între ele. "Principiile dreptății tratează despre revendicările conflictuale în privința avantajelor câștigate prin cooperarea socială; ele se aplică relațiilor dintre câteva persoane sau grupuri. Cuvântul «contract» sugerează această pluralitate" (16). Căci pentru a exista dreptate, trebuie să existe posibilitatea ca diversele revendicări să se afle în conflict și, pentru a putea exista revendicări aflate în conflict, trebuie să existe mai mult decât o singură persoană care să ridice acele pretenții. În acest fel, pluralitatea persoanelor poate fi privită ca o presupuziție necesară a posibilității dreptății.

Rawls accentuează pluralitatea esențială a subiectului uman atunci când critică utilitarismul pentru faptul de a fi extins principiile alegerii raționale făcute de un individ la societatea ca întreg. Aceasta este o concluzie eronată, argumentează el, deoarece combină diferite rețele ale dreptății într-o singură rețea de dorințe și deci nu reușește să ia în serios distincția dintre persoane. Conform utilitarismului, **"multe persoane sunt contopite într-una singură" și "indivizi separați sunt priviți ca fiind tot atâtea linii diferite"**. Dar utilitarismul este greșit, căci "nu există nici un motiv să presupunem că principiile care ar trebui să reglementeze asocierea oamenilor sunt doar o extindere a principiului alegerilor făcute de către un singur om. Dimpotrivă: dacă presupunem că principiul regulativ corect al oricărui lucru depinde de **natura aceluia lucru și că pluralitatea persoanelor distincte cu rețele de scopuri separate este o trăsătură esențială a societăților umane**, nu ar trebui să ne așteptăm ca principiile alegerii sociale să fie utilitariste" [sublinierea îmi aparține] (28-9).

A lua în serios "pluralitatea și deosebirea dintre indivizi" înseamnă mai mult decât a apăra libertatea și independența de gândire și decât a susține, precum utilitariștii, că binele societății constă în avantajele de care se bucură indivizii; aceasta înseamnă a înțelege că pluralitatea persoanelor este o trăsătură esențială a oricărei abordări a subiectului moral, un postulat al antropologiei filosofice. În această lumină, "utilitarismul nu este individualist, cel puțin atunci când se ajunge la el printr-un proces de reflecție mai natural"; căci, combinând toate rețelele de dorințe într-una singură, el contrazice acest postulat esențial (29).

Dar, pentru ca subiecții să fie mai mulți, trebuie să existe ceva care să îi diferențieze, un mod de a-i distinge unul de celălalt, un principiu de individualizare. Pentru Rawls, caracteristicile care ne individualizează sunt date empiric, prin concatenarea în modalități diferite a vrierilor și dorințelor, a țelurilor și atributelor, a obiectivelor și scopurilor care se întâmplă să exprime ceea ce au specific diferitele ființe umane. Fiecare individ este unic localizat în spațiu și timp, este născut într-o anumită familie și societate; iar ceea ce desparte oamenii, ceea ce face din ei persoanele particulare care sunt constă în trăsăturile contingente ale acestor circumstanțe, precum și în interesele, valorile și aspirațiile cărora le dau naștere.

Înăuntrul oricărui grup de persoane, în special dacă ele se găsesc în circumstanțe similare, e de presupus că acestea își vor descoperi anumite caracteristici comune, anumite interese susținute în comun. Dar, în ciuda unei similarități foarte mari a circumstanțelor, nu există două persoane despre care să se poată spune că sunt situate identic, nici două persoane ale căror interese și țeluri să fie identice în orice privință, pentru că - dacă ar fi astfel - nu ar mai fi limpede cum le-am putea identifica ca persoane distincte. În acest fel, pluralitatea esențială a persoanelor este asigurată sau, mai bine zis, definită. Pentru Rawls, pluralitatea noastră fundamentală este o presupuziție necesară a faptului că suntem făpturi capabile de dreptate. În ce constă de fapt individualitatea fiecărei persoane anumite - aceasta este totuși o chestiune empirică. Trăsătura fundamentală a subiectului moral este pluralitatea sa și, date fiind

mijloacele prin care se poate realiza individuația, mărimea pluralității sale corespunde numărului de ființe umane individuate în mod empiric din lume. Ceea ce înseamnă a spune că, potrivit perspectivei lui Rawls despre subiectul moral, fiecare ființă umană individuală este un subiect moral, iar fiecare subiect moral este o ființă umană individuală.

În acest punct, se poate pune în mod rezonabil întrebarea dacă, în concepția lui Rawls despre persoană, nu numai pluralitatea, ci și unitatea ar putea fi considerată ca o trăsătură esențială a subiectului moral și deci în mod egal ca presupuziție a punctului de vedere că omul este o ființă capabilă de dreptate. Într-adevăr, Rawls descrie circumstanțele dreptății ca acele "condiții normale în care cooperarea umană este atât posibilă, cât și necesară"; de aici se poate conchide că, acolo unde pluralitatea esențială a subiectului moral face necesară cooperarea umană, o anumită unitate esențială a persoanelor face ca aceasta să fie posibilă. Însă aceasta este o înțelegere greșită a logicii concepției lui Rawls, fiindcă ar putea să submineze prioritățile de care depinde etica deontologică. Cred că, în mare, răspunsul lui Rawls ar fi următorul.

Chiar dacă e adevărat că principiul unității are un loc important în cadrul dreptății ca echitate (a se vedea în special abordarea ideii de uniune socială în secțiunea 79), ar fi totuși o greșeală să-i acordăm o prioritate egală cu cea pe care o are pluralitatea; ele nu sunt în același fel elemente esențiale ale naturii noastre. Aceasta din cauză că orice abordare a unității subiectivității umane trebuie să presupună pluralitatea acesteia într-un fel care nu este adevărat în direcția contrară. Aceasta se poate vedea dacă privim societatea umană ca asociație cooperativă de promovare a avantajului reciproc, în mod normal caracterizată atât de conflicte, cât și de o identitate de interese. Conflictul de interese apare, precum am văzut, din faptul că subiecții care cooperează au interese și scopuri diferite, iar **acest** fapt decurge din natura noastră de ființe capabile să fie drepte. Totuși, identitatea de interese exprimă faptul că întâmplător părțile au interese și nevoi îndeajuns de similare, astfel încât cooperarea dintre ele să fie reciproc avantajoasă. Iar **acest** fapt (că, întâmplător, interesele și nevoile lor coincid într-un anumit fel) nu decurge din natura subiectivității lor, ci din accidentul fericit al circumstanțelor în care se află ele. Capacitatea lor de a coopera în scopul promovării avantajului reciproc presupune o pluralitate antecedentă. Cooperarea este, prin însăși natura sa, între agenți - iar pluralitatea lor trebuie deci să preexiste identității de interese obținute în cadrul asocierii cooperative.

Idea esențială este că noi vrem să dăm seamă de valorile sociale, de binele intrinsec al activităților instituționale, comunitare și asociative printr-o concepție despre dreptate a cărei bază teoretică este individualistă. Printre altele și din motive de claritate nu vrem să ne bazăm pe un concept nedefinit de comunitate sau să presupunem că societatea este un întreg organic cu o viață proprie, distinctă de și superioară celei a tuturor membrilor săi aflați în relații reciproce. Prin urmare, mai întâi este elaborată concepția contractualistă cu privire la poziția originală. Cu ajutorul acestei concepții, oricât de individualistă ar părea ea, trebuie să explicăm în cele din urmă și valoarea comunității (264-5).

Faptul că suntem persoane distincte, caracterizate prin rețele separate de scopuri, este o presupuziție necesară pentru ca o ființă să poată fi dreaptă. În ce constau scopurile noastre în particular, sau dacă se întâmplă ca ele să coincidă sau să aibă puncte comune cu scopurile altora - iată o chestiune empirică ce nu poate fi cunoscută dinainte. Acesta este sensul - așadar mai degrabă epistemologic decât psihologic - în care pluralitatea subiecților are prioritate asupra unității lor. Noi suntem mai întâi indivizi distincți, și abia apoi (dacă ne permit împrejurările) formăm relații și ne angajăm în asocieri cooperative cu ceilalți. Chestiunea nu este că persoanele cooperează numai din motive egoiste, ci mai degrabă că noi cunoaștem anterior experienței pe ce se întemeiază pluralitatea, în timp ce cunoașterea temeiurilor unității sau cooperării nu poate apărea decât în lumina experienței. În orice caz particular trebuie să vedem dacă există sau nu temeiuri pentru cooperare.

Prioritatea pluralității asupra unității sau ideea de individuație antecedentă a subiectului definește termenii relațiilor care trebuie să existe între eu și celălalt pentru ca dreptatea să aibă întâietate. Dar, înainte de a încheia reconstrucția concepției lui Rawls despre persoană, trebuie să luăm în considerație un subiect paralel, anume relația dintre eu și scopurile sale.

EUL ²I SCOPURILE SALE: SUBIECTUL POSESIUNII

Conform eticii deontologice, "eul are prioritate asupra scopurilor pe care le afirmă" (560). Pentru Rawls, a da seamă de această prioritate pune probleme speciale, căci proiectul său nu admite că eul devine prioritar fiindcă locuiește într-un un tărâm transcendent sau noumenal. În perspectiva lui Rawls, orice abordare a eului și a scopurilor sale trebuie să ne spună nu un singur lucru, ci două: cum se deosebește eul de scopurile sale și, de asemenea, cum e legat eul de scopurile sale. În lipsa celui dintâi, am avea doar un subiect radical situat; în lipsa celui de-al doilea, am avea doar un subiect radical "destrucat".

Soluția lui Rawls, implicată în felul în care construiește poziția originală, este de a concepe eul ca subiect al posesiunii; căci, prin posesiune, eul se distanțează de scopurile sale, fără a se detașa complet de ele. Conceptul eului ca subiect al posesiunii poate fi localizat în supoziția dezinteresului reciproc. Această supoziție este, la suprafață, asemănătoare unei supoziții psihologice - căci spune că părțile nu

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

sunt interesate de interesele celorlalți. Dar, în cadrul poziției originare, ea funcționează de fapt ca o susținere epistemologică, ca o susținere despre formele de autocunoaștere de care suntem capabili. Din această cauză, Rawls poate susține în mod coerent că supoziția dezinteresului reciproc este "principala condiție motivațională a poziției originare" (189), și că, totuși, "ea nu implică o anumită teorie despre motivațiile umane" (130).

Acum putem vedea cum se face că lucrurile stau astfel. Supoziția dezinteresului reciproc nu este o supoziție despre ce îi motivează pe oameni, ci despre natura subiecților care au motivații în general. Ea vizează natura eului (adică felul în care acesta este constituit, felul cum este plasat față de situația sa în general), și nu natura dorințelor și țelurilor acestuia. Ea vizează **subiectul** intereselor și scopurilor, nu **conținutul** acestor interese și scopuri, oricare ar fi ele. La fel cum Kant argumentează că întreaga experiență trebuie să fie experiența unui subiect, supoziția lui Rawls despre dezinteresul reciproc e aceea că toate interesele trebuie să fie interesele unui subiect.

Deși nu se presupune că interesele promovate de către aceste planuri^b nu sunt interese în cadrul eului, ele sunt interesele **unui eu** care își consideră concepția despre bine ca demnă de recunoaștere [sublinierea îmi aparține] (127).

Nu fac nici un fel de presupuneri restrictive despre concepțiile despre bine ale părților, cu excepția faptului că ele sunt planuri raționale pe termen lung. Chiar dacă aceste planuri determină țelurile și interesele **unui eu**, nu se presupune că aceste țeluri și interese sunt egoiste. Răspunsul la întrebarea dacă așa stau într-adevăr lucrurile depinde de tipurile de scopuri pe care le urmărește o persoană. Dacă bogăția, poziția socială și influența, precum și distincțiile care însoțesc prestigiul social sunt scopurile ultime ale unei persoane, atunci concepția sa asupra bunurilor este în mod sigur egoistă. Interesele sale dominante sunt în el însuși, nu numai, **asa cum ar trebui să fie întotdeauna**, interesele **unui eu** [sublinierea îmi aparține] (129).

Supoziția dezinteresului reciproc reprezintă cheia concepției lui Rawls despre subiect, descrierea felului în care trebuie să fim pentru a fi subiecți pentru care dreptatea are întâietate. Dar această descriere nu constă doar în conceptul eului ca subiect al posesiunii. Precum sugerează abordarea dată pluralității, pentru ca dreptatea să aibă întâietate nu e suficient orice subiect al posesiunii, ci numai un subiect individualizat în mod anterior, un eu ale cărui limite sunt fixate anterior experienței. Ca să fiu un eu deontologic, trebuie să fiu un subiect a cărui identitate este dată independent de scopurile pe care le am, adică independent de interesele și scopurile mele și de relațiile mele cu alții. Alături de ideea de posesiune, acest concept de individualitate face ca teoria rawlsiană a persoanei să fie completă. Putem aprecia consecințele lui dacă punem în opoziție două aspecte ale posesiunii - două moduri diferite în care interesele pot fi "ale unui eu"- și încercăm să vedem de ce conceptul individualității anterioare angrenează eul deontologic numai într-unul dintre ele.

În măsura în care posed ceva, sunt în același timp în relație cu acel lucru, dar și distanțat față de el. A spune că posed o anumită trăsătură sau dorință sau ambiție înseamnă a spune că sunt într-un anumit fel în relație cu ea - că este **a mea** mai degrabă decât **a ta** - și, de asemenea, că mă distanțez de ea într-un anumit mod: este **a mea** mai degrabă decât **face parte din mine**. Ultima afirmație înseamnă că, dacă pierd un lucru pe care îl posed, eu rămân același "eu" care l-a avut. Acesta este sensul - paradoxal la început, dar inevitabil când reflectăm - în care ideea de posesiune distanțează. Acest aspect al distanțării este esențial pentru continuitatea eului. El face ca eul să-și păstreze o anumită demnitate și integritate, fără a fi nevoit să se transforme ori de câte ori se ivește cel mai neînsemnat eveniment. Păstrarea acestei distanțe, precum și a integrității pe care o implică, necesită în mod tipic un anumit tip de autocunoaștere. Pentru a păstra distincția dintre ceea ce sunt **eu** și ceea ce este (doar) **al meu** trebuie să știu sau să fiu în stare să discern, atunci când e nevoie, care sunt lucrurile privitoare la cine sunt eu. Astfel, Odiseu a fost în stare să supraviețuiască primejdiioasei sale călătorii spre casă adoptând diferite deghizări, iar capacitatea sa de a face astfel presupune că el înțelegea cine este. Din moment ce această autocunoaștere a precedat experiențele pe care le-a avut, Odiseu a fost în stare să se întoarcă acasă aceeași persoană care plecase, cea pe care o cunoștea Penelopa, netransfigurat de călătoria sa - spre deosebire de Agamemnon, care s-a întors acasă un străin și a cunoscut o soartă diferităⁱⁱ.

O consecință a aspectului dual al posesiunii este faptul că există două moduri diferite în care ea poate fi pierdută sau se poate diminua. Pierd treptat posesiunea unui lucru pe care îl am nu numai întrucât acesta este distanțat de persoana mea, ci și pentru că distanța dintre eul meu și acel lucru se îngustează și tinde să dispară. Nu mai posed o dorință sau o ambiție atunci când aplecarea mea față de ea se pierde, atunci când legătura mea cu ea se atenuază - dar și atunci când atașamentul meu față de ea crește dincolo de un anumit punct și, treptat, ea ajunge să nu mai poate fi separată de mine. Pe măsură ce dorința sau ambiția devine din ce în ce mai mult o componentă definitorie a identității mele, ea devine din ce în ce mai mult **eu** și din ce în ce mai puțin **a mea**. În anumite cazuri am putea spune: cu cât eu o posed mai puțin, cu atât mai mult sunt posedat **de către** ea. Să ne imaginăm că o dorință, susținută cu

^bE vorba de ceea ce Rawls numește "planuri de viață" - n. ed.

ezitări la început, ajunge treptat în centrul țelurilor mele generale, până când devine o considerație de o importanță copleșitoare în tot ceea ce gândesc și fac. Pe măsură ce, dintr-o dorință, devine o obsesie, eu o posed mai puțin, iar ea mă posedă mai mult - până când, într-un sfârșit, nu mai poate fi deosebită de identitatea mea.

Un exemplu de alt tip este următorul: în măsura în care Declarația Americană de Independență nu greșește în susținerea că omul este înzestrat de către Creatorul său cu anumite drepturi inalienabile, printre care se află viața, libertatea și aspirația spre fericire, această formulare celebră nu descrie ceea ce noi **avem** ca oameni liberi, ci mai degrabă ceea ce **suntem**. Înzestrarea de care e vorba aici reprezintă în mică măsură o posesiune; ea este mai degrabă o **natură** de un anumit fel. Pentru cel care renunță la libertatea sa sau nu face nimic pentru a nu avea o existență mizerabilă, aceste înzestrări apar nu în calitate de lucruri pe care le posedă, ci în calitate de constrângeri. În măsura în care drepturile menționate sunt într-adevăr inalienabile, nimeni nu e mai îndreptățit să renunțe el însuși la ele decât e îndreptățit să le ia altora. Sinuciderea are același statut ca și omuciderea, iar a te vinde ca sclav este echivalent din punct de vedere moral cu a face pe altul sclav.

Așa cum sugerează aceste exemple, posesiunea este strâns legată de capacitatea umană de a acționa și de simțul autocontrolului. Din ambele puncte de vedere, deposedarea poate fi înțeleasă ca un tip de pierdere a unor capacități. Când dispare posesiunea mea asupra unui obiect, fie pentru că îmi scapă de sub control, fie pentru că îmi apare copleșitor de mare, încât sunt lipsit de puteri în fața lui, atunci și capacitatea mea de acțiune în ce-l privește se diminuează. Fiecare din cele două cazuri este asociat cu un alt tip de capacitate de acțiune care, la rândul ei, solicită o abordare diferită a relațiilor eului cu scopurile sale. Am putea considera că cele două dimensiuni ale capacității de a acționa sunt feluri diferite de a compensa deposedarea și le putem distinge prin felul în care ajută la repunerea în drepturi a simțului autocontrolului.

Primul tip de deposedare constă în distanțarea scopului de eul căruia îi aparține odată. Devine din ce în ce mai puțin limpede în ce sens acesta este mai degrabă scopul meu decât al tău, sau al altcuiva, sau al nimănui. Eul pierde unele capacități pentru că este disociat de acele scopuri și dorințe care, țesute treptat într-un întreg coerent, oferă un obiectiv fix, formează un plan de viață și deci dau seama de continuitatea dintre eu și scopurile sale. Dacă se consideră că eul este dat anterior scopurilor sale, dacă limitele sale sunt fixate o dată pentru totdeauna - astfel încât sunt impenetrabile, imposibil de transformat prin experiență - o asemenea continuitate este întotdeauna și inerent problematică; singurul fel în care poate fi afirmată este ca eul să treacă dincolo de el însuși, să ia ca obiect al voinței sale scopurile pe care le posedă, dar să le trateze - cum, de fapt, ar trebui să facă întotdeauna - ca exterioare lui¹¹.

Cel de-al doilea tip de deposedare duce într-un alt mod la pierderea unor capacități. Aici problema nu este de a depăși distanța căreia i-a dat naștere separarea eului de scopurile sale, ci mai degrabă de a recupera și de a păstra un spațiu care amenință din ce în ce mai mult să dispară. Suprasolicitat de cerințele și presiunea pe care le exercită diferitele mele scopuri și obiective posibile, care toate îmi încalcă nediferențiat identitatea, ajung incapabil să le triez, incapabil să definesc limitele sau granițele eului meu, incapabil să spun unde se sfârșește identitatea mea și unde începe lumea atributelor, țelurilor și dorințelor mele. Îmi pierd unele capacități în sensul că îmi lipsește orice reper limpede despre cine sunt eu. Prea multe lucruri sunt esențiale pentru identitatea mea. Acolo unde scopurile sunt date anterior eului pe care îl constituie, limitele eului sunt deschise, iar identitatea sa se schimbă la infinit și este, în ultimă instanță, fluidă. Nefiind în stare să disting ceea ce este al meu de ceea ce sunt eu, mă aflu în primejdia constantă de a mă îneca într-o mare de împrejurări.

Putem trata capacitatea umană de a acționa ca acea facultate prin care eul își atinge scopurile. Aceasta înseamnă a recunoaște că ea este strâns legată de noțiunea de posesiune - neuitând totodată atât întrebarea despre care dimensiune a posesiunii este în joc, cât și chestiunea priorității relative a eului față de scopurile sale. Căci dacă sunt o ființă cu scopuri, există cel puțin două moduri în care pot ajunge la ele: unul este de a le alege, iar celălalt - de a le descoperi, de "a le afla". Putem numi primul sens al lui "a atinge" dimensiunea voluntaristă a capacității de a acționa, iar pe cel de-al doilea - dimensiunea sa cognitivă. Fiecare din cele două tipuri de capacități de a acționa poate fi considerat ca o modalitate de a compensa un tip diferit de deposedare.

Acolo unde eul își pierde unele capacități pentru că este detașat de scopurile sale, deposedarea este compensată de către facultatea de a acționa în sensul voluntarist al acesteia - cel în care eul se raportează la scopurile sale ca un subiect voliitiv la obiectele alegerii. Capacitatea de a acționa care e relevantă aici solicită exercitarea voinței: căci doar voința poate transcende spațiul dintre subiect și obiectul său, fără a pretinde însă ca acesta să fie suprimat.

Acolo unde eul își pierde unele capacități pentru că nu se mai deosebește de scopurile sale, deposedarea e compensată de capacitatea de a acționa în sensul cognitiv al acesteia - cel în care eul se raportează la scopurile sale ca un subiect care cunoaște la obiectele intelectului. Acolo unde scopurile eului sunt date dinainte, capacitatea de a acționa care e relevantă nu este cea voluntară, ci cea cognitivă; căci subiectul ajunge să se autocontroleze nu prin faptul că alege ceea ce este deja dat (această posibilitate este neinteligibilă), ci prin autorefecție și prin cercetarea naturii sale constitutive, prin

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

discernerea legilor și imperativelor sale și prin recunoașterea scopurilor sale ca aparținându-i. În timp ce facultatea voinței caută să anuleze îndepărtarea eului de scopuri prin refacerea unei anumite continuități dintre el și acestea, reflexivitatea este o facultate care distanțează, iar rezultatul la care conduce este o anumită detașare. Ea funcționează cu succes atunci când reface spațiul îngustat dintre eu și scopuri. În cazul reflexivității, eul se încovoie asupra lui însuși, făcând din sine propriul său obiect de cercetare și reflecție. Dacă sunt în stare să reflectez asupra obsesiilor mele, să le recunosc și să fac din ele un obiect al reflecției mele, prin aceasta stabilesc un anumit spațiu între ele și mine și deci le diminuez forța. Ele devin din ce în ce mai mult un atribut și din ce în ce mai puțin componente ale identității mele și deci, din obsesii, se transformă în simple dorințe.

Dacă subiectul este considerat ca anterior scopurilor sale, autocunoașterea nu este posibilă în acest sens, căci limitele pe care le-ar defini sunt luate ca fiind date dinainte, nereflexiv, de către principiul individuației anterioare. Limitele sinelui sunt fixe, iar înlăuntrul lor totul este transparent. Întrebarea morală relevantă nu este: "Cine sunt eu?" (căci răspunsul la ea este dat dinainte), ci mai degrabă: "Ce scopuri să aleg?"; iar aceasta este o întrebare adresată voinței.

Dar pentru un eu a cărui identitate se constituie în lumina scopurilor ce se află deja înaintea sa, capacitatea de a acționa constă mai puțin în apelul la voință decât în căutarea înțelegerii de sine. Întrebarea relevantă nu este ce scopuri să alegem - căci problema mea ia naștere chiar din faptul că răspunsul la această întrebare este deja dat - ci mai degrabă cine sunt eu, cum trebuie să deosebesc, în acest ghem de scopuri posibil, ce sunt eu de ceea ce este al meu. Aici limitele eului nu sunt fixe, ci sunt posibilități ale căror contururi nu mai sunt evidente de la sine și, cel puțin în parte, încă nu s-au constituit. A le face limpezi și a defini limitele identității mele reprezintă unul și același lucru. Autocontrolul, care se măsoară în primul caz în termeni de domeniu și de punct terminus al voinței subiectului, este determinat, în cel de-al doilea caz, de profunzimea și claritatea conștiinței lui de sine.

Înțelegem acum modalitatea în care teoria lui Rawls despre persoană este completată de mulțimea de presupuneri asociate conceptului voluntarist de capacitate de a acționa și celui de distanțare a posesiunii: ideea unui subiect al posesiunii, dinainte individuat și dat anterior scopurilor sale, pare să fie exact concepția necesară pentru a salva etica deontologică fără a aluneca în transcendent. În acest fel, eul este deosebit de scopurile sale - stă dincolo de ele, la distanță, având o anumită prioritate - dar este de asemenea în relație cu scopurile sale, ca un subiect volitiv față de obiectele alegerilor sale.

Conceptul voluntarist de capacitate de a acționa este deci o componentă cheie a concepției lui Rawls și joacă un rol central în etica deontologică luată ca întreg. "Nu scopurile noastre relevă în primul rând care este natura noastră" (560); cel mai mult contează capacitatea noastră de a ne alege țelurile, iar aceasta își găsește expresia în principiile dreptății. "Prin urmare, o persoană morală este un subiect cu scopuri pe care și le-a ales, iar preferința sa fundamentală se îndreaptă către acele condiții care îi dau posibilitatea să-și contureze, pe cât permit împrejurările, un mod de viață care exprimă natura sa de ființă liberă și egală" (561). În sfârșit, acesta este motivul pentru care noi nu putem privi dreptatea ca o valoare oarecare printre altele. "Pentru a ne împlini natura, noi nu avem altă alternativă decât de a încerca să păstrăm capacitatea simțului dreptății de a ne governa celelalte scopuri" (574).

INDIVIDUALISMUL ȘI CERINȚELE COMUNITĂȚII

O dată cu reconstrucția subiectului deontologic, am ajuns în sfârșit la standardul cu ajutorul căruia să putem evalua premisele descriptive ale poziției originare, acea contragreutate la intuițiile noastre morale care furnizează echilibrului reflectiv rawlsian un test în ambele sensuri. Or, supoziția dezinteresului reciproc exprimă această concepție despre subiect, și nu o abordare anume a motivațiilor umane.

Să ne amintim că, în abordarea lui Rawls, "postulatul dezinteresului reciproc în poziția originară are rolul de a asigura că principiile dreptății nu depind de presupuneri puternice" (129) și că scopul evitării unor presupuneri puternice este de a face posibilă derivarea acelor principii care nu presupun o anumită concepție despre bine. "Libertatea în adoptarea unei concepții despre bine este limitată doar de acele principii care sunt deduse dintr-o doctrină care nu impune nici o constrângere anterioară asupra acestor concepții. La această idee suntem conduși de supoziția dezinteresului reciproc în poziția originară" (254). Supozițiile puternice sau controversabile ar amenința să impună o anumită concepție despre bine și deci să introducă de la început o prejudecată în alegerea principiilor.

Însă cât de puternice sau de slabe **sunt** supozițiile care constituie concepția rawlsiană despre persoană? Cu ce domeniu de valori și scopuri sunt ele compatibile? Sunt ele destul de slabe sau de nevinovate încât să poată evita excluderea de la bun început a vreunei concepții despre bine? Am văzut deja că interpretarea empiristă a poziției originare ridică o sumedenie de obiecții în această privință; circumstanțele dreptății și, în special, supoziția dezinteresului reciproc sunt menite să susțină o tendință individualistă și să excludă sau cel puțin să devalorizeze motivații precum bunăvoința, altruismul sau sentimentele comunitariene. Cum scria un critic, poziția originară conține "o tendință individualistă puternică, întărită și de două supoziții motivaționale: cea a dezinteresului reciproc și cea a absenței invidiei [...] Poziția originară pare să presupună nu numai o teorie neutră asupra bunurilor, ci și o

concepție liberală, individualistă, potrivit căreia cel mai bun lucru pe care și-l poate dori cineva este să își urmărească propriul drum fără a fi împiedicat, atât timp cât nu intră în conflict cu drepturile celorlalți" (Nagel 1973: 9-10).

Dar, așa cum pe drept insistă Rawls, teoria sa nu este "doctrina individualistă în sens restrâns" pe care o presupune obiecția empiristă. "Odată ce sensul supoziției dezinteresului reciproc este înțeles, obiecția pare prost plasată" (584). Cu toată dimensiunea sa individualistă, dreptatea ca echitate nu susține idealul unei societăți private (522f), nu presupune motivații egoiste (129) și nici nu se opune valorilor comunitariene. "Deși dreptatea ca echitate începe prin tratarea persoanelor aflate în poziția originară ca indivizi [...] acest lucru nu împiedică explicarea sentimentelor morale de ordin superior care contribuie la unitatea unei comunități de persoane" (192).

Rawls a subliniat în special că supoziția dezinteresului reciproc nu duce la alegerea unor principii care favorizează valorile individualiste, sacrificându-le pe cele comunitariene. Cei care presupun că lucrurile stau astfel nu țin cont de statutul special al poziției originare și admit în mod greșit că motivațiile atribuite părților ar urma să se aplice la modul general ființelor umane reale sau persoanelor dintr-o societate bine ordonată. Dar nu este așa: motivațiile atribuite părților aflate în poziția originară nici nu reflectă motivații reale, comune în societate, nici nu determină în mod direct care sunt motivațiile persoanelor dintr-o societate bine ordonată.

Rawls argumentează că, dat fiind domeniul de aplicare limitat al acestor supoziții, "nu are de unde să apară vreo rațiune ca scopurile oamenilor dintr-o societate bine ordonată să fie neapărat în mod predominant individualiste" (1975: 544). E probabil ca valorile comunitariene, ca și alte valori pe care indivizii le pot alege pentru a le urma, să existe și chiar să înflorească într-o societate guvernată de cele două principii ale dreptății.

Nu există nici o rațiune ca o societate bine ordonată să trebuiască să încurajeze în primul rând valorile individualiste, dacă aceasta înseamnă moduri de viață care determină indivizii să-și urmeze propriul drum și să nu se preocupe de interesele celorlalți (deși le respectă drepturile și libertățile). În mod normal, ne putem aștepta ca cei mai mulți oameni să aparțină uneia sau mai multor asociații și, în acest sens, să aibă cel puțin unele scopuri comune. Libertățile fundamentale nu urmăresc să-i facă pe oameni să rămână izolați unul de celălalt sau să-i convingă să ducă o viață privată, deși fără îndoială că unii dintre ei așa vor face - ci de a le asigura dreptul la liberă mișcare între asociații și comunități mai mici (1975: 550).

Potrivit concepției lui Rawls despre persoană, scopurile mele sunt binevoitoare sau comunitariene atunci când au ca obiect binele celui alt sau al unui grup de alte persoane, căruia aș putea și eu să-i aparțin; și, într-adevăr, concepția lui nu cuprinde nimic care să excludă scopurile comunitariene astfel înțelese. Toate interesele, valorile și concepțiile asupra bunurilor sunt deschise eului rawlsian, atât timp cât ele pot fi tratate ca interese ale unui subiect dinainte individualizat și dat anterior scopurilor sale, adică atât timp cât ele descriu mai degrabă obiectele pe care le am în vedere decât subiectul care sunt eu. Numai **limitele** eului sunt fixate dinainte.

Dar de aici se ivește un sens mai profund în care concepția lui Rawls este individualistă. Putem localiza acest individualism și putem identifica acele concepții asupra bunurilor pe care le exclude dacă ne reamintim că eul rawlsian nu este numai subiect al posesiunii, ci și un subiect individualizat anterior, aflat întotdeauna la o anumită distanță de interesele pe care le are. O consecință a acestei distanțe este că eul este așezat dincolo de domeniul experienței, că el e făcut invulnerabil, că i se fixează identitatea o dată pentru totdeauna. Nici un angajament pe care îl fac nu mă poate acapara atât de profund, încât să nu mă pot înțelege pe mine fără a-l invoca. Nici o modificare a obiectivelor și planurilor mele de viață nu poate fi atât de destabilizatoare, încât să distrugă contururile identității mele. Nici un proiect nu-mi poate fi în așa măsură esențial, încât a renunța la el ar pune sub semnul întrebării însăși persoana care sunt eu. Dată fiind independența mea de valorile pe care le am, pot întotdeauna să stau departe de ele; identitatea mea publică în calitate de persoană morală "nu este afectată de schimbările în timp" ale concepției mele^{iv} asupra bunurilor (Rawls 1980: 544-5).

Dar un eu atât de independent ca acesta exclude orice concepție asupra bunurilor (sau asupra a ceea ce nu constituie un bun) care antrenează o posesiune în sens constitutiv. El exclude posibilitatea oricărei înclinații (sau obsesii) care ar putea să meargă mai departe de valorile și sentimentele noastre, pentru a angaja însăși identitatea noastră. El exclude posibilitatea unei vieți publice în care, la bine și la rău, ar putea fi în joc atât identitatea, cât și interesele participanților. ^{ai} mai exclude posibilitatea ca obiectivele și scopurile comune să inspire înțelegeri de sine mai mult sau mai puțin cuprinzătoare și deci să definească o comunitate în sens constitutiv, o comunitate care vizează și subiectul, nu numai obiectele aspirațiilor împărtășite. În general, descrierea lui Rawls înlătură posibilitatea existenței a ceea ce am putea numi forme de înțelegere de sine "intersubiective" sau "intrasubiective", moduri de a concepe subiectul care nu presupun că limitele sale sunt date dinainte. Spre deosebire de concepția lui Rawls, concepțiile intersubiective și intrasubiective nu presupun că a vorbi despre eu dintr-un punct de vedere moral înseamnă în mod necesar și neproblematic a vorbi despre un eu anterior individualizat.

Concepțiile intersubiective permit ca, în anumite împrejurări morale, să fie relevant ca, atunci când abordăm eul, să putem să luăm în considerare mai mult de o singură ființă umană individuală, ca de pildă atunci când atribuim o responsabilitate sau o obligație unei familii sau comunități sau clase sau națiuni, mai degrabă decât unei ființe umane anumite. Putem presupune că Rawls are în minte asemenea

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

concepții atunci când respinge, "printre altele și din motive de claritate", ceea ce el numește "un concept nedefinit de comunitate" și ideea că "societatea este un întreg organic" (264); căci acestea se leagă de partea metafizică controversabilă a concepției lui Kant, parte pe care Rawls este nerăbdător să o înlocuiască.

Pe de altă parte, concepțiile intrasubiective permit ca, în anumite scopuri, atunci când abordăm subiectul moral să putem să luăm în considerare o pluralitate de euri dintr-o singură ființă umană individuală, ca de pildă atunci când abordăm ideea de deliberare interioară în termenii unei competiții între identități concurente, sau ideea de introspecție în termeni de autocunoaștere "blocați", sau atunci când considerăm că cineva nu e responsabil de părerile eretice pe care "el" le-a avut înainte de convertirea sa religioasă. Potrivit concepțiilor intrasubiective, a vorbi despre eurile dinăuntru unui subiect (empiric, antecedent individuat) nu este doar o metaforă; uneori ea are o veritabilă importanță morală și practică.

Chiar dacă Rawls nu respinge în mod explicit asemenea idei, el le neagă în mod implicit atunci când presupune că fiecărei persoane individuale îi corespunde un singur sistem de dorințe și că utilitarismul eșuează ca etică socială deoarece aplică în mod greșit la nivelul societății principiile alegerii adecvate în cazurile individuale. Din moment ce el acceptă necritic ideea că fiecare individ constă dintr-un singur sistem de dorințe, chestiunea conflictului dintre dorințe nu apare în cazul individual, iar conduita cuiva față de sine însuși se poate baza efectiv pe principiul prudenței raționale. "Cel puțin atunci când ceilalți nu sunt afectați, o persoană acționează așa cum se cuvine atunci când urmărește să-și realizeze binele propriu în cât mai mare măsură, să-și promoveze scopurile raționale cât mai mult posibil" (23). Deoarece cuprinde o pluralitate de subiecți, societatea are nevoie de dreptate; dar, în cadrul moralității private, utilitarismul pare să fie suficient: acolo unde ceilalți nu sunt implicați, sunt liber să îmi maximizez binele, fără a ține cont de principiul corectitudinii morale. Aici Rawls se distanțează din nou de Kant, care accentua asupra conceptului de "datorie necesară față de sine" și aplica atât moralității publice, cât și celei private categoria de corectitudine morală (Kant 1785: 89-90, 101, 105).

Supozițiile privitoare la poziția originară se opun așadar dintru început oricărei concepții asupra bunurilor care necesită o înțelegere de sine mai mult sau mai puțin cuprinzătoare și, în special, se opune posibilității existenței unei comunități în sens constitutiv. Din perspectiva lui Rawls, un simț al comunității privește un scop posibil al eurilor antecedent individuate și nu un ingredient sau o componentă a identității lor ca atare. Acest fapt garantează statutul lui subordonat; din moment ce "unitatea esențială a eului este oferită de însuși conceptul corectitudinii morale" (563), comunitatea trebuie să se definească drept un competitor printre alții, înăuntru cadrului definit de dreptate - și nu ca o alternativă la acest cadru. Problema nu este deci dacă o societate bine ordonată este ea însăși o comunitate (în sens constitutiv), ci dacă indivizii care au adoptat scopuri comunitariene le pot urmări într-o societate bine ordonată, definită prin principiile dreptății. "Cu siguranță, există pentru întreaga societate bine ordonată - deci pentru o societate dreaptă în care concepția comună despre dreptate este recunoscută în mod public - un țel colectiv sprijinit de puterea statului; iar în acest cadru pot fi urmărite și țeluri comunitariene, și e probabil ca ele să fie urmărite de marea majoritate a persoanelor" (Rawls 1975: 550).

Acum putem vedea mai clar relația dintre teoria rawlsiană despre persoană și susținerea sa că dreptatea are întâietate. Așa cum valorile și scopurile unei persoane sunt întotdeauna atribute, dar niciodată componente ale eului, la fel și simțul comunității este numai un atribut, dar niciodată o componentă a unei societăți bine ordonate. Așa cum eul este anterior scopurilor pe care le afirmă, la fel și o societate bine ordonată este anterioară țelurilor - comunitariene sau de alt fel - pe care le urmăresc membrii săi. Acesta este sensul, atât moral, cât și epistemologic, în care dreptatea este cea dintâi virtute a instituțiilor sociale.

Reconstrucția pe care am dat-o concepției rawlsiene despre persoană este acum completă; mai rămâne să evaluăm această concepție, precum și etica deontologică pe care o presupune. Am văzut că supozițiile cuprinse în poziția originară sunt mai degrabă puternice și cu bătaie lungă decât slabe și inofensive - deși nu din motivele sugerate de obiecția empiristă. Aceste supoziții nu sunt compatibile cu orice fel de scopuri, ci înlătură dintru început orice scop a cărui adoptare sau urmărire ar putea antrena sau transforma identitatea eului; ele resping, în special, posibilitatea ca binele comunității să reprezinte o astfel de dimensiune constitutivă a eului.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Bickel, A. M. 1975. *The Morality of Consent*, New Haven
Hume, D. 1739. *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., ed. L. A. Selby-Bigge, 1978, Oxford
Hume, D. 1777. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. 1966, La Salle, Illinois
Kant, I. 1785. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1956, New York
1797. *The Metaphysical Elements of Justice*, 1965, Indianapolis
Nagel, T. 1973. "Rawls on Justice", în *Reading Rawls*, ed. N. Daniels, pp. 1 - 15, New York
Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*, Oxford

1975. "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84, pp. 536 - 54

1979. "A Well-Ordered Society", în *Philosophy, Politics, and Society*, 5th series, eds. P. Laslett și J. Fishkin, pp. 6-20, Oxford

1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy* 77, pp. 515 - 72

NOTE

i. Expresia îi aparține lui Alexander Bickel, care atribuie legii o întâietate comparabilă cu statutul acordat aici dreptății. "Valoarea ireductibilă, deși nu și cea exclusivă, este ideea de lege. Legea este ceva mai mult decât doar o altă opinie; nu pentru că ea cuprinde toate valorile pozitive [...] ci pentru că este valoarea valorilor. Legea este instituția fundamentală prin care o societate își poate afirma valorile" (1975: 5).

ii. Dator ez acest exemplu lui Allen Grossman.

iii. A se vedea, în această privință, Kant (1797: 62): "Prin urmare, relația de a avea ceva exterior ție ca pe ceva propriu (proprietatea) constă într-o legătură pură **de jure** a Voinței subiectului cu acel obiect, independent de relația sa temporală sau spațială cu el și conform conceptului posesiunii inteligibile".

iv. La un moment dat Rawls sugerează că identitatea mea **privată** ca persoană morală nu poate fi la fel de imună la atașamentele constitutive (1980: 545).

v. Atunci când discută raționalitatea deliberativă, Rawls se oprește exact în momentul în care ar fi trebuit să recunoască o dimensiune intrasubiectivă și să admită conceptul de corect din punct de vedere moral ca pe o constrângere asupra alegerilor morale private: "Cel care respinge în mod egal atât revendicările viitorului său eu, cât și interesele celorlalți, este iresponsabil nu numai în privința lor, ci și în a sa însuși. El nu se vede pe sine ca un individ care dăinuie în timp. Dar, dacă îl privim astfel, principiul responsabilității eului **seamănă** cu un principiu care vizează ceea ce este moral corect [...] Persoana dintr-un anumit moment, **ca să mă exprim astfel**, trebuie să nu fie capabilă să deplângă acțiunile aceleiași persoane în alt moment" [sublinierea îmi aparține] (423).

Michael Sandel, "Justice and the Moral Subject", capitolul 1 din *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, pp. 15 - 35; 50 - 65; traducere de Cristina Chiva