

TEORII ALE DREPTĂȚII



Editor ADRIAN MIROIU

TEORII ALE DREPTĂȚII SOCIALE

Editor Adrian Miroiu

Acest volum este publicat cu sprijinul **FUNDAȚIEI SOROS**
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ sub egida
CENTRULUI DE FILOSOFIE APLICATĂ al Facultății de
Filosofie, Universitatea București

Traducerea textelor a fost realizată după cum urmează:

LIGIA CARANFIL: textele 1; 5.

CRISTINA CHIVA: textele 2; 4; 6.

ANCA GHEAUȘ: textul 8.

GABRIELA MARIN: textele 3; 7.

Editura Alternative, București

CP 44-88

ISBN: 973-9216-11-0

CUPRINS

INTRODUCERE: <i>Teorii contemporane ale dreptății sociale</i>	4
1. HANNA F. PITKIN: <i>Dreptatea: Socrate și Thrasymachos</i>	38
2. JOHN RAWLS: <i>Dreptatea ca echitate</i>	69
3. RONALD DWORKIN: <i>Poziția originală</i>	85
4. MICHAEL SANDEL: <i>Dreptatea și subiectul moral</i> ..	123
5. ALASDAIR MACINTYRE: <i>Dreptate și virtute</i>	159
6. SUSAN MOLLER OKIN: <i>Rățiune și sentiment în înțelegerea dreptății</i>	197
7. DAVID GAUTHIER: <i>Dreptatea ca alegere socială</i> ..	224
8. BRIAN BARRY: <i>Dreptatea în societate</i>	241
Adrian Miroiu: <i>Cu privire la unele opțiuni de traducere</i> ..	270
Valentin Mureșan: <i>"Justice" și "right"</i>	276
Notă asupra volumului	280

INTRODUCERE: TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE¹

Adrian Miroiu

De la Platon și Aristotel încoace, dreptatea a avut un loc privilegiat în filosofia moral-politică. Într-una din primele fraze ale monumentalei sale lucrări *O teorie a dreptății*¹, John Rawls reafirma cu forță acest lucru: "Dreptatea este virtutea de căpătâi a unei societăți". Cam la fel cum este adevărul pentru un sistem de gândire: așa cum o teorie - oricâte alte calități ar avea ea - va trebui să fie respinsă ori cel puțin revizuită dacă nu este adevărată, tot așa legile și instituțiile dintr-o societate - oricâte calități ar avea ele - vor trebui părăsite ori cel puțin schimbate dacă nu sunt drepte².

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

1. Conceptul de dreptate

1.1. **Sfera conceptului de dreptate.** Termenii "drept" și "dreptate" sunt folosiți în contexte foarte diferite, pentru a realiza susțineri morale și politice foarte diverse. Nu puțini au fost, de aceea, autorii care s-au întrebat foarte serios dacă, pe de o parte, acești termeni mai au un conținut propriu și dacă, pe de altă parte, ei sunt folosiți în fiecare astfel de context pentru a exprima unul și același concept ori, dimpotrivă, dacă nu cumva ei exprimă concepte distincte. S-a sugerat, de pildă, că

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

termenii "drept" și "dreptate" au un conținut atât de larg încât sunt folosiți în mod generic pentru a ne exprima aprobarea în privința a orice³. Sau că dreptatea e atât de largă încât este echivalentă cu virtutea în general. Cum scria Aristotel:

[D]reptatea [...] este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici și proverbul: "Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute" [...] Astfel înțelegea, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime⁴.

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

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

Acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuși, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit și am spus de multe ori, dacă îți amintești, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. - Așa am spus. - Iar că principiul "să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o de la mulți alții și noi am spus-o de multe ori. - Am spus-o. - Așadar, prietene, am zis, dreptatea are toți sorții să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul: să faci ceea ce îți aparține.⁵ (433a-b)

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

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

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

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

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

"izomorfismul" dobândește o explicație. În fapt, Platon optează pentru cea de-a doua alternativă:

Ar fi, într-adevăr, de tot râsul omul care s-ar gândi că înflăcărarea ar apărea în cetăți fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însușire. (435e)
Ori constituțiile, crezi tu, se nasc din stejar sau piatră și nu din caracterele oamenilor, care, ca și când s-ar înclina într-o anumită direcție, trag după ele și restul? (544d-e)

Deci, dacă o cetate e dreaptă, ea poate fi astfel numai dacă cei care o compun sunt persoane drepte: numai faptul că ele sunt drepte face ca și ea să fie dreaptă. Și, ținând cont de definiția dreptății "sociale", decurge că ceea ce face ca o cetate să fie dreaptă e faptul că persoanele care o compun "își fac lucrul ce le revine"⁶. În concluzie: în mod fundamental, dreptatea se aplică persoanelor, este o caracteristică (o "virtute") a acestora; în mod derivat, ea se aplică și societăților din care fac parte aceste persoane, fiind, deci, o caracteristică (o "virtute") a acestora. Dar - tocmai din motivul că unul dintre felurile în care acest concept e aplicat e derivat din celălalt - de fiecare dată avem unul și același concept de dreptate⁷.

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

Sau, zicem că acțiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ea a fost făcută în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă, deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau, să ne gândim la acea situație în care într-o societate ar exista diferențe uriașe de venituri între oameni: în care unii trăiesc într-o sărăcie

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

cumplită, în timp ce alții au acumulat averi uriașe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentați - tocmai din acest motiv - să admitem că instituțiile fundamentale ale acelei societăți, care au făcut-o posibilă, nu sunt nici ele drepte. Așadar, susținerea că un om e drept, că o acțiune făcută de cineva e dreaptă, ori că o instituție a unei societăți e dreaptă se bazează pe existența unor criterii de a susține că diverse stări de lucruri sunt (sau nu) drepte.

Dar, de bună seamă, nu despre orice stare de lucruri are sens să afirmăm că este așa. De exemplu, noi admitem că este nedrept ca un șef să-și pedepsească subalternul pe care îl știe nevinovat; dar ne pare contraintuitiv să zicem că e nedrept ca un lup să mănânce o câprioară. Pentru a apela la dreptate trebuie, în chip paradigmatic, ca starea de lucruri în discuție să implice ființe umane. (Aș vrea să accentuez asupra faptului că din această condiție nu decurge că dreptatea vizează exclusiv raporturile dintre ființele umane; în ultimii ani tot mai mulți autori au argumentat că are sens să vorbim, de exemplu, de faptul că tratamentul pe care îl aplicăm unui animal poate fi nedrept, sau în general că raporturile noastre cu mediul natural pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte. Dar nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg atari chestiuni⁸.) În al doilea rând, stările de lucruri despre care am putea spune că sunt drepte sau nu trebuie să fie astfel încât unora dintre ființele umane implicate să li se impună restricții, sarcini, constrângeri, ori acestea să beneficieze de diverse avantaje. De pildă, se susține adesea că nu e drept ca un cutare bun să fie distribuit în cote extrem de inegale între membrii unui grup social: iar atunci o stare de lucruri dreaptă ar fi una care ar rezulta atunci când unor persoane li s-ar impune restricții asupra cotei pe care ar putea să o dețină din acel bun, astfel încât alții să poată beneficia de o cotă din bunul respectiv mai mare decât le-ar reveni fără acele restricții. Acest exemplu ne duce la o altă caracteristică a contextelor în care utilizarea termenilor "dreptate" și "drept" e inteligibilă: acele stări de lucruri trebuie să vizeze un bun deficitar, care nu e disponibil în cantități nelimitate. În cazul unei catastrofe naturale, medicamentele, hrana ori chiar apa pot deveni subiecte presante în judecățile privitoare la caracterul drept sau nedrept al unei distribuirii a bunurilor între membrii grupului calamitat; unele bunuri care vreme îndelungată au fost (sau au fost considerate) în cantități îndeajuns de mari încât să nu implice necesitatea unor cote de distribuire s-au dovedit la un moment dat limitate în mod drastic (aici exemplul clasic e oferit de problemele ecologice).

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

În sfârșit, pentru a judeca o stare de lucruri ca dreaptă sau nu e nevoie să examinăm caracteristicile ființelor umane⁹ implicate, precum și raporturile, relațiile dintre acestea. Așa cum a indicat încă D. Hume, chestiunile care privesc dreptatea se nasc și pentru că natura umană are anumite caracteristici: conflictele de interese dintre oameni apar nu doar fiindcă unele bunuri sunt deficitare, ci și fiindcă ei nu sunt dispuși să arate o bunăvoință nelimitată față de semenii.

Să ne închipuim că natura a conferit spitei omenești un belșug așa de mare, cu toate înlesnirile materiale, încât fiecare ființă umană să poată fi sigură că, fără a fi nevoie ea însăși să muncească sau să se îngrijească de aceasta, ele i se oferă din plin pentru a-și împlini orice poftă, oricât de nepotolită ar fi aceea [...] Pare sigur că, într-o stare atât de fericită, va înflori orice virtute socială [...] dar la virtutea așa de precaută, de posesivă a dreptății nimeni nu va mai visa. Căci la ce ar mai sluji împărțirea bunurilor, atunci când fiecare are mai mult de ajuns? De ce să faci să se ivească proprietatea, acolo unde aceasta nu poate fi prejudiciată? [...] Să ne mai închipuim că, în timp ce nevoile spitei omenești au rămas neschimbate, sufletul s-a deschis atât de mult, e atât de plin de prietenie și de generozitate încât fiecare arată cea mai mare considerație față de toți ceilalți și nu e mai preocupat de propriile-i interese decât de cele ale celorlalți. Pare sigur că, în acest caz, o așa largă bunăvoință va face să nu se mai apeleze la dreptate și că nimeni nu se va mai gândi la împărțiri și la opreliști ce țin de proprietate.¹⁰

Pe de altă parte, raporturile, relațiile dintre ființele umane sunt relevante în judecarea ca dreaptă sau nedreaptă a unei stări de lucruri. Să presupunem că știm despre o anumită persoană că trece printr-o mare suferință. Putem conchide de aici ceva asupra caracterului drept sau nedrept al acestei stări de lucruri? Este suferința sa, prin sine însăși, de o asemenea natură încât să putem conchide doar din existența ei că este

nedreaptă? Singură, informația de mai sus nu e suficientă: fiindcă se prea poate ca acea persoană să sufere din cauza unui rău pe care i l-a făcut cineva, ori dimpotrivă să sufere fiind în închisoare, condamnată pentru că a fost găsită vinovată de uciderea cuiva. În primul caz am fi ispițiți să admitem că suferința sa e nedreaptă; dar, în general, nu și în al doilea. Pentru ca judecata noastră să fie întemeiată, ar fi deci nevoie să știm care sunt raporturile, relațiile dintre acea persoană și alte persoane: dacă suferința i-a fost provocată de altcineva; dacă acel cineva a fost îndreptățit să acționeze așa cum a făcut; dacă suferința sa e mai mare sau mai mică decât a altor persoane, aflate în situații similare (e deci nevoie să știm comparativ care sunt restricțiile și avantajele persoanelor implicate în acel caz) etc.

Dreptatea privește, așadar, modalitățile în care sunt distribuite între ființele umane - ținând seamă de raporturile dintre acestea, de caracteristicile lor individuale - avantajele și restricțiile care decurg din necesitatea utilizării în comun a unui bun deficitar¹¹.

1.2. Principiile dreptății. Probabil că prima distincție care ne vine în minte atunci când ne gândim în ce constă dreptatea e cea dintre dreptatea în sens juridic și ceea ce se cheamă dreptatea socială¹². Spunem adesea că sistemele juridice constau în acele proceduri și principii care permit stabilirea vinovăției sau a nevinovăției și care determină pedepsele pentru cei vinovați, ca și compensațiile pentru victimele delictelor săvârșite. În acest mod, nimeni nu va avea mai mult decât ceea ce i se cuvine, iar cei cărora li se s-a luat nelegitim ceea ce li se cuvenea sunt compensați. Iar dacă intuiția că dreptatea constă tocmai în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine e corectă, atunci sistemele juridice vizează tocmai dreptatea: căci pedepsa pentru cel vinovat nu face decât să îndrepte balanța între avantajele de care acesta a beneficiat prin încălcarea legii (pe care însă ceilalți au respectat-o) și restricțiile impuse tuturor de lege. Dreptatea socială privește și ea distribuția avantajelor și a restricțiilor: însă acum e vorba de acele avantaje și restricții care decurg din funcționarea instituțiilor fundamentale ale societății - sistemele de proprietate, organizațiile publice etc. Dreptatea socială are a face cu chestiuni ca reglementarea veniturilor, protejarea persoanelor prin intermediul sistemului juridic, alocarea unor bunuri precum asistența medicală, locuințele, educația, a altor beneficii ce revin prin sistemele de asistență socială.

Dacă înțelegem astfel dreptatea, atunci ideea centrală implicată e cea de distribuție. Dreptatea apelează la un principiu distributiv. Anume, ea vizează părțile dintr-un bun care sunt deținute de fiecare din membrii

unui grup de oameni și nu suma totală a bunurilor de acel fel. De pildă, principiul eticii utilitariste clasice este acela al maximizării fericirii, cea mai mare fericire pentru cei mai mulți (aici prin fericire se înțelege, așa cum sugera cu o frază celebră J. St. Mill, plăcerea și absența durerii). Acest principiu privește cantitatea totală a bunului împărțit de un grup; el este de aceea agregativ. Dar un principiu care ar solicita ca fiecare membru al acelui grup să aibă parte de o cantitate egală de fericire este distributiv¹³. Sigur, de aici nu trebuie să tragem neapărat concluzia că un astfel de principiu distributiv este exact cel pe care îl exprimă conceptul de dreptate; dar el indică direcția în care acela ar fi de căutat. Dacă, să zicem, avem informații despre mărimea produsului intern brut într-o țară¹⁴, încă nu știm nimic despre caracterul drept sau nedrept al ordinii existente acolo; pentru aceasta, ar fi nevoie să mai știm ceva: cum este distribuit produsul intern brut între cetățenii țării.

Un principiu distributiv implică unele lucruri și nu implică altele; și nu e lipsit de importanță să deosebim cu atenție între acestea. Distribuția privește un anumit bun: poate fi vorba sau de o stare individuală - bunăoară, ca să reluăm exemplul utilitarismului clasic, de plăceri (sau de dureri) - sau de o anumită resursă dinafara persoanelor umane - precum venituri, educație etc. Dar nu decurge de aici că un principiu distributiv al dreptății va solicita distribuirea tuturor resurselor disponibile (deși, evident, lucrul acesta e posibil): se poate să fie luate în seamă numai anumite resurse, altele putând prea bine să fie împărțite pe alte temeiuri. Apoi, trebuie accentuat că realizarea distribuirii solicitate de un anumit principiu nu solicită și existența unei instanțe care să realizeze acea distribuire. Un principiu distributiv e consistent cu posibilitatea ca realizarea lui să fie urmarea acțiunii (nu neapărat intenționate) a unui număr mare de persoane sau de instituții¹⁵. În sfârșit, un principiu distributiv poate să privească procedura prin care diferitelor persoane li se alocă părți din bunul respectiv, sau să privească rezultatele acelei alocări.

Este instructiv să încercăm să ne oprim puțin asupra acestei ultime chestiuni. Uneori ne aflăm în situația fericită de a fi în posesia unui standard despre ce face ca un rezultat să fie drept și, în același timp, de a avea la dispoziție o procedură de distribuție care să garanteze că acel rezultat va deveni real. Exemplul comun e acela în care mai multe persoane vor să împartă o prăjitură: pentru a asigura o distribuție corectă a acesteia (adică, în concordanță cu principiile dreptății) e suficient ca cel ce împarte prăjitura să fie ultimul care va alege porția. Desigur, pentru a-și asigura cea mai mare porție posibilă, el va trebui să împartă

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

prăjitura în porții egale. Dar de multe ori nu ne găsim într-o astfel de situație. Căci fiecare din cele două condiții s-ar putea să nu fie satisfăcută. Astfel, e posibil să nu avem la dispoziție un standard independent care să ne definească ce înseamnă un rezultat drept. Atunci tindem spre acceptarea procedurilor, consimțind să admitem că sunt drepte orice rezultate la care ar duce acestea. Dacă mai multe persoane se angajează într-un joc de noroc, în care unii pierd iar alții câștigă, distribuția care rezultă va fi considerată dreaptă, oricare ar fi ea. Pe de altă parte, e posibil să nu putem construi proceduri care să garanteze rezultatele dorite. Un exemplu ar fi acela al proceselor penale:

Rezultatul dorit este ca acuzatul să fie declarat vinovat dacă și numai dacă el a comis delictul de care este acuzat. Procedura de judecare este elaborată pentru a căuta și a stabili adevărul în această privință. Dar se pare că e imposibil să se formuleze reglementările juridice astfel încât ele să conducă întotdeauna la rezultatul corect. [...] Chiar dacă legea este urmată cu grijă, iar procedurile sunt realizate cu obiectivitate și așa cum se cuvine, se poate ajunge la rezultate greșite. Un nevinovat poate fi găsit vinovat, iar unul vinovat poate fi lăsat liber.¹⁶

Există încă un aspect al principiilor distributive ale dreptății. Asume, o distribuție dreaptă poate fi determinată pe o bază comparativă sau necomparativă. În unele cazuri, aprecierea ca dreaptă sau nu a unei stări de lucruri care implică o anumită persoană nu e nevoie să facă apel la alte persoane. De exemplu, dacă Ionescu este acuzat într-un proces, dreptul său ca acel proces să se desfășoare corect nu depinde de celelalte procese pe rol la tribunalul respectiv. El trebuie judecat corect fiindcă el însuși are acest drept. Avem aici a face cu dreptatea în sens necomparativ, fiindcă ceea ce i se cuvine lui Ionescu depinde doar de drepturile sale. Dar de foarte multe ori ceea ce i se cuvine cuiva depinde de ceea ce i se cuvine altuia: de aceea e necesar să se compare pretențiile diferite ale persoanelor, pentru a realiza un tratament drept al ambilor. Împărțirea unei prăjituri, de care pomeneam mai sus, e un exemplu de dreptate în sens comparativ¹⁷.

Problema este: care sunt elementele dreptății în sens comparativ? Aici se deosebește, de multe ori, între principiile **formale** și cele **materiale** ale dreptății. Principiul formal al dreptății decurge din caracterul distributiv al acesteia. E drept să i se dea fiecăruia ceea ce i se cuvine¹⁸. Dar ce înseamnă a da fiecăruia ce i se cuvine? Precizarea cerută se poate realiza în două moduri: fie se indică direct anumite standarde potrivit cărora să se realizeze distribuirea bunurilor în cauză. De pildă, se poate spune că fiecăruia i se cuvine o parte din bunurile sociale în funcție de caracteristicile, capacitățile sale individuale, de efortul depus

pentru a le realiza, de nevoile sale etc. Aceste standarde constituie principiile materiale ale dreptății (vom reveni imediat mai jos asupra lor). Fie se construiește mai riguros, dar tot într-un sens formal, intuiția distributivă aflată în miezul ideii de dreptate. Atunci principiul formal devine: egalii trebuie tratați în mod egal, iar neegalii, în mod neegal¹⁹. Dacă însă spunem că două persoane sunt luate ca egale, e neapărată nevoie să se precizeze în ce privințe sunt ele egale: fiindcă în aprecierea ca drept sau nu a unui tratament aplicat unei persoane, comparativ cu tratamentul aplicat alteia, contează caracteristicile lor care sunt luate ca relevante în acel context. Dacă, de exemplu, am aflat că Ionescu a primit la un anumit examen o notă mai mică decât Popescu, încă nu suntem îndreptățiți să conchidem că a suferit o nedreptate: dacă Popescu a fost pregătit mai bine, inegalitatea în tratament nu e nedreaptă; dar dacă Ionescu a fost la fel de bine pregătit ca și Popescu, dar a primit o notă mai mică pentru că tatăl său este un vechi inamic al profesorului, atunci avem a face cu o nedreptate. Fiindcă tratamentul inegal decurge din luarea în considerare a unor diferențe nerelevante. Așadar, principiul formal al egalității nu respinge tratamentul inegal, ci mai curând tratamentul inegal arbitrar. (Ceea ce nu înseamnă că orice tratament inegal arbitrar este și nedrept. De exemplu, eu pot să dau de pomană unui cerșetor și nu altuia; dar chiar dacă aleg fără vreun criteriu cui să dau de pomană, nu înseamnă că l-am nedreptățit pe cel căruia nu i-am dat nimic: pentru că nu am nici o obligație să dau de pomană unei anume persoane²⁰.)

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

1 Berlin descrie în felul următor acest punct de vedere:

O societate în care fiecare membru are o cantitate egală de proprietate nu are nevoie de vreo justificare; de aceasta are nevoie numai una în care proprietatea este inegală. La fel se întâmplă cu distribuirea altor lucruri - putere sau cunoaștere, ori orice ar putea fi posedat în cantități sau grade diferite. Pot justifica de ce comandantului unei armate trebuie să i se dea mai multă putere decât oamenilor săi apelând la scopurile comune ale armatei; sau la cele ale societății pe care aceasta o apără - victoria sau autoprotecția - care pot fi atinse prin aceste mijloace; pot justifica alocarea unei părți mai mari a unor bunuri pentru cei bătrâni sau cei bolnavi (pentru a asigura egalitatea satisfacțiilor) sau pentru cei deosebit de merituosi (pentru a asigura o inegalitate dinadins vrută). Dar pentru toate acestea trebuie să produc temeiuri [...] Presupunerea este că egalitatea nu are nevoie de nici un temei, că numai inegalitatea are; că nu e nevoie în special să dăm seamă de uniformitate, regularitate, similaritate, simetrie [...] în timp ce diferențele, comportamentul nesistematic, schimbările în conduită au nevoie de explicație și, de regulă, de justificare. Dacă am o prăjitură și trebuie să o împart între zece persoane, atunci dacă îi dau fiecăreia o zecime - lucrul acesta nu cere în mod automat o explicație; dar dacă mă îndepărtez de acest principiu al împărțirii egale e de așteptat să formulez un temei aparte.²¹

Or, subliniază Berlin, e cel puțin chestionabil să se admită această interpretare a ideii că dacă două persoane nu diferă în privința caracteristicilor relevante într-un context, atunci lor trebuie să li se acorde în acel context aceeași considerație. Fiindcă, pe de o parte, acea idee e compatibilă și cu o reconstrucție care pleacă de la o presupunere tocmai inversă celei pe care o descria Berlin: anume că inegalitatea nu are nevoie de nici un temei, numai egalitatea are. Dacă cineva (exemple sunt destule: să ne gândim doar la Platon ori Aristotel) crede că oamenii nu sunt egali în chip natural, atunci ar putea sugera principiul că trebuie să tratăm în mod inegal două persoane, câtă vreme nu s-a dovedit că între ele există similarități relevante. Pe de altă parte, din acea idee nu putem conchide nimic în situația în care e necesar să ne raportăm la două persoane, dar nu știm nimic comparativ relativ la ele (nu știm dacă diferă sau nu în privința caracteristicilor relevante). Cum să ne raportăm în acel caz la ele? Să le tratăm egal sau nu?²² Acum vine o a doua interpretare a ideii de mai sus. Anume, acum nu se mai admite că egalitatea este definitorie pentru conceptul de dreptate, ci altceva: că atunci când oamenii sunt egali, ei trebuie tratați în mod egal, și că atunci când sunt inegali, ei trebuie tratați în mod inegal.

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

[C]eea ce este drept implică în mod necesar patru termeni: căci două sunt persoanele pentru care el este drept și două, de asemenea, obiectele în care rezidă. Și aceeași egalitate va trebui să existe atât pentru persoane cât și pentru lucruri, pentru că același raport care există între lucruri trebuie să existe și între persoane: dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deține părți egale.²³

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

S-a susținut de unii filosofi că în orice context trebuie să se utilizeze un singur standard. Iată de pildă cum argumentează H. Sidgwick: când ne gândim care stări de lucruri sunt drepte, putem proceda așezându-ne în una din următoarele două poziții: fie avem în vedere distribuția uzuală a drepturilor, bunurilor, privilegiilor, ca și a sarcinilor și considerăm că aceasta este naturală și dreaptă și că ea trebuie menținută prin lege; fie, dimpotrivă, admitem că ar trebui să existe un sistem ideal de reguli de distribuție (chiar dacă acesta nu există și nici nu a existat vreodată) și considerăm că e drept ce se conformează acestui ideal. În primul caz avem a face cu "dreptatea conservativă", în al doilea, cu "dreptatea ideală"²⁴. Prin raportare la dreptatea ideală putem judeca măsura în care legile ori regulile existente sunt drepte. Ideea de dreptate ideală a fost înțeleasă adesea în raport cu divinitatea: Dumnezeu conduce în mod drept lumea. Plecând de al această imagine, Sidgwick introduce principiul material al dreptății (distributive): "când zicem că lumea e guvernată în mod drept de către Dumnezeu, înțelegem, pare-se, că dacă am putea cunoaște în întregime existența umană, atunci am descoperi că fericirea e distribuită între oameni potrivit cu meritele lor"²⁵. Meritul este, astfel, un principiu material care dă conținut celui formal al distribuirii bunurilor între persoanele umane potrivit cu ceea ce li se cuvine: dacă cineva are merite mai multe, atunci i se cuvine mai mult, și invers²⁶.

Alți filosofi au propus standarde diferite; acela al nevoii e poate cel mai binecunoscut. Unei persoane i se cuvine o parte din bunurile sociale nu pentru că are anumite merite; mai degrabă acea parte i se cuvine potrivit cu ceea ce are nevoie. Dacă de pildă cineva s-a îmbolnăvit, gândim să îi oferim asistență medicală potrivit contribuției ei în societate ori fiindcă are nevoie de aceasta? Intuiția noastră impune desigur cea de-a doua alternativă²⁷. Fiindcă se poate întâmpla de bună seamă ca

persoana cea mai merituosă să nu fie exact aceeași cu cea care are nevoile cele mai mari, acest standard diferă de primul²⁸.

Există o alternativă serioasă la aceste propuneri de principii materiale ale dreptății. Ideea este că standardele formulate nu pot fi absolute; că - dacă în general pot fi admise - ele funcționează doar în anumite contexte. Să ne gândim de exemplu la o competiție sportivă. Să ne întrebăm: cui trebuie să i se acorde atenție mai mare, câștigătorului acesteia, ori învinsului? Întrebării nu îi putem răspunde până când nu precizăm ce avem în vedere prin a acorda o atenție mai mare. Dacă e vorba de a oferi onoruri mai mari, atunci desigur că nu e drept ca acestea să revină învinsului; dar dacă un concurent a suferit un accident, acesta va trebui cu prioritate ajutat. În cele două contexte sunt relevante caracteristici diferite ale participanților la competiția sportivă: în primul, cele relevante pot fi puse în legătură cu ceea ce am numi meritele concurenților; în cel de-al doilea, cu nevoile lor de un anume fel. Iar dacă vrem să judecăm caracterul drept sau nedrept al unui comportament, atunci standardele la care apelăm pot să difere. Meritul ori nevoia nu mai apar, potrivit acestei strategii, ca principii materiale absolute ale dreptății distributive; mai degrabă, ele sunt luate ca niște criterii de evaluare contextuală a caracterului moral al stărilor de lucruri. N. Rescher²⁹ enumera șapte astfel de standarde sau criterii³⁰: egalitatea, nevoia, capacitatea, efortul, productivitatea, utilitatea publică, cererea, și oferta. De pildă, în societățile democratice (Rescher se referea la S.U.A.) voturile în alegeri sunt (sau cel puțin se vrea să fie) distribuite pe bază de egalitate, asistența pe baza nevoilor, slujbele pe baza capacităților, taxele pe baza utilității publice etc.

2. Teorii ale dreptății

Problema cea mai importantă cu ideea de dreptate, accentua Sidgwick³¹, e aceea a reconcilierii dreptății conservative cu cea ideală. Iar B. Barry scria: "în vremea lui Platon, ca și în a noastră, chestiunea centrală a oricărei teorii a dreptății este capacitatea de a argumenta în favoarea relațiilor inegale dintre oameni"³². Aici s-au deschis deja două teme de reflecție: mai întâi, care e conținutul acestor teorii ale dreptății? Care sunt cele mai atrăgătoare strategii de abordare teoretică ale acesteia? Apoi, care e natura acestor teorii ale dreptății? Ce este o teorie filosofică a dreptății?

2.1. Două tipuri de teorii ale dreptății. În *Republica* lui Platon sunt puse în contrast două teorii asupra dreptății. Pe una o expune

personajul Thrasymachos, sprijinit apoi de Glaucon și Adeimantos; pe cealaltă o expune personajul Socrate. Prima teoria arată astfel:

Fiecare stăpânire legiuiește potrivit cu folosul propriu: democrația face legi democratice, tirania - tiranice și celelalte tot așa. Așezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuși, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate și acest folos îl pedesește, ca pe unul care a încălcat legile și săvârșește nedreptăți. Spun, deci, că în orice cetate dreptatea este același lucru: anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit celui ce judecă bine că pretutindeni dreptatea este același lucru: folosul celui mai tare. (338 e - 339 a)

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

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

În general, atunci când ne confruntăm cu două teorii care vizează un același domeniu, problema primă care apare e aceea a comparării lor. Sunt cele două incompatibile, iar acceptarea uneia ne constrânge să o respingem pe cealaltă? Avem motive să o acceptăm pe una, mai degrabă decât pe cealaltă? - iată doar două dintre întrebările ce se ivesc acum. Bunăoară, H. Pitkin³³ sugerează că răspunsul la prima întrebare ar putea fi considerat ca negativ: cele două teorii nu pot fi înțelese ca fiind competitive. (Una dintre interpretările pe care le are în vedere Pitkin e aceea că cele două teorii nu se contrazic fiindcă Thrasymachos privește lucrurile din punct de vedere sociologic, în timp ce Socrate e interesat de înțelesul dreptății. Acesta e, cred, un mod de a formula ideea că cea de-a doua teorie e mai atrăgătoare filosofic.) Dar dacă admitem că răspunsul la prima întrebare e afirmativ, atunci cea de-a doua devine deosebit de presantă.

Pesemne că un cititor neavizat va fi dezamăgit, însă opțiunile autorilor moderni nu se îndreaptă deloc către perspectiva lui Platon. De

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

obicei, ei nici nu o mai menționează, iar când o fac, fie o supun unei critici ascutite³⁴, fie procedează lapidar, menționând doar că resping în întregime presupuzițiile acesteia³⁵. Dimpotrivă, nu de puține ori simpatiile lor se îndreaptă către ideea fundamentală a perspectivei lui Thrasymachos - potrivit căreia dreptatea este avantajul celui mai puternic - pe care încearcă să o rafineze, făcând-o acceptabilă.

Aastă rafinare a dat naștere unuia din celor două tipuri de teorii moderne asupra dreptății. B. Barry le numește **dreptatea ca avantaj reciproc și dreptatea ca imparțialitate**³⁶. În tradiția perspectivei susținute de Thrasymachos, filosofi ca Th. Hobbes, D. Hume și, dintre autorii contemporani, D. Gauthier sunt adepți ai unor teorii de primul tip. (Concepția lui D. Gauthier este expusă în întreaga ei complexitate în lucrarea, devenită deja clasică, *Morals by Agreement*³⁷. Tratarea este foarte tehnică și uneori dificil de urmărit. De aceea, am preferat ca în acest volum să includ un text mai puțin sofisticat (care totuși, cum se va vedea, ridică și el dificultăți). Raportul dintre teoria lui Gauthier și teoriile dreptății ca imparțialitate e abordat pe larg în textul lui B. Barry³⁸, cuprins în acest volum.) I. Kant și, dintre contemporani, J. Rawls aderă la al doilea tip.

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

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

Potrivit acestei teorii, atunci când cineva se comportă drept nu trebuie să invoce nici un motiv special pentru a proceda astfel. Dreptatea nu face decât să exprime acele constrângeri ce trebuie impuse și pe care oamenii le acceptă pentru "ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat". Dar, argumentează B. Barry, modernii, de la Hobbes încoace,

se depărtează într-un punct hotărâtor de poziția lui Glaucon. Ideea a fost formulată explicit de Hobbes: pentru fiecare, pacea este mai bună decât un război împotriva tuturor. Altfel zis, oamenii se așteaptă să își promoveze mai bine interesele prin intermediul cooperării cu ceilalți, decât printr-un conflict ireconciliabil cu aceștia. Cooperarea conduce la un punct în care fiecare este mai avantajat decât ar fi fost în urma necooperării. Cum scrie D. Gauthier:

În procesul de negociere este natural și poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană pornește de la un punct inițial - de la un beneficiu anterior procesului de negociere, care nu este pus în discuție în cadrul negocierii și care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înțelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aștepta să obțină prin propriile sale eforturi, în absența oricărei interacțiuni de cooperare sau a oricărui acord.³⁹

E așadar rațional să nu evităm cooperarea cu alții în acele contexte în care aceasta e o condiție a posibilității de a obține ceea ce dorim; iar dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra acelor contexte pe care orice persoană rațională, care își urmărește propriul interes, le-ar accepta, știind că ele reprezintă prețul minim ce trebuie plătit pentru a beneficia de cooperarea celorlalți⁴⁰; dreptatea e acel ceva asupra căruia toți ar putea în principiu să cadă în mod rațional de acord.

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

Să mai presupunem acum ceva: unul dintre cei doi nepoți este foarte bogat, în timp ce al doilea e un tânăr absolvent de facultate, care nu are locuință în orașul unde și-a găsit un post de profesor și are nevoie urgentă de una. În această situație, raportul dintre cei doi nepoți nu e de egalitate: în timp ce pentru primul neîncheierea unui acord poate să nu însemne prea mult, pentru al doilea acesta e vital. Dacă pentru tânărul

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

profesor suma de douăzeci de milioane de lei înseamnă împlinirea nevoii presante de a avea o locuință, pentru primul poate să nu însemne decât suma necesară pentru realizarea unei dorințe extravagante. Ceva mai tehnic zis, primul nepot are o putere de negociere mai mare decât al doilea. De aici decurge însă o consecință importantă: rezultatul asupra căruia cei doi vor cădea de acord va reflecta avantajul de negociere al fiecăruia; iar dacă un rezultat nu reflectă acest avantaj, atunci cel a cărui parte nu reflectă puterea sa de negociere va căuta să îl respingă. Potrivit teoriei dreptății ca avantaj, nu este nedrept un acord care reflectă puterea de negociere a fiecăruia. În exemplul nostru, se poate ca o împărțire de felul: optzeci de milioane de lei pentru primul nepot și douăzeci de milioane pentru al doilea, dacă exprimă adecvat puterea de negociere a fiecăruia, nu este nedreaptă. Și e normal să se admită această concluzie, fiindcă, așa cum am văzut, potrivit teoriei dreptății ca avantaj propriul interes este singurul motiv al comportamentului drept.

Teoriile dreptății ca imparțialitate⁴¹ pornesc de la o intuiție diferită: potrivit lor, pentru a fi drept, nu e nevoie ca un rezultat să exprime avantajul fiecăruia; dreptatea nu cere ca puterea de negociere să fie tradusă în avantaj. În exemplul nostru, ideea este că o împărțire ca cea menționată mai devreme a moștenirii lăsate de bătrân celor doi nepoți nu e dreaptă, chiar dacă reflectă exact puterea relativă de negociere a fiecăruia dintre ei. Dreptatea nu rezidă doar în interesul propriu: există și alte motive pentru a ne comporta într-un mod drept decât faptul că ne urmărim propriul interes. Potrivit acestei teorii, "o stare de lucruri dreaptă este una pe care oamenii o pot accepta nu doar în sensul că nu se pot aștepta în mod rezonabil să obțină mai mult, ci și în sensul mai tare că ei nu pot pretinde în mod rezonabil mai mult"⁴². Aceasta înseamnă că, potrivit teoriilor dreptății ca imparțialitate, faptul că cineva acționează drept are ca temei dorința de a acționa în concordanță cu principii pe care ar fi rezonabil să le alegem dacă am fi puși în situația de a ajunge la un acord cu alții și nu am lua în seamă avantajele ori dezavantajele de putere.

Aș vrea să fac aici o digresiune (ea este importantă pentru înțelegerea criticii făcute de M. Sandel⁴³ teoriei lui Rawls). Existența unor temeiuri de a acționa de felul celui menționat mai sus, nereductibile la urmărirea interesului propriu, e marca unei concepții morale neconsecinționiste, deci **deontologice**⁴⁴. O teorie a dreptății ca imparțialitate este deontologică. Ea subliniază primatul dreptății între idealurile morale și politice.

Teza ei centrală poate fi exprimată după cum urmează: întrucât e alcătuită dintr-o pluralitate de persoane, fiecare din ele cu propriile sale scopuri, interese și concepții asupra a ceea ce e bine, societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepție anume asupra a ceea ce e bine: ceea ce justifică mai presus de toate aceste principii nu e **faptul** că ele maximizează bunăstarea socială sau că promovează binele, ci mai degrabă faptul că ele se conformează conceptului de **just** - o categorie morală dată anterior binelui și independent de el.⁴⁵

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

Teoriile de acest al doilea tip definesc dreptatea ca imparțialitate în sensul că ceea ce e drept decurge nu din considerarea punctului de vedere al unei sau altei persoane implicate, ci din formularea unei baze asupra căreia se poate cădea de acord odată ce se vor lua în considerare toate punctele de vedere: se cere ca oamenii să se detașeze de pozițiile în care întâmplător se află și să se situeze pe una mai imparțială⁴⁶. În acest loc desigur că poziția filosofică a lui I. Kant este dominantă. Iar cel mai important filosof contemporan care se situează în această perspectivă, J. Rawls, mărturisește explicit cât de mult datorează filosofului german⁴⁷.

Nu e un simplu accident că volumul de față se centrează pe teoria asupra dreptății a lui J. Rawls. Ideea dreptății ca echitate (*fairness*) dezvoltată de Rawls în *O teorie a dreptății* este cea mai influentă, cea mai discutată în câmpul filosofiei morale și politice de limbă engleză. De la apariția cărții lui Rawls, în 1971, ea a reprezentat nodul tuturor dezbaterilor asupra dreptății, și nici o altă abordare a acestei chestiuni nu ar putea fi înțeleasă odată ce am face abstracție de ea. De fapt, ideea dreptății ca echitate fusese propusă de Rawls într-un mai vechi articol⁴⁸ (acesta este textul lui Rawls tipărit în volumul de față). Pentru prima dată, în el sunt formulate cele două principii rawlsiene ale dreptății:

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

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

Dreptatea ca echitate se bazează pe două idei gemene (acestea au fost elaborate însă în detaliu abia în *O teorie a dreptății*): e vorba de **poziția originară** și de **vălul de ignoranță**. Cele două idei, cum se va putea observa cu ușurință, fac ca poziția teoretică a lui Rawls să se înscrie în tipul dreptății ca imparțialitate. După Rawls, cel mai potrivit mod de a ne gândi la felul în care ar arăta o societate dreaptă sau echitabilă ar fi următorul: să ne imaginăm asupra căror principii ar cădea de acord niște persoane care nu ar cunoaște anumite fapte particulare în ce le privește (de pildă, nu își cunosc poziția socială, averea, talentele particulare pe care le posedă etc.). Acele persoane se află în "poziția originară". Principiile pe care ele le-ar alege vor fi ale dreptății: ele vor "reglementa atașarea drepturilor și datoriilor și vor reglementa distribuirea avantajelor sociale și economice"⁴⁹.

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

Criticile la adresa teoriei lui Rawls (din care am selectat doar câteva în acest volum) iau în discuție pe larg fiecare din cele două chestiuni. Astfel, în articolul său - care face parte din primul val al abordărilor critice ale teoriei lui Rawls - R. Dworkin analizează locul celor două idei - de poziție originară și de vâl al ignoranței - în concepția dreptății ca echitate. El sugerează că aceste două idei nu reprezintă temelia concepției lui Rawls, ci, dimpotrivă, unul din produsele ei: ideea de poziție originară ne trimite la o capacitate mentală fundamentală. Rawls însuși făcea o analogie între procedura apelului la situația originară și ideea lui Chomsky de gramatică de adâncime⁵⁰. Așa cum capacitatea de a recunoaște propozițiile bine formate poate fi caracterizată adecvat apelând la construcții teoretice care trec dincolo de "preceptele ad hoc ale cunoașterii noastre gramaticale explicite", tot așa nu putem presupune că simțul nostru al dreptății e caracterizabil adecvat cu ajutorul unor precepte familiare sau că ar fi derivabil din principii evidente ale învățării: dimpotrivă, e nevoie să apelăm la "principii și construcții teoretice care merg cu mult dincolo de normele și standardele la care ne

raportăm în viața de zi cu zi". Potrivit lui Rawls, condițiile ce definesc situația originară sunt acele principii fundamentale "care guvernează puterile noastre morale, în particular simțul nostru al dreptății"⁵¹. După Dworkin, ideea de situație originară (alături de tehnica echilibrului reflectiv și de ideea contractului originar) indică - deși nu este efectiv parte din - teoria de adâncime a lui Rawls. Dworkin argumentează că această teorie de adâncime se încadrează într-un complex de astfel de teorii. Clasificarea pe care o dă el acestora este extrem de importantă și a avut apoi o mare influență (până acolo încât identificarea concepției lui Rawls cu o teorie "bazată pe drepturi" aproape că a devenit un loc comun). Dworkin distinge între teorii politice 1) bazate pe scopuri, care iau vreun scop, precum îmbunătățirea bunăstării generale, ca fundamental (utilitarismul se încadrează în această categorie); 2) teorii bazate pe datorii, care iau ca fundamentală vreo datorie, precum cea de a te supune voinței lui Dumnezeu, ca fundamentală (imperativul categoric kantian se include aici); și 3) teorii bazate pe drepturi, care iau vreun drept, bunăoară cel al fiecărui om la cea mai mare libertate posibilă, ca fundamentală⁵². Teoria lui Rawls e de acest ultim tip: potrivit ei, dreptul fundamental al persoanelor care trăiesc într-o societate rawlsiană nu e cel la libertate, ci la libertăți particulare. (În acest loc, subliniază Dworkin, apare și o altă problemă: cum poate fi întemeiat dreptul fundamental la egalitate?)

Am văzut că pentru Rawls caracterizarea adecvată a simțului nostru al dreptății nu se poate face fără a face apel la "principii și construcții teoretice care merg cu mult dincolo de norme și standardele la care ne raportăm în viața de zi cu zi". El subliniază chiar că în acest sens s-ar putea să fie nevoie să recurgem la o matematică sofisticată: anume, la teoria alegerii raționale. "Teoria dreptății este o parte, probabil cea mai semnificativă, a teoriei alegerii raționale."⁵³ Potrivit lui Rawls, activitatea desfășurată de persoanele aflate în poziția originară poate fi modelată apelând la teoria alegerii raționale: acele persoane sunt "egoiste" (nu în sensul obișnuit că le interesează doar lucruri precum averea, prestigiul etc. propriu, ci în acela că nu le interesează interesele celorlalți); și sunt raționale, într-un sens restrâns, standard în teoria economică: acela de a folosi cele mai eficiente mijloace pentru a atinge anumite scopuri date. O astfel de înțelegere a temeiurilor dreptății a atras critici variate. S-a sugerat (plecându-se de la unele observații ale lui Rawls) că raportul dintre teoria dreptății și cea a alegerii raționale e mai complicat (de exemplu, cum se poate defini "funcția de utilitate", dacă presupunem că persoanele aflate în situația originară sunt sub vâlul de ignoranță?)

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

Apoi, chiar dacă efectiv teoria alegerii raționale ar conține ca parte teoria dreptății, nu e deloc clar că principiile lui Rawls ar putea fi realmente derivate din supozițiile făcute. În sfârșit, s-a sugerat (mulți dintre critici au fost feminisți) că perspectiva lui Rawls e prea acontextuală, prea raționalistă: ea nu poate fi pusă în acord cu acel tip de perspectivă morală care ține cont de raporturile, relațiile concrete (și nu neapărat imparțiale, universalizabile) între oameni. Există o disjunctie între etica rawlsiană a dreptății - a abstractizării, drepturilor, autonomiei, separării - și etica grijii - a responsabilității, contextului, legăturilor interindividuale⁵⁴.

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

M. Sandel și A. MacIntyre se raportează la concepția lui Rawls a dreptății ca echitate dintr-o altă direcție. Amândoi sunt, ca poziție filosofică generală, **comunitarieni**. Iar critica pe care o aduc lui Rawls trebuie înțeleasă pornind tocmai de aici. Fiindcă, tot ca poziție filosofică generală, Rawls este liberal: aceasta în sensul (cu siguranță destul de vag, dar probabil percutant, al) unui angajament ferm față de valoarea libertății și autonomiei individului, al ideii că indivizii trebuie să se bucure de libertatea conștiinței, exprimării și asocierii⁵⁵. Comunitarienii

consideră însă că poziția liberală distorsionează relația dintre individ și societatea sau comunitatea din care face parte și că pune sub semnul întrebării accentul pe libertate și pe drepturile individuale.

Să încercăm să formulăm mai precis contrastul dintre cele două moduri de abordare⁵⁶. Potrivit lui Rawls, persoanele aflate în spatele vălului de ignoranță nu cunosc date fundamentale în ce le privește: faptul că ele au anumite scopuri ori valori și nu altele nu e parte a sumei de informații de care dispun. Pentru comunitarieni, o atare înțelegere a persoanei umane nu e corectă: căci, argumentează ei, astfel persoana umană este luată ca independentă de scopurile, valorile sale; or, situația se prezintă diferit: tocmai acele scopuri și valori sunt cele care dau identitate persoanei, care îi conferă sens; în afara lor, independentă de ele, ce poate fi acea persoană care se presupune că abia apoi le alege? Un al doilea contrast între poziția liberală a lui Rawls și cea comunitariană vizează ideea de poziție originală. Pentru Rawls, indivizii aflați în poziția originală abia urmează să aleagă principiile conviețuirii lor; scopurile și valorile lor se presupune că sunt anterioare societății (care se formează abia ca rezultat al negocierii dintre indivizi). Dimpotrivă, comunitarianul insistă că societatea în care trăiesc oamenii le afectează atât înțelegerea de sine, cât și felul în care ei consideră că trebuie să își ducă traiul. Apoi, vălul de ignoranță în spatele căruia se află persoanele din poziția originală le împiedică să cunoască, atunci când aleg principiile dreptății, care este societatea din care fac parte, în care de fapt trăiesc. Această idee pare să implice că apartenența la o anumită cultură nu este esențială, că principiile dreptății în fond sunt aplicabile oricărei societăți, oricărei culturi. (Rawls își pune la un moment dat problema cum poate concepția dreptății ca echitate "să determine un punct arhimedic din care să poată fi apreciată însăși structura de bază a societății"⁵⁷.) Aceste tendințe universaliste nu sunt acceptabile pentru comunitarieni. După ei, e dubioasă încercarea de a aplica trans-cultural, fără restricții, standardele de dreptate. Fiindcă particularitățile culturale sunt esențiale pentru a înțelege corect felul în care o comunitate e organizată politic. În al patrulea rând, Rawls accentuează că principiile dreptății sunt neutre în raport cu scopurile ori valorile particulare pe care se întâmplă să le aibă cineva. Aici apar două probleme. Pe de o parte, se poate conchide de aici că - întrucât concepția asupra dreptății ca echitate este neutră în raport cu diferitele scopuri, valori ale diferitelor persoane individuale, iar pe de altă parte ideea de dreptate este centrală unei concepții morale (chiar dacă nu o epuizează) - aceste scopuri, ori alegerile făcute de persoanele individuale sunt rezultatul unor preferințe subiective, imposibil de apreciat apelând la standarde obiective? Pe de altă parte, din această

neutralitate se poate conchide că statul nu trebuie să facă ceva ce ar împiedica oamenii să facă alegerile pe care le doresc; el nu trebuie să intervină în felul în care oamenii vor să trăiască. Dar se poate trage și concluzia că statul nu trebuie să părtinească nici un "plan de viață", de pildă cel dedicat științei ori cel dedicat huzurului? (Altfel zis, se poate conchide că din punct de vedere liberal statul trebuie să fie pe deplin "anti-perfecționist"?) Dacă răspunsurile la cele două întrebări sunt (cel puțin parțial) afirmative, atunci comunitarianul se simte îndreptățit să susțină, în răspărul liberalului, un obiectivism moral, precum și o concepție (mai tare sau mai slabă) perfecționistă.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

În prima parte a acestui secol, în filosofia morală anglo-saxonă a dominat ideea că filosoful nu are altă menire sau măcar o altă speranță decât să cerceteze presupuzițiile moralității: ale vieții noastre morale. Cercetarea filosofică a moralității nu este "de ordinul întâi" sau primară; ea nu se apleacă direct asupra vieții morale a oamenilor și nu își propune să ofere principii substantive, încărcate de conținut care să o reglementeze. Dimpotrivă, ea este "de ordinul doi"⁵⁸, secundară: e o reflecție despre etică sau moralitate; cu un nume precis: "meta-etică"; adică "după etică"⁵⁹. Meta-etica nu își propune să formuleze principii morale, să ne spună ce ar trebui să facem sau cum să trăim; ea constă în întregime în cercetarea critică a presupuzițiilor vieții morale a oamenilor. Un meta-etician nu este nicidecum interesat să răspundă la o întrebare de felul: e rău să ucizi? Mai concret: e rău să omori pe cineva în război? sau: e rău să un condamni pe cineva la moarte? sau: e rău să faci cuiva eutanasiu? (ba chiar, după unii: e rău să provoci un avort?) Uneori s-a susținut chiar că astfel de întrebări sunt fără sens: căci dacă ar avea sens, atunci ar fi de ordinul întâi sau "primare" și, cum în ele apare expresia "rău", ar trebui ca filosoful să le dea un răspuns - ceea ce, dacă etica e o disciplină care cercetează doar presupuzițiile vieții noastre morale, e imposibil.

Dacă cineva i-ar pune unui astfel de meta-etician întrebări precum acestea, el sau ea ar accepta totuși că le poate lua în seamă: dar nu pentru

că ar considera că îi stă în putință să le răspundă, să ofere, să zicem, un punct de vedere asupra caracterului just sau nejust al al uciderii dușmanului într-un război. Meta-eticianul ar accepta astfel de întrebări doar pentru a căuta să determine, de pildă, ce presupuziții avem pentru a admite că ele sunt cu sens. El sau ea și-ar pune și ar încerca să răspundă la întrebări precum⁶⁰:

1) Ce înțeles are termenul "rău" în întrebările de mai sus? Care e natura propozițiilor în care îl folosim⁶¹?

2) Cum deosebim folosirile morale ale unui astfel de termen de folosirile lui nemorale? Fiindcă zicem și: "Cutare a procedat rău neținându-și promisiunea", dar și (aflându-ne în bucătărie și vrând să tăiem pâine) "Cuțitul acesta taie rău"; or, e limpede că doar în primul caz termenul "rău" are o folosire morală.

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

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

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

Abordarea meta-etică a moralității a fost pusă în contrast cu ceea ce se cheamă "etică normativă": anume, cu formularea unei teorii generale care să ne ajute să răspundem întrebărilor despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, ceea ce trebuie sau nu să facem, cum să trăim. Sigur, așa a fost gândită în mod tradițional filosofia morală. Dar ea a fost revigorată în spațiul filosofie anglo-saxone, dominată decenii de perspectiva meta-

etică, abia în anii '70. (S-ar putea spune, într-un fel, că reîntoarcerea în ultimul sfert de secol la etica normativă este o mișcare conservatoare.) Să notăm aici că etica normativă se reazemă pe o activitate de ordinul întâi, e deci filosofie primară; filosoful care preferă acest mod de a se raporta la moralitate nu susține că nu e interesat de chestiunile de meta-etică, deci de cercetarea critică a presupuzițiilor moralității și ale felului nostru de a ne apleca asupra ei. El ia în seamă atari chestiuni, dar numai în măsura în care îi pare că lucrul acesta e necesar pentru a răspunde întrebărilor sale.

Pentru filosoful care practică etica normativă întrebările "standard" sunt altele. De pildă: care sunt principiile după care ne ghidăm în viața noastră morală? Care este raportul dintre ceea ce este pentru noi un bine și ceea ce e corect din punct de vedere moral? Sau: este viața umană sfântă, inviolabilă, sau uneori e permis să luăm viață cuiva? E oare posibil ca uneori (de exemplu, când e vorba de viața celor născuți cu grave deficiențe sau a celor atinși de boală gravă care le produce dureri și chinuri îngrozitoare) o viață să fie atât de mizeră încât să putem spune că nu merită să fie trăită? Este justificabil avortul? Este justificabilă eutanasia - fie cea voluntară, fie cea care nu e făcută la cererea pacientului? Este justificabilă sinuciderea? Dar pedeapsa cu moartea? Cum să ne raportăm la război? Este sărăcia din lume o problemă morală? De pildă, avem vreo obligație să ajutăm ființe umane în mare suferință, precum cele din Rwanda sau din Somalia, ori totul ține de bunăvoința noastră? Avem obligații față de generațiile viitoare (de exemplu, să nu distrugem mediul natural, făcându-le dificil sau chiar imposibil traiul)? Contează moral relațiile personale, sentimentele pe care le avem față de ceilalți? Iar filosoful nu crede că el trebuie numai să ridice astfel de întrebări⁶², la care eventual alții să răspundă: el admite că poate să ofere el însuși răspunsuri - ba chiar că are obligația și menirea să facă astfel.

În filosofia politică, teoria lui Rawls este o explicită depărtare de înțelegerea filosofiei ca o activitate de ordinul doi (ba chiar, așa cum se observă din lucrările ulterioare *Teoriei dreptății*, ea este o respingere explicită și conștientă de sine a unei astfel de înțelegeri). Dar ea nu este pur și simplu o teorie de ordinul întâi, în buna tradiție a filosofiei politice; dimpotrivă: concepția lui Rawls presupune în același timp respingerea rolului în mod obișnuit admis pentru marile teme ale filosofiei tradiționale. Cum scrie K. Nielsen⁶³: activitatea realizată Rawls - de articulare, clarificare și susținere a unei concepții politice a dreptății

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

este în mod hotărât un discurs de ordinul întâi - normativ, descriptiv, interpretativ și explicativ - și totodată un discurs care formulează limpede o metodă de a raționa moral (echilibrul reflectiv), sau cel puțin o metodă de a raționa moral în anumite domenii. Ea nu este meta-etică sau meta-politică. Ea formulează limpede anumite concepții asupra dreptății, arătând care sunt temeiurile lor, cum pun ele în balanță cerințele de libertate și de egalitate și ceea ce trebuie să fie o societate bine-ordonată⁶⁴. Rawls [...] nu analizează conceptul de dreptate, ci ia termenul "dreptate" ca primitiv și ca înțeles îndeajuns de bine pentru a ne îngaja în deliberări, discuții și teoretizări politice. Doar incidental el discută despre discuțiile noastre despre politică, moralitate, justiție și societate. Pozitivisții considerau că singurul lucru pe care îl putea face *qua filosof* cineva în domeniile moralei și politicii era de natură meta-etică sau meta-politică, adică o discuție cu privire la logica unui astfel de discurs. Rawls, precum și cei mai mulți filosofi ai politicii și moralei care i-au urmat, încalcă cu hotărâre această constrângere

Teoria dreptății ca echitate, admite Rawls, este de natură morală: aceasta în sensul, cel puțin, că are un conținut dat de anumite idealuri, principii și standarde și că acestea, împreună, exprimă explicit anumite valori, în particular valori politice. Ea este o concepție morală elaborată în vederea unor scopuri de un tip specific, anume pentru instituții politice, sociale și economice; în particular, ea se aplică structurii de bază a societății⁶⁵. Dar, adaugă el, ea trebuie luată ca independentă pe cât posibil de alte părți ale filosofiei, în special de problemele și controversele ei foarte vechi⁶⁶. Rawls încearcă, într-adevăr, să evite probleme precum natura binelui, felul în care sunt stabilite (dacă pot fi stabilite) ca adevărate principii normative morale, controversa dintre realism și subiectivism în legătură cu statutul valorilor morale și politice etc. De pildă, în acea tradiție de gândire începută în Grecia antică se admitea că există o singură concepție rezonabilă și rațională asupra binelui; de aici, scopul filosofiei politice (luate ca parte a celei morale) apărea ca fiind acela de a determina natura și conținutul celui bine.

Dar, accentuează Rawls, trebuie să admitem existența mai multor concepții - toate comprehensive și rezonabile - asupra binelui, fiecare dintre ele compatibilă cu înțelegerea persoanei umane ca pe deplin rațională. "Aceasta pluralitate rezonabilă de doctrine conflictuale și incomensurabile e luată ca activitatea caracteristică a rațiunii practice într-o epocă a instituțiilor libere care rezistă în timp"⁶⁷. Însă atunci puțința de a obține acordul tuturor asupra problemelor fundamentale filosofice e pusă sub semnul întrebării: un atare acord - la fel ca și acordul asupra unor chestiuni religioase fundamentale - nu poate fi obținut fără a încălca drastic libertățile fundamentale ale oamenilor. Or, cu siguranță că filosofia nu năzuiește spre un astfel de acord. Iar membrii

unei societăți actuale vor evita un acord care îi forțează să se lepede de convingerile lor filosofice fundamentale. Cea mai simplă cale de a proceda astfel va fi să lase deoparte chestiunile filosofice atunci când deliberază asupra dreptății. Rawls conchide:

[F]ilosofia, înțeleasă ca o căutare a adevărului despre o ordine metafizică și politică independentă nu poate [...] furniza un fundament funcțional și împărțit în comun al unei concepții politice asupra dreptății într-o societate democratică.⁶⁸

Numai dacă este independentă de controversele filosofice (ca și de cele religioase), concepția asupra dreptății își poate atinge obiectivul de a obține un acord public (sub o idee organizatoare despre ceea ce e drept) asupra ideilor de egalitate și libertate. Mișcarea începută acum trei secole cu acceptarea graduală a principiului toleranței și care a condus la statul despărțit de religie și la libertatea de conștiință a ajuns într-un nou punct. Anume, trebuie să admitem despărțirea concepției asupra dreptății de opțiunile fundamentale filosofice ale persoanelor dintr-o societate. Concepția asupra dreptății devine **politică**, nemaifiind metafizică. Doar așa se poate da un răspuns problemei fundamentale care se ridică în fața unei concepții asupra dreptății: cum e posibil să existe o societate liberă și stabilă de cetățeni liberi și egali, care în același timp rămân profund divizați de doctrine (rezonabile) religioase, filosofice și morale? Răspunsul poate fi, după Rawls, doar acesta: să se extindă aplicarea principiului toleranței la filosofia însăși. "A aplica principiul toleranței la filosofia însăși înseamnă a lăsa cetățenii înșiși să hotărască asupra chestiunilor de religie, filosofie și morală potrivit punctelor lor de vedere liber exprimate."⁶⁹

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

Note

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973; prima ediție a fost publicată în 1971 de Harvard University Press, Cambridge, Mass.
2. *A Theory of Justice*, p. 3.
3. A se vedea H. Kelsen, "What is Justice?", în *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957, pp. 1 - 24.
4. Aristotel, *Etica Nicomahică*, V, I, 1129b; 1130a; Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 106 - 107. În românește, acest sens larg al termenului "dreptate" nu pare prea comun. Dar verbul "a îndreptăți" pare-se că poartă cu sine această largă accepțiune: atunci când spunem că cineva este îndreptățit să facă ceva, admitem că respectivul comportament este unul pe care l-am putea caracteriza ca fiind corect din punct de vedere moral. (Pentru remarci analoage, în cazul limbii engleze, a se vedea H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Dover, New York, 1956, p. 264n.)
5. Traducerile din *Republica* se dau după Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
6. Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, "Justice and Happiness in the Republic", în *Plato. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971. Ca atare, susține Vlastos, argumentul lui Platon nu e corect; dar el poate fi remediat. Nu e cazul să intrăm însă aici în detalii. Tot de la Vlastos vin și denumirile: dreptate în sens "social" și dreptate în sens "psihologic".
7. Repet: argumentul e împrumutat din G. Vlastos; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e dreptatea în sens "social", iar cea în sens "psihologic" e derivată, definibilă prin ea. Pentru acei autori care consideră că *Republica* este un dialog nesocratic, în sensul că părăsește individualismul moral al lui Socrate, o astfel de alternativă e atrăgătoare. Un autor ca Popper e aproape explicit în acest sens; cf. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, Humanitas, București, 1993, cap. 6, în special par. VI.
8. O tratare monografică a perspectivelor din care ele pot fi abordate se află în cartea lui P. Wenz, *Environmental Justice*, State University of New York Press, Albany, 1988.
9. Sau, așa cum am menționat că se consideră de unii filosofi, chiar neumane.
10. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 184-185.

11. Pentru o analiză detaliată a unor condiții ca cele menționate aici asupra conceptului de dreptate se poate consulta și David Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976, cap. I.
12. Această distincție va fi abordată și în *Appendix*-ul la acest eseu, în care voi menționa câteva din problemele ridicate de transpunerea în românește a termenilor din engleză care exprimă concepte morale.
13. Pentru distincția dintre cele două feluri de principii se poate consulta B. Barry, *Political Argument*, London, 1965, cap. 3.
14. Tot insuficientă ar fi și informația privitoare la media unui bun pe un membru al societății, în cazul nostru cea privitoare la produsul intern brut pe locuitor. Fiindcă, desigur, o atare medie nu spune nimic despre distribuția produsului intern brut.
15. Un argument puternic că o astfel de situație e posibilă se află în Fr. A. Hayek, "Tipuri de ordine în societate", în A. P. Iliescu, M. R. Solcan (editori), *Limitele puterii*, Editura All, București, 1994.
16. J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 85 - 86. Rawls spune că o situație ca cea în care se împărțea o prăjitură exemplifică "dreptatea procedurală perfectă"; celelalte două situații exemplifică ceea ce el numește "dreptatea procedurală imperfectă".
17. A se vedea A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", în R. E. Cohen (ed.), *Justice. Views from Social Sciences*, Plenum Press, New York, 1990. Acest articol și capitolul I din D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976 au fost folosite ca surse și în câteva alte locuri în expunerea de față.
18. A se vedea, de exemplu, Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea V, cap. 2, 1130a; Editura Științifică, București, 1988, p. 107.
19. Acest principiu este de obicei atribuit lui Aristotel; cf. *Politica*, III, 12, 1282a; *Etica nicomahică*, V, 3, 1131a.
20. Cf. J. St. Mill, *Utilitarismul*, Editura Alternative, București, 1994, p. 77. Iarăși, susținerea din text nu înseamnă că nu am nici o datorie să dau de pomană. Pot foarte bine să admit că am datoria de a da câteodată de pomană, dar nu și datoria de a da cuiva anume.
21. I. Berlin, "Equality", în *Concepts & Categories. Philosophical Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 84.
22. Cf. și A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", p. 17.
23. Aristotel, *Etica nicomahică*, V, cap. III, 1131a; ed. cit., p. 110.

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

24. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 273; cf. și p. 293.
25. *The Methods of Ethics*, p. 280.
26. Legătura dintre dreptate și merit e desigur veche, venind din *Politica* lui Aristotel. Sidgwick însuși nu îmbrățișează în întregime acest punct de vedere: căci, argumentează el, e dificil să facem precis acest principiu. Pentru o critică pertinentă a acestuia, cf. și Fr. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, cap. VI, 6.
27. Desigur, pot exista puncte de vedere opuse; cel al lui Platon din *Republica* este celebru: unui dulgher, zicea el, i se poate refuza îngrijirea medicală dacă nu va mai putea fi de folos cetății.
28. Acest principiu al dreptății a fost susținut de autori diverși; mai discutați sunt K. Marx (să ne amintim despre vestita lui pledoarie din *Critica programului de la Gotha* pentru principiul: "de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi", care, considera el, ar fi aplicabil în societatea comunistă dezvoltată), dintre clasici, și D. D. Raphael, dintre scriitorii de azi. În "Conservative and Prosthetic Justice", în *Political Studies*, XII (1964) el argumenta că principiul material al dreptății prosthetice (în terminologia lui Sidgwick, cea "ideală") e acela al nevoii.
29. *Welfare: The Social Issue in Philosophical Perspective*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1972.
30. Astăzi se consideră că unele standarde sau criterii nu mai au valabilitate; e vorba de cele elaborate în raport cu caracteristici care nu mai sunt considerate ca relevante în discuțiile asupra dreptății, cum ar fi statutul familial, sexul, religia ori culoarea pielii.
31. *The Methods of Ethics*, p. 273.
32. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, "Theories of Justice", Harvester, London, 1989, p. 3.
33. Cf. studiul său *Dreptatea: Socrate și Thrasymachos*, în acest volum.
34. Precum Popper, în *Societatea deschisă și dușmanii ei*, cap. VI.
35. De pildă, B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, pp. 5-6.
36. *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.
37. Clarendon Press, Oxford, 1986. Acestei cărți i s-a dedicat deja un întreg volum, *Contractarianism and Rational Choice*, editat de P. Vallentyne (Cambridge University Press, 1991). Primul capitol din tratatul lui B. Barry conține de asemenea referiri substanțiale la cartea lui Gauthier (acesta e unul

dintre motivele pentru care și el e greu de digerat - lucru reproșat nu de puține ori autorului).

38. *Dreptatea în societate*.

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

40. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 7.

41. B. Barry consacră acestor teorii cel de-al doilea volum din *A Treatise on Social Justice*, intitulat: *Justice as Impartiality*. Întrucât nu am consultat acest volum decât în manuscris, nu pot să dau referințe mai detaliate la el.

42. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.

43. În *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. Din această lucrare am selectat pentru volumul de față părți din primul capitol, *Dreptatea și subiectul moral*.

44. Distanța dintre concepții morale deontologice și consecinționiste, precum și aplicarea acestora la teoriile dreptății sunt realizate foarte riguros de T. Pogge, în *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989. cap. I, secțiunea 3.

45. M. Sandel, *op. cit.*, p. 1.

46. Desigur, o astfel de cerință trimite imediat la ideea de bază a imperativului categoric kantian. Într-una din formulările acestuia, el sună astfel: "acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală" - în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972, p. 39.

47. A se vedea J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy*, 77 (September 1980), precum și J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 89 - 129.

48. J. Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no. 2 (1958), pp. 164 - 184.

49. J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 61.

50. A se vedea *A Theory of Justice*, paragraful 9. în special pp. 46 - 48.

51. *A Theory of Justice*, p. 47; p. 51.

52. Dworkin însuși e un adept al unei astfel de teorii: după el, drepturile sunt "atuuri decisive". A se vedea în acest sens cartea sa *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1977.

TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂȚII SOCIALE

53. *A Theory of Justice*, p. 16. Trebuie menționat totuși că în lucrările ulterioare Rawls respinge această teză. Cf. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) sau *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, Lecture II.

54. A se vedea C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982; N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1984.

55. Ca să fiu mai precis, se cuvine să menționez că modul în care caracteriza M. Sandel abordările deontologice și pe care l-am menționat mai devreme - anume ideea că "societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepție anume asupra a ceea ce e bine" - este, de fapt, aplicată de el **liberalismului deontologic**.

56. Voi urma în cele ce urmează expunerea oferită de St. Mulhall și A. Swift în *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.

57. *A Theory of Justice*, p. 260.

58. Distincția dintre o abordare de ordinul întâi și una de ordinul doi este explicit formulată în textul lui Sandel cuprins în acest volum.

59. Aici termenul "etică" e luat în înțelesul lui obișnuit, ca de pildă atunci când afirmăm despre cineva: "Este etic ceea ce a făcut", în sensul că "E moral ceea ce a făcut". Prin urmare, "etic" are înțelesul de moral, iar "etica" are înțelesul de "moralitate".

60. A se vedea, de pildă, W.J. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp.78-9. Frankena nu este, în sensul de mai sus, un meta-etician.

61. Pe el, sau alți termeni, ca "bun", "just" etc.

62. Am luat o carte de etică normativă - s-a întâmplat să fie vorba de J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977 - și am extras din ea întrebări ca cele de mai sus.

63. K. Nielsen, "Philosophy Within the Limits of Wide Reflective Equilibrium Alone", în *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 43 (1994), pp.5 - 6. Merită să fie menționată de asemenea o remarcă a lui Stuart Hampshire, luată ca motto al articolului lui Nielsen: "Cele mai multe cărți și articole academice anglo-americane cu privire la filosofia morală sunt ca niște basme, fiindcă din ele absentează realitățile politicii, atât ale celei contemporane cât și ale celei din trecut".

64. O societate bine-ordonată e definită de Rawls cu ajutorul a trei caracteristici: mai întâi, ca e o societate în care fiecare acceptă - și știe că toți ceilalți acceptă - aceleași principii ale dreptății; apoi, se recunoaște în chip

public și justificat că structura ei de bază (adică instituțiile ei politice și sociale principale, precum și modul în care acestea produc un sistem de cooperare) satisface aceste principii; în al treilea rând, cetățenii acestei societăți au un simț al dreptății care funcționează efectiv și se conformă instituțiilor de bază ale societății, pe care le consideră drepte. Cf. *Political Liberalism*, p. 35.

65. *Political Liberalism*, p. 11.

66. *Political Liberalism*, pp. 171 - 172.

67. *Political Liberalism*, p. 135.

68. J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), no 3, p. 231.

69. *Political Liberalism*, p. 154; a se vedea și pp. 9 - 10; 4.

DREPTATEA: SOCRATE ȘI THRASYMACHOS

Hanna F. Pitkin

Să analizăm controversa narată de Platon în Cartea I a dialogului *Republica*, între Socrate și sofistul Thrasymachos, în legătură cu problema centrală a întregului dialog: ce este dreptatea? Thrasymachos nu șovăie să ofere un răspuns rămas celebru: "dreptatea este folosul celui mai tare", al cărui înțeles îl specifică apoi în sensul că în orice societate normele și standardele care definesc ce este drept și ce este nedrept sunt stabilite de către clasa dominantă, cel mai puternic grup din societate acționând în folosul propriu¹. Socrate nu își va exprima punctul de vedere decât mult mai târziu; când o va face, îl va formula în nenumărate feluri diferite, dar înrudite. Pentru scopurile noastre, ele trebuie însumate cu aproximație în formula: "Dreptatea este să nu pozezi și să nu faci decât ceea ce este al tău și îți este propriu"². Socrate și Thrasymachos sunt într-un dezacord fundamental. Cu toate acestea, reflecția ulterioară dezvăluie faptul că prăpastia dintre ei este atât de adâncă încât, de fapt, nu se contrazic deloc. Mai degrabă, ei par să se refere și să răspundă la două întrebări diferite, iar în argumentele lor nu există niciodată vreun punct de convergență.

Socrate și Thrasymachos înțeleg întrebarea: "ce este dreptatea?" în feluri deosebite. Fiecare în parte insistă asupra faptului că interpretarea sa se referă la ceea ce este realmente "dreptatea" în sine, spre deosebire de convențiile verbale sau de obișnuitele supoziții superficiale ale oamenilor. Totuși, această diferență s-ar putea caracteriza cu mai multă acuratețe în următorul fel: Socrate răspunde la întrebare ca și cum ar fi vorba despre înțelesul cuvântului "dreptate", sau cel puțin am putea admite că răspunsul său este o definiție plauzibilă. Acest lucru nu este valabil și pentru răspunsul lui Thrasymachos. El nu formulează o frază mai mult sau mai puțin sinonimă cu termenul "dreptate", ci face într-un fel o observație sociologică despre ceea ce oamenii numesc "drept" sau "nedrept". Cuvântul "dreptate" nu înseamnă "folosul celui mai tare", iar Thrasymachos nici nu lasă să se înțeleagă că ar putea să însemne așa ceva. El încearcă să spună ceva în legătură cu obiectele sau situațiile pe care lumea le consideră "drepte". Dimpotrivă, Socrate se străduiește să arate ce anume spun oamenii despre un lucru atunci când îl numesc "drept", ceea ce afirmă ei **atunci când** îl numesc astfel.

Bineînțeles că atât Socrate, cât și Thrasymachos pot să greșească, chiar și la propriul nivel. Cuvântul "dreptate" ar putea să nu însemne

deloc "să nu posezi și să nu faci decât ceea ce este al tău și îți este propriu", iar normele și standardele oamenilor ar putea, de fapt, să nu fie definite de nici o elită. Dar este de asemenea posibil ca amândoi să aibă dreptate. Ar fi așa dacă oamenii ar fi atât de civilizați încât să ia în considerare numai acele lucruri care exemplifică "ceea ce posedă și le este propriu", lucru care de fapt ar fi în folosul celor puternici, al elitei conducătoare a societății. Dar este aceasta o presupuziție inteligibilă? Dacă oamenii ar folosi cuvintele "drept" sau "nedrept" așa cum a făcut-o Thrasymachos, atunci **mai pot** acele cuvinte să însemne ceea ce înțelege Socrate prin ele?

Aceste probleme nu sunt banale, iar semnificația lor nu se limitează nici ea la contextul Greciei Antice. Disputa dintre Socrate și Thrasymachos își are corespondentele ei moderne, centrale în chestiuni sociale și politice. La rândul lor, și versiunile moderne lasă impresia că ambele părți au ceva important de spus, dar că argumentele lor nu converg pe deplin. Cel mai marcant descendent modern al lui Thrasymachos este doctrina marxistă a ideologiei și falsei conștiințe. Conform acestei doctrine, cultura umană constituie numai o reflectare, o suprastructură susținută de baza economică a societății, sensurile, valorile și standardele acceptate, configurate în cultură, reprezintă de fapt o reflectare a intereselor de clasă. Astfel, ceea ce oamenii numesc "drept", "frumos" sau "bine" este în realitate determinat de ceea ce este în interesul clasei dominante în orice societate. "Ideile dominante ale unei epoci au fost întotdeauna ideile clasei dominante."³ Fiecare clasă dominantă este sclava propriei "false înțelegeri egoiste" care o face să "transforme în legi eterne ale naturii și rațiunii relațiile sociale care au rezultat din "modurile de producție și formele de proprietate specifice acelei epoci"⁴. Ca și Thrasymachos, Marx ne învață că ceea ce oamenii numesc "drept" este în realitate numai în interesul clasei dominante.

Dar Socrate reapare și el, deghizat în, de exemplu, Karl Barth, care susține că nici un astfel de argument demitizant nu poate distruge **ideile** de dreptate, adevăr, frumusețe sau bine, idei despre care vorbesc oamenii atunci când consideră că anumite lucruri sunt drepte, adevărate, frumoase sau bune. Pentru că, "ceea ce înțelegem prin ideea de dreptate sau de adevăr nu poate fi subminat demonstrându-se că ceea ce a fost considerat ca drept sau adevărat în cazuri concrete a fost doar o sedimentare a privilegiului politic și economic al unei anumite clase sociale. Chiar dacă se poate arăta că interesele, cele determinate de raporturi personale și cele determinate de relații de clasă, exercită o

influență de necontestat asupra a ceea ce oamenii consideră că este o măsură a dreptății sau a adevărului, totuși această dependență nu viciază faptul că, oricum a fost luată ordinea considerată dreaptă, aceasta este cu siguranță o ordine **dreaptă**.”⁵ Cu alte cuvinte, chiar dacă tot ceea ce ei consideră ca drept este cu adevărat în folosul celor puternici, atunci când îl numesc “drept” ei nu înțeleg prin aceasta că este în folosul celor puternici. Mai curând, ei doresc să invoce ideea (socratică) de dreptate.

Un alt mod de a gândi controversa dintre Socrate și Thrasymachos privește disputa din domeniul jurisprudenței dintre idealismul și realismul juridic. Idealistul juridic susține că legea este o colecție ideală de norme, structurate într-un sistem deductiv, împreună cu deciziile care sunt derivate corect din ele. Nici o “lege” neconstituțională sau “hotărâre” lipsită de consistență nu poate fi inclusă în acest sistem. Din această perspectivă, legea este ceea ce călăuzește un judecător în luarea deciziilor corecte - iar această concepție este relativ conformă cu interpretarea socratică a dreptății. Realistul juridic susține, în schimb, că toate acestea sunt o abstracție lipsită de sens; legea constituie în realitate ceea ce spune și decide judecătorul: bine sau rău, consistent sau nu. Ea se descoperă prin studierea comportamentului judecătorilor; este ceea ce le ghidează deciziile lor reale. Din acest punct de vedere, legea este acel ceva cu care se confruntă la tribunal avocații și cei implicați într-un proces - iar această concepție este relativ conformă cu teoria lui Thrasymachos asupra dreptății.

Disputa amintește de asemenea de anumite probleme fundamentale de natură metodologică din științele sociale. Cercetătorul din științele sociale care se situează de partea lui Thrasymachos va explica, la fel ca Marx și Durkheim, că ideile oamenilor despre ei înșiși nu trebuie să fie luate ca atare. “Așa cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gândește despre sine”, nici știința socială nu poate înțelege o societate “prin prisma conștiinței sale; dimpotrivă, această conștiință trebuie explicată” la rândul ei⁶. Viața socială este explicată științific dacă este descifrată “nu prin noțiunile celor care participă la ea, ci prin cauze mai profunde care nu sunt percepute de conștiință”⁷. Replica socratică pare să fie aceea că acțiunile umane sunt înțelese numai prin intențiile și motivele agenților, în termenii conceptelor și normelor acestora din urmă. Această orientare va pune accent asupra empatiei și a lui Verstehen, ca instrumente ale studiului ființei umane - o abordare mai degrabă fenomenologică decât behavioristă. Fiecare tabără este convinsă de dreptatea sa. Astfel, de exemplu, Ludwig Feuerbach a susținut că zeii sunt realmente nimic altceva decât creații umane,

proiecții ale celor mai profunde valori, speranțe și nevoi umane⁸. Un teolog modern va răspunde probabil că zeii nu constituie nimic de acest gen: "Dumnezeu" înseamnă cu totul altceva. "Este o aberație să se presupună că, atunci când spui ceva despre Dumnezeu, ceea ce 'vrei de fapt să spui' este ceva despre oameni."⁹ Așadar, disputa dintre Socrate și Thrasymachos pare să exemplifice o chestiune importantă și cuprinzătoare, a cărei natură dorim să o înțelegem mai bine¹⁰. În ce constă dezacordul lor? În privința cuvintelor? Faptelor? Valorilor? Dacă este într-adevăr posibil ca ambii să aibă dreptate, atunci de ce par să se contradică? Cum oare s-ar putea formula o doctrină unitară care să îmbrățișeze simultan ambele adevăruri? De remarcat că aceste întrebări sunt multiple și intercorelate, și nu m-am simțit capabilă să le tratez într-o manieră atât de riguroasă și limpede pe cât mi-aș fi dorit.

ÎNȚELES ȘI APLICARE

Cei care sunt fascinați de limbaj ar putea presupune la început, așa cum am făcut și eu, că Socrate și Thrasymachos nu sunt de acord asupra înțelesului cuvântului "dreptate", așa încât disputa lor ar putea fi eliminată printr-un studiu al limbii vorbite în Grecia Antică (iar controversele moderne corespunzătoare, prin filosofia limbajului comun). Atunci motivul dezacordului lor ar putea fi faptul că ei utilizează două tipuri diferite de definiție. Această idee este susținută de Aristotel, care în tratatul *De Anima* menționează două feluri de a defini termenii, feluri care seamănă foarte mult cu cele două poziții contradictorii cu privire la dreptate. El distinge între definiții fizice, întrebuințate de naturaliști, și definiții dialectice, folosite de filosofi. Fie întrebarea: "ce este mânia?" Unul o definește ca pe o dorință de reacție la o suferință sau ceva asemănător, pe când celălalt, ca pe o fierbere pricinuită de încălzirea sângelui din jurul inimii. Dintre aceștia, unul stăruie asupra materiei, iar celălalt asupra formei și noțiunii definitorii.¹¹ În mod similar, Aristotel afirmă că, dacă se pune întrebarea: "ce este o casă?" filosoful va răspunde: "un adăpost care împiedică pieirea omului din cauza vântului, ploilor, și a arșiței", în timp ce naturalistul va răspunde că: "e construită din pietre, cărămizi și cherestea."

Dar Socrate și Thrasymachos nu propun două definiții rivale ale termenului "dreptate". Așa cum am remarcat deja, cuvântul "dreptate" nu înseamnă "folosul celui mai tare", iar Thrasymachos nu lasă

niciodată să se înțeleagă că ar putea să însemne acest lucru. Și, la drept vorbind, nimeni n-ar defini cuvântul "casă" ca însemnând "pietre, cărămizi și cherestea", nici măcar un naturalist (la fel cum nici un biolog nu va defini termenul "celulă" ca însemnând "carbon și oxigen plus hidrogen și azot"). Casele sunt construite din piatră și cherestea, dar nu acestea constituie înțelesul cuvântului "casă". Și, deși Thrasymachos ne spune ceva (adevărat sau fals) despre dreptate, el nu dă o definiție a cuvântului. Înțelesul unui cuvânt, am mai spus, îl găsim într-un bun dicționar, fiind un alt cuvânt sau o expresie cu care acesta poate fi substituit. Înțelesul cuvântului "dreptate" are legătură cu ceea ce oamenii intenționează să comunice rostindu-l, și nu cu trăsăturile fenomenelor despre care vorbesc prin acest cuvânt. În ce privește înțelesul termenului "dreptate", în mare ceea ce spune Socrate este corect. Dar atunci în ce privință ar mai putea fi corect ceea ce spune Thrasymachos?

Din perspectiva filosofiei moderne, s-ar putea trasa o distincție între "conotație" și "denotație" și explica faptul că Socrate este preocupat de primul aspect, în timp ce Thrasymachos e preocupat de cel de-al doilea¹². Dar această distincție ar putea să ne inducă în eroare și să nu ne fie de un real ajutor în momentul de față. Deoarece, chiar dacă s-ar putea argumenta că pe Thrasymachos nu-l interesează conotația, cu alte cuvinte, înțelesul cuvântului "dreptate", nu s-ar putea susține că pe Socrate nu-l interesează denotația aceluiași termen. Dacă Socrate are dreptate referitor la ceea ce înseamnă acest cuvânt, el nu greșește nici în privința conotației, nici a denotației, în acest caz, cuvântul nu poate avea denotația indicată de Thrasymachos.

Atunci, poate că Thrasymachos ne spune ceva nou cu privire la fenomenele pe care le considerăm drepte, ceva ce nu observaserăm până atunci și care în consecință nu făcea parte din definiția noastră a termenului "dreptate", nefiind inclus în ceea ce dorim să spunem când spunem că acele fenomene sunt drepte. Această ipoteză este plauzibilă dacă luăm în considerare unele exemple din domeniul descoperirilor științifice, când aflăm ceva cu totul inedit (sau măcar nou pentru o cultură specifică) despre o anumită clasă de fenomene. Descoperim că pământul nu este plat, ci sferic; iar în procesul asimilării acestei descoperiri conceptul nostru de pământ se modifică, la fel și înțelesul cuvântului "pământ". Wittgenstein ne atrage atenția asupra "fluctuației definițiilor științifice: ceea ce astăzi este considerat ca ceva concomitent observat cu un fenomen, mâine va fi folosit la definirea acestuia."¹³. Astfel, s-ar părea că Thrasymachos a remarcat vreun factor concomitent, neobservat până atunci, cu fenomenele pe care le numim "drepte": că acestea sunt întotdeauna în interesul elitelor dominante. El propune, așa cum se exprimă un comentator, "o importantă generalizare"

bazată pe "fapte presupuse, de ordin psihologic și politic", fapte legate de fenomenele pe care ceilalți oameni le numesc "drepte"¹¹. Iacă o dată apare tentația de a afirma că, în vreme ce Socrate se referă la înțelesul cuvântului, Thrasymachos vizează aplicarea lui, anume modul în care oamenii îl întrebuițează.

Dar o perspectivă wittgensteiniană nu pare să permită acest tip de dihotomie la care am ajuns, între înțelesul (socratic) al cuvântului și observațiile lui Thrasymachos cu privire la aplicarea sau folosirea lui. Wittgenstein arată că în cele mai multe cazuri înțelesul unui cuvânt este însăși utilizarea lui; dacă noi întâmpinăm dificultăți conceptuale cu privire la înțelesul unui cuvânt, ar trebui să ne aplecăm asupra folosirii lui; faptul că înțelesul este învățat din întrebuițarea cuvântului reprezintă o abstractizare a acesteia. Dacă Wittgenstein are dreptate în acest sens, atunci cu siguranță că Thrasymachos și Socrate trebuie, până la urmă, să aibă în vedere aceeași întrebare și, în consecință, nu pot amândoi să aibă dreptate.

Am putea gândi problema în termenii învățării limbajului. Să presupunem că ar exista o societate în care teza lui Thrasymachos ar fi adevărată: sunt apreciate ca "drepte" acele și numai acele situații care servesc de fapt interesele elitei conducătoare. Ar putea un copil educat în acea societate să învețe vreodată înțelesul socratic al cuvântului "dreptate", sau ar ajunge în final să gândească că termenul "dreptate" este sinonim cu expresia "în interesul elitei conducătoare"? Și, dacă ar putea învăța înțelesul socratic al acestui cuvânt, cum se va desfășura acest proces de învățare, cum ar putea el să fie explicat? Dacă Thrasymachos are dreptate în privința utilizării cuvântului, cum ar putea Socrate să descopere existența vreunui înțeles în contradicție cu aceasta?

Această problemă l-a frământat în principal pe Platon însuși, și chiar s-ar putea argumenta că el a inventat o întreagă metafizică pentru a o soluționa. Pentru că, dacă Socrate are dreptate în privința înțelesului, iar Thrasymachos are un punct de vedere sociologic valid referitor la modul în care este întrebuițat cuvântul, atunci cum am mai putea descoperi ce înseamnă cuvântul "în sens socratic"? Tot ce mai întâlnim este "coruptul" uzaj thrasymachean. În general, Platon credea că toate conceptele noastre sunt întrupate imperfect în obiectele sau situațiile la care ne referim când le întrebuițăm. Nici un lucru frumos nu atinge perfecțiunea de a fi frumos, nici un triunghi nu este un triunghi perfect, nici o pereche de lucruri asemănătoare nu sunt perfect similare; nici un pat nu are toate caracteristicile specifice unui pat, fără a avea și unele irelevante - și așa mai departe. Dar atunci cum de reușim să învățăm ce

înseamnă "pat" sau "frumos", când putem apela doar la experiența noastră confuză, eclectică, falibilă, deficientă? Răspunsul lui Platon s-a întemeiat pe târâmul formelor, laolaltă cu doctrinele reîncarnării și reminiscenței.

Acela căruia îi este greu să accepte această metafizică ar putea găsi mai potrivită abordarea wittgensteiniană, ale cărei elemente de bază ne sunt de-acum accesibile și trebuie doar să le sistematizăm. Așa cum ni se întâmplă foarte des, presupunerea faptului că termenul "dreptate" constituie o etichetă pentru o anumită clasă de fenomene ne dă senzația existenței unei probleme sau dificultăți și că Thrasymachos și Socrate trebuie așadar că se contrazic în ce privește respectiva clasă de fenomene. Dar atunci, într-adevăr, nu se poate ca nici unul să nu greșească. Dar cuvântul "dreptate" este mai mult decât o simplă etichetă, funcționează în multe alte jocuri de limbaj, nu este învățat într-un mod ostensiv, de la un adult care arată cu degetul și spune unui copil: "Aceasta este dreptatea". Înțelesul termenului "dreptate" nu se învață - sau nu se învață în primul rând - prin observarea unor caracteristici comune ale acelor fenomene pe care le numim "drepte", ci prin observarea trăsăturilor comune ale situațiilor de vorbire în care este folosită această familie de cuvinte, ale contextelor lor verbale și mundane. Din punct de vedere verbal, aceasta implică faptul că înțelesul cuvântului "dreptate" este învățat nu numai din contexte în care ceva este socotit drept sau nedrept, ci și în cazurile în care se face cuiva o nedreptate, în care sunteți pe drept răsplătiți, în care cineva are dreptate să facă o acțiune, în care se acționează pentru o cauză dreptă și așa mai departe. Din punct de vedere mundan, aceasta implică faptul că înțelesul termenului "dreptate" este deprins prin observarea tipurilor de situații în care intră în joc diferitele componente ale familiei de cuvinte, a tipurilor de modificări aduse de ele în cursul acțiunii, a influenței exercitate de ele ori a relațiilor pe care acestea le generează, - pe scurt, a funcțiilor lor de semnalizare. La fel ca, de exemplu, înțelesul cuvântului "ploaie", înțelesul cuvântului "dreptate" poate fi învățat tot atât de mult din ceea ce facem legat de "el" precum și din ce exprimă "el". Ca și înțelesul cuvântului "Dumnezeu", acesta poate fi învățat fie și atunci când nu avem niciodată experiența fenomenului sau o avem parțial, ori imperfect.

Aceeși problemă pe care am analizat-o în termeni de învățare a limbajului apare de asemenea în contextul traducerii radicale, când avem de-a face cu o limbă străină fără să apelăm la un translator sau la un

dictionar. Să presupunem că un antropolog ar da întâmplător peste o societate unde teza lui Thrasymachos este realmente adevărată: sunt socotite drepte numai și numai acele lucruri care sunt în interesul elitei conducătoare. Va traduce el cuvântul respectiv din limba indigenilor cu termenul "dreptate" sau cu expresia "în interesul elitei conducătoare"? Iar dacă decide să-l traducă prin "dreptate", cum a descoperit el că acela este înțelesul corect? Și aici răspunsul depinde de prototipul general al limbajului și vieții indigenilor. Așa cum arată Wittgenstein, "faptul că un cuvânt din limba tribului nostru este tradus în mod corect sau nu [...] depinde de rolul pe care acest cuvânt îl joacă în întreaga viață a tribului; de împrejurările în care este folosit, de expresiile emoționale care îl însoțesc în general, de ideile pe care le trezește sau le sugerează de obicei rostirea lui etc. etc. Obişnuiți-vă să vă puneți următoarea întrebare, ca pe un exercițiu: în care din cazuri ați spune că un anumit cuvânt a fost rostit de membrii tribului în semn de salut?"¹⁵

Învățăm înțelesul cuvântului și descoperim modalitatea de a-l traduce din întregul mod în care el este întrebuințat, atât din contextul verbal, cât și din cel mundan în care acesta și alte cuvinte înrudite cu el sunt folosite. Poziția corectă atât în privința înțelesului cuvântului "dreptate", cât și în privința tuturor modurilor lui de întrebuințare este a lui Socrate; înțelesul și utilizarea unui cuvânt sunt legate între ele. Dar aceasta ridică încă o dată chestiunea în ce sens ar putea fi corectă și poziția lui Thrasymachos. Acum poziția lui pare să fie corectă numai cu privire la o mică parte a întrebuințării cuvântului sau a gramaticii acestuia, cu privire la anumite caracteristici comune ale fenomenelor etichetate ca "drepte", când acel cuvânt este folosit pentru a eticheta. Dar atunci cu siguranță ceea ce ne arată el este o **discrepanță** existentă în interiorul gramaticii cuvântului, între înțelesul cuvântului "dreptate" și propriile noastre standarde privind aplicarea lui în scopul etichetării. Dacă poziția lui Thrasymachos este corectă, lucrurile pe care le numim "drepte" **nu** sunt astfel, sau există cel puțin un motiv serios de a ne îndoi de faptul că sunt astfel. Nu vom fi pe calea rezolvării acestei probleme până când nu vom putea oferi o explicație a acestui tip de discrepanță și, de asemenea, nu vom putea explica de ce poziția lui Thrasymachos este atât de influentă - dacă într-adevăr ea nu este cea corectă nici în ce privește înțelesul și nici în ce privește folosirea cuvântului "dreptate".

CEEĂ CE "ESTE" ȘI CEEĂ CE "TREBUIE"

În mod obișnuit, știința politică contemporană oferă un răspuns

categoric la întrebarea despre natura disputei dintre Socrate și Thrasymachos: ultimul se referă la ceea ce este, iar primul la ceea ce ar trebui să fie. Robert Dahl, de exemplu, interpretează prima carte a dialogului *Republica* în următorul mod: cei doi greci “discută în paralel” pentru că “Socrate aducea un argument **normativ**, pe când Thrasymachos oferea unul **empiric**.”¹⁶ Or, această aserțiune ar putea să însemne că Socrate este interesat de ceea ce ar trebui să fie dreptatea, iar Thrasymachos - de ceea ce este ea în realitate. Dar amândoi pretind că răspund la întrebarea: “ce este dreptatea?”. Dacă Socrate realmente ar intenționa să modifice conceptul, să revizuiască ceea ce este acum dreptatea, transformând-o în ceea ce ar trebui să fie, am fi îndreptățiți să-l întrebăm pe baza căror standarde ideea de dreptate pe care o propune este mai bună decât cea actuală. De ce o numește “dreptate”? Dar este limpede că nu despre așa ceva este vorba în dialogul *Republica*. Socrate nu se străduiește să modifice un concept; el credea despre concepte că acestea sunt ființe absolute și neschimbătoare, corespunzând unor forme eterne. El consideră că definiția sa ne spune exact ce este în realitate dreptatea, ceea ce înseamnă ca atare acest cuvânt.

Dar Dahl nu a intenționat să susțină că Socrate se referă la ceea ce ar trebui să fie dreptatea; el a încercat să caracterizeze manierele diferite în care Socrate și Thrasymachos abordează întrebarea: “ce este dreptatea?”. Analizând împreună această problemă, spune Dahl, “Socrate răspunde la efortul lui Thrasymachos de a descrie modul în care în general conducătorii acționează **efectiv**, arătând cum **ar trebui** să acționeze bunii conducători.”¹⁷ Este foarte adevărat că statul imaginar pe care îl edifică Socrate în dialogul *Republica* nu reprezintă o descriere a vreunui stat existent și că el îl consideră ca pe un ideal dezirabil. Este la fel de adevărat că Thrasymachos se străduiește să descrie maniera în care conducătorii se manifestă în toate societățile. De altfel, Socrate ar accepta, probabil, descrierea lui Thrasymachos; iar dacă Thrasymachos este înțelept și cinstit, el va fi de acord că idealul lui Socrate exemplifică ceea ce majoritatea oamenilor înțeleg prin termenul “dreptate”. S-ar părea deci că pozițiile ambilor pot fi corecte, ba chiar că cei doi pot fi de acord, dat fiind că unul se referă la cum stau lucrurile, iar celălalt la un ideal. Atunci de ce discută în contradictoriu?

Ni-i imaginăm ca fiind în acord asupra sensului unui cuvânt și asupra faptelor referitoare la conduita politică. Dar acum, poziția căruia dintre ei este corectă referitor la ce este dreptatea? Depinde oare răspunsul la această întrebare de înțelesul unui cuvânt sau de faptele

vieții politice? Nu ar trebui să răspundem: de amândouă? Dar ei par să se situeze pe poziții incompatibile. Dahl spune că Thrasymachos se ocupă de faptele referitoare la maniera în care acționează conducătorii. Însă dacă din observațiile sale Thrasymachos trage concluzia că dreptatea este totuna cu folosul celui puternic, zicând că: "Peste tot văd oameni care urmăresc să obțină putere și propriul folos în numele dreptății", Socrate va răspunde: "Ceea ce ai examinat sunt exemple de nedreptate, ipocrizie și corupție, săvârșite în numele dreptății. Pentru a învăța ce este dreptatea trebuie să întrebi ce înseamnă aceasta, în numele cărui lucru sunt comise aceste fapte."

Faptele empirice vor fi relevante în ce privește această întrebare numai dacă sunt într-adevăr fapte legate de **dreptate**; investigația empirică presupune definiția conceptuală. Thrasymachos poate descoperi un nou fapt referitor la acele lucruri denumite "drepte" numai dacă, în primul rând, el poate să identifice acele lucruri. Or, nu depinde identificarea lor de înțelesul cuvântului "dreptate"? Uneori, o asemenea identificare este simplu de făcut și relativ independentă de înțelesul cuvintelor. Voi prelua un exemplu al lui Frege: spunem că "Luceafărul de seară este realmente planeta Venus" e o descoperire factuală. Ar fi absurd din partea lui Socrate să răspundă că această propoziție este falsă pentru că termenul "luceafăr" nu înseamnă "planetă". Sensul descoperirii constă în special în faptul că în măsura în care înțelesul cuvântului "luceafăr" este cel de stea, atunci acesta s-a dovedit inadecvat obiectului de acolo, din cer, care de fapt este o planetă. Dar un asemenea exemplu depinde de o identificare clară a "obiectului de acolo", independent de înțelesul vechiului concept. Măsura în care observațiile lui Thrasymachos referitoare la modul în care acționează conducătorii sunt relevante sau nu în privința întrebării respective depinde de ce înseamnă cuvântul "dreptate". Același lucru este valabil și pentru Socrate. Dahl susține că el se gândește la modul în care ar trebui să procedeze conducătorii. Și așa și este, de vreme ce conducătorii ar trebui să procedeze drept. Dar am putea spune la fel de bine că Socrate ne arată modul în care acționează de fapt conducătorii, **când** acționează drept. Aceasta este o chestiune referitoare la fapte, la ceea ce este - și nu numai la ceea ce ar trebui să fie. De altfel, și concepția lui Thrasymachos vizează felul în care ar trebui să procedeze bunii conducători.

Deși avem de-a face cu o controversă, nu este vorba aici de ceea ce se întâmplă în realitate versus ceea ce ar trebui să fie și nici de fapte reale versus valori. Ambii protagoniști intenționează să ne arate ce este

dreptatea, cu alte cuvinte ce fac de fapt oamenii când acționează conform acesteia; iar lucrul acesta are implicații clare asupra conduitei politice corecte. S-ar putea spune că Thrasymachos vorbește despre fapte pe care oamenii le consideră drepte, iar Socrate despre ce ar trebui să considere ei ca drept din perspectiva sensului termenului “dreptate”. Dar înțelesul cuvântului “dreptate” depinde de faptele ce țin de gramatica lui, astfel că avem de-a face cu o dispută privitoare la fapte reale, la implicațiile a două tipuri diferite de fapte. Ea depinde de existența unei inconsistențe în gramatica termenului “dreptate”, între ceea ce oamenii consideră că este drept și ceea ce înseamnă cuvântul. E caracteristic acestui cuvânt că permite un asemenea gen de inconsistență. Nici unul dintre polii acestei contradicții nu trebuie să aibă un caracter subiectiv sau idealist, și ambii se bazează realmente pe observarea întrebuițării cuvântului respectiv.

INTERIORITATE ȘI EXTERIORITATE

Un alt mod de a vorbi despre controversa dintre Thrasymachos și Socrate ar fi în termeni de interioritate și exterioritate. Poziția lui Thrasymachos ne impresionează prin aceea că într-un anumit sens este în afara premiselor acceptate, demitizând și punând sub semnul întrebării presuposițiile, observând ceea ce spun alții, ca și cum ar aparține unei alte lumi. Socrate, prin contrast, se situează în limitele premiselor tradiționale, acceptându-le și afirmându-le. Dar nu este ușor de precizat care este sensul termenilor “exterioritate” și “interioritate”, **în raport cu ce** se situează cei doi, înăuntru și în afară. O posibilitate ar fi ca poziția lor să fie legată de cultură și societate, de valorile și prejudecățile Greciei Antice. Thrasymachos se situează în afara acestei culturi, nu dă atenție acestei false conștiințe care nu este pusă la îndoială și asistă cu detașare la ceea ce fac “indigenii”. El observă că ei, de fapt, folosesc cuvântul “dreptate” pentru o anumită clasă de fenomene care întotdeauna se întâmplă să fie în interesul elitei dominante. Dar este limpede că un om nu se poate abstrage la propriu din cultura sa; Thrasymachos vorbește și vede ca un grec al secolului al V-lea. Am putea spune că el încearcă să evadeze din propria lui cultură, dar aceasta nu va fi suficient pentru a explica de ce el ne pare că are ceva important să ne spună. Nu explică de ce presupusa lui descoperire are semnificații pentru cultura noastră foarte diferită, de ce poziția lui este încă viabilă și în prezent. Desigur, Thrasymachos vrea ca descoperirea lui să se aplice culturilor și societăților din toate timpurile, dar el nu s-a putut

abstrage din societatea umană în întregul ei.

Mai mult, Socrate de asemenea pare să fi ieșit din limitele tradiției, deși într-un mod diferit. El refuză să accepte standardele convenționale referitoare la tipurile de fenomene sau societăți care sunt numite "drepte". Chiar dacă cei mai mulți oameni din jurul lui consideră drepte acele lucruri care de fapt servesc intereselor elitei conducătoare, Socrate refuză să accepte standardele lor. El se agață de înțelesul cuvântului "dreptate" și insistă să cerceteze el însuși dacă normele convenționale sunt în concordanță sau nu cu acesta.

O manieră diferită, dar înrudită de analiză a sensului pe care-l dăm în acest context expresiilor "intrinsec" și "extrinsec" ar fi în legătură cu însuși conceptul de dreptate, cu înțelesul, implicațiile și presupuzițiile lui. Socrate vorbește despre acest concept situându-se în cadrul a ceea ce este presupus ca adevărat despre fenomenele numite "drepte", mai precis faptul că ele trebuie să implice ca fiecare om să facă și să aibă ceea ce i se potrivește. El acceptă ca atare intenția, convențiile cuvântului - și le reafirmă. Thrasymachos le respinge sau le ignoră, făcând propriile lui observații cu privire la trăsăturile comune ale fenomenelor pe care alți oameni le numesc "drepte". Aceasta seamănă mai degrabă cu o încercare de a face filosofia limbajului comun realizând un sondaj de opinie publică; iar dificultățile legate de poziția lui Thrasymachos sunt similare dificultăților ce țin de abordarea despre care am discutat mai sus. Thrasymachos pare să se situeze în afara cuvântului și să observe de pe această poziție modul în care îl întrebuințează ceilalți, în vreme ce Socrate chiar îl folosește. Dar bineînțeles că aceasta nu poate fi literalmente adevărat. Amândoi utilizează cuvântul. Am putea spune că Socrate vorbește situându-se în limitele funcțiilor quasi-performatoare sau de semnalizare ale acestui cuvânt; definiția socratică a cuvântului este derivată din exigența cuprinsă în afirmația că un lucru este drept, iar garanția este oferită de un vorbitor care face această afirmație. El însuși o afirmă, oferă garanția, își asumă responsabilitatea. Thrasymachos folosește cuvântul într-un fel care nu antrenează afirmația respectivă sau asumarea acelei responsabilități; ca și cum el s-ar limita la funcțiile de denumire ale cuvântului.¹⁸

Am putea spune că Thrasymachos întrebuințează cuvântul "dreptate" între ghilimele, ca și cum ar dori să spună "așa-numita dreptate", sau "ceea ce alții numesc 'dreptate'". Când Thrasymachos susține că dreptatea este echivalentă cu interesul celui puternic, el

folosește, mi se pare, cuvântul “dreptate” în acest sens peiorativ, lăsând însă celorlalte cuvinte din propoziție întreaga lor greutate normativă. El spune că așa-numita (ceea ce alții numesc) “dreptate” este de fapt (ceea ce eu, Thrasymachos, numesc) interesul celui puternic. Căci ar fi evident fals să se afirme că ceea ce este cu adevărat drept, în sensul deplin socratic al cuvântului, este întotdeauna în interesul elitei conducătoare. Iar cealaltă alternativă - să se afirme că așa-numita (ceea ce alții numesc) “dreptate” este echivalentă cu așa-numitul (ceea ce alții numesc) interesul celui puternic - nu intră în intenția lui Thrasymachos. Între altele, el vrea să spună că ceilalți, spre deosebire de el, nu sunt conștienți de această ipocrizie culturală și că de aceea nu afirmă ceea ce afirmă el. Ca urmare, Thrasymachos refuză să se situeze în limitele conceptului de dreptate și să preia povara, sarcina a ceea ce este în mod normal garantat sau pretins prin rostirea lui. El ar dori să pună sub semnul întrebării tocmai aceste convenții.

ALTE CÂTEVA EXEMPLE

Știm cu toții că valorile, standardele și gusturile diferă de la o cultură umană la alta, astfel că ceea ce servește ca exemplu de frumusețe în cadrul unei anumite culturi poate fi considerat urât în cadrul alteia, iar ceea ce servește ca exemplu de dreptate în contextul unei culturi poate fi considerat nedrept în alta. Dar atunci copiii care sunt educați în cadrul unor culturi extrem de diferite învață oare **același** concept de frumos sau de dreptate sau concepte diferite? Dacă vom răspunde că plecând de la exemple sistematic diferite ei vor învăța neapărat concepte diferite, atunci va trebui să nu traducem termenii unei alte culturi prin termenii noștri de “frumusețe” sau “dreptate”. Însă în acest caz afirmația noastră inițială în legătură cu ceea ce “știm cu toții” este eronată; celelalte culturi nu sunt în dezacord în ce privește ceea ce este drept, ci pur și simplu nu au deloc un concept al dreptății. Dacă, pe de altă parte, insistăm asupra faptului că, plecând de la exemple divergente, copii din culturi diferite pot învăța același concept de frumos sau de dreptate, va trebui să explicăm cum este posibil acest lucru. În cuprinsul acestui capitol am sugerat o asemenea explicație: înțelesul nu este învățat pur și simplu din exemple de etichetare, din simpla observare a unor fenomene pe care oamenii le numesc “drepte”, ci din întreaga gramatică a cuvântului, din observarea împrejurărilor în care oamenii rostesc cuvântul “drept”. Prin urmare, același concept poate fi învățat în

contextul a două culturi diferite, dacă gramatica lui ca întreg rămâne aceeași, dacă este întrebuințat în aceleași genuri de jocuri de limbaj - chiar dacă exemplele despre ce este drept și nedrept sunt foarte diferite.

Trebuie să observăm însă acum că răspunsurile pe care suntem înclinați să le dăm unor asemenea întrebări depind în foarte mare măsură de exemplele particulare pe care le analizăm. Răspunsurile vor diferi pentru un concept ca "delicios", față de un concept cum este "verde". Aceasta ar trebui, în primul rând, să ne avertizeze să fim precauți în legătură cu termenul "dreptate"; în al doilea rând, ne-ar putea arăta mai limpede ce trăsături speciale au el și alte concepte asemenea lui. Să presupunem că efectuăm o anchetă cu scopul de a vedea dacă copii din culturi radical diferite pot învăța sau nu același sens al conceptului "delicios" (admițând bineînțeles că vor învăța cuvinte diferite, sunete diferite pentru acest concept), chiar dacă îl deprind cu ajutorul unor exemple foarte diferite. Știm, de exemplu, că eschimoșii consumă substanțe care nouă ne provoacă greață și chiar le savurează. Când un eschimos consideră că bucata lui de grăsime de balenă putrezită este "delicioasă", oare spune același lucru ca și un copil american care își savurează cometa lui de înghețată? Exemplul unui termen ca "delicios" sugerează din plin că răspunsul este afirmativ. Înțelesul acestui cuvânt depinde aproape în întregime de raportul dintre noi și alimente - de faptul că vrem mai mult, că gazda este încântată, că oferim din ele prietenilor noștri, dar nu și dușmanilor și așa mai departe - dar prea puțin de caracteristicile alimentelor. "Delicios" nu este numele unor alimente, ci un mod de a spune ceva despre acestea - și anume că au un gust bun. Pentru a descoperi cuvântul indigenilor care este echivalent cu termenul "delicios", un antropolog nu va gusta din hrana lor, ci le va observa comportamentul legat de aceasta. Înțelesul acestui cuvânt pare chiar independent de preferințele culinare ale unei culturi oarecare. Astfel că dacă înțelegem înțelesul termenului "dreptate" în analogie cu cel al cuvântului "delicios", vom trage concluzia că copiii pot într-adevăr să învețe acest concept, chiar dacă sunt educați într-o cultură ale cărei gusturi, în ce privește ceea ce este drept și nedrept, diferă radical de a noastră.

Dar acum vom pune aceeași întrebare în legătură cu un cuvânt precum "verde". La urma urmei, știm că diferite culturi divizează spectrul culorilor în feluri diferite. Ar putea copii aparținând unor culturi diferite să învețe în mod esențial același înțeles al termenului "verde", deși îl învață cu ajutorul unor exemple total diferite, astfel încât ceea ce exemplifică culoarea verde într-o cultură să poarte numele unei alte

culori în cealaltă cultură? Aici pare limpede că răspunsul este negativ. Dacă termenul "verde" este învățat exclusiv cu ajutorul unor exemple de culoare albastră, atunci înțelesul care este învățat este "albastru", indiferent ce cuvânt este folosit pentru acest înțeles. Iar dacă termenul "verde" este învățat prin intermediul unor exemple atât de culoare verde, cât și de culoare albastră, atunci înțelesul care este învățat nu este echivalent nici cu înțelesul termenului "verde", nici cu al termenului "albastru". Pentru traducerea acelui termen nu am putea pur și simplu să-l substituim cu cuvântul "verde", existent în limba noastră. Astfel că dacă am înțelege cuvântul "dreptate" luând ca model termenul "verde", vom trage următoarea concluzie: nu are nici un rost să presupunem că ar putea avea același înțeles în contextul a două culturi în care standardele despre ceea ce este drept diferă total.

Cele două exemple sugerează astfel concluzii contradictorii cu privire la dreptate. Cel al cuvântului "delicios" sugerează că gustul este pe de-a-ntregul independent de înțelesul lui, astfel că tipul de observație pe care îl face Thrasymachos (când evidențiază trăsăturile comune ale lucrurilor pe care oamenii le consideră drepte) pur și simplu nu ar avea nici o legătură cu tipul de observație pe care îl face Socrate (privitor la înțelesul cuvântului "dreptate"). Exemplul termenului "verde" arată că, ori de câte ori diferă standardele, înțelesul trebuie să difere în mod corespunzător; astfel, Socrate și Thrasymachos nu pot să aibă amândoi dreptate. Am putea simți în mod intuitiv că termenul "dreptate" trebuie "să se afle undeva la mijloc", între cuvinte ca "delicios" și cuvinte ca "verde", având un caracter mai obiectiv decât primul și ceva mai subiectiv (sau quasi-performativ) decât ultimul. Dar răspunsul intuitiv trece cu vederea o trăsătură a conceptului de dreptate care lipsește din ambele exemple: semnificația standardelor.

Fiind dată o substanță comestibilă oarecare, putem accepta că o cultură particulară o consideră delicioasă dacă vedem că acei oameni doresc să mai guste din ea, o oferă prietenilor lor și așa mai departe. Dar nu acesta este cazul cu exemplele de dreptate și nedreptate. Putem accepta o anumită libertate de opțiune pentru standardele sau culturile diferite; dar nu **orice** standarde se vor defini ca standarde ale dreptății și nu orice fel de exemplu va fi un exemplu de dreptate. Dacă un vorbitor al unei limbi consideră dreaptă o anumită situație, el trebuie în principiu să fie pregătit să ne ilustreze **în ce fel anume** este ea dreaptă, ce anume o face să fie ca atare. Nu avem însă așteptări similare în legătură cu termenii "delicios" sau "verde". Spre deosebire de cuvântul

“delicios”, cel de “dreptate” nu se referă numai la o chestiune de tradiție culturală sau de gust personal, ci implică standarde de justificare. Spre deosebire de cuvântul “verde” el permite un anumit gen de divergență care nu are nici un caracter pur verbal (nu e vorba de definiții diferite) și nici unul pur factual (nu e vorba de percepții diferite). Deși unele dintre disputele noastre cu privire la dreptate pot rezulta din dezacorduri referitoare la înțelesul cuvântului iar altele pot proveni din dezacorduri cu privire la unele fapte sau o anumită situație, multe au legătură cu diferențele existente în standardele noastre care stabilesc ceea ce este drept. Astfel, în ce privește un concept ca cel de dreptate are sens să presupunem că ar putea exista un gol, o discrepanță, un conflict între înțelesul socratic întemeiat pe gramatica cuvântului și maniera thrasymaheană de întrebuintare a acestuia, bazată pe standardele oamenilor. Aceasta nu are însă nici un sens dacă ne referim la termenul “delicios”, pentru că golul este prea mare pentru a putea fi vorba de un conflict; și nu are sens nici în privința cuvântului “verde”, deoarece în acest caz nu poate exista vreun gol între înțeles și standarde.

S-ar părea că un concept cum este cel de dreptate se formează din cu totul alte tipuri de jocuri de limbaj, ba chiar din cu totul alte regiuni ale limbajului decât termenii “delicios” și “verde”; astfel, soluția acestei dificultăți conceptuale legată de el va îmbrăca o cu totul altă formă. Wittgenstein a sugerat odată că s-ar putea divide o carte de filosofie în secțiuni, pe diferite “genuri de cuvinte” (regiuni ale limbajului?). “Am vorbi ore în șir despre verbele “a vedea”, “a simți” etc., verbe ce descriu experiența personală. Am ajunge la un gen aparte de confuzie sau confuzii pe care le aduc cu ele toate aceste cuvinte. Un alt capitol ar fi cele despre numerale - aici ar surveni un alt gen de confuzii, apoi un alt capitol despre “toți”, “oricare”, “unii” etc. - încă un gen; un capitol despre “tu”, “eu” - încă un gen; un capitol despre “frumos”, “bun” - încă un gen. Ajungem de fiecare dată la un nou grup de confuzii; limbajul ne joacă mereu feste cu totul noi.”¹⁹

“A ARĂTA ÎN CE FEL ANUME ESTE DREPT”

Așadar, dreptatea nu se află în centrul unui continuum de chestiuni subiective de gust și chestiuni obiective de fapt; ea este concept de un cu totul alt gen, unul care implică standarde și posibilitatea de judecare și de justificare. În parte, standardele noastre cu privire la ce este drept și nedrept sunt evident învățate; dar, de asemenea, ele sunt supuse

modificării la propria alegere. În măsura în care sunt învățate, sunt învățate în același fel, în același proces în care învățăm înțelesurile cuvintelor și natura lumii. Pentru a învăța un concept cum este cel de dreptate, copilul nu trebuie să stăpânească perfect numai două variabile sau dimensiuni care variază, ci trei: înțelesul cuvântului, faptele lumii și standardele după care ceva este considerat drept.

În mod corespunzător, traducerea radicală a unui termen precum "dreptatea" pune dificultăți din perspectiva nu a două, ci a trei dimensiuni. Să considerăm un exemplu oferit de Weldon, care are un caracter bizar, dat fiind că este atât de dificil de imaginat ca petrecându-se în mod natural, dar care este totuși instructiv prin bizareria lui. Weldon ne invită "să presupunem că în Germania nazistă v-ați propus să descoperiți echivalentele din limba germană pentru următoarele cuvinte de apreciere din limba română: 'bun', 'cinstit', 'demn de laudă', 'trădător' etc. Ați fi aflat că utilizarea corectă era 'schön', 'ehrlich', 'ehrenwert', 'unerhrlich' etc. Pe urmă ați fi descoperit că termenii din limba germană sunt însoțiți de aceleași licențe în ce privește inferența lor ca și cuvintele din limba română. Dacă ați fi **ehrlich**, probabil că ați obține o decorație, dacă ați fi **unerhrlich**, probabil ați ajunge într-un lagăr de concentrare. Până acum, toate bune. Dar, să zicem că apoi ați întâlni un agent S.A. (sau mai mulți), care bătea(u) un evreu și ați exclama: 'Das ist verbrecherisch.' Profesorul dumneavoastră ar fi spus: 'Durchaus nicht verbrecherisch. Eine ehrenwerte Tat.' Și atunci ce-ați mai zice? Ați putea accepta această corecție în același fel în care de obicei acceptați unele corecții legate de vocabular, de pildă când ziceți: 'Noi nu le spunem cozondraci, le spunem bretele; iar celor cărora voi le spuneți bretele, noi le spunem jartiere'. Dar dacă ați face-o, prietenii dumneavoastră n-ar exclama: 'Ai învățat foarte bine limba germană!' Ci ar zice: Ești un mincinos și un ipocrit. Știi bine că este rău să te porți astfel și totuși spui că este lăudabil. Te prefaci ca să eviți neplăcerile.'"²⁰

Pe scurt, profesorul german nu corectează înțelegerea pe care o are elevul său despre ceea ce înseamnă **ehrenwert** și nici percepția acestuia asupra evenimentului la care amândoi au fost martori. Mai degrabă, profesorul consideră pur și simplu că este lăudabil (**ehrenwert**) ceea ce este socotit criminal de către elevul său. Ei nu sunt de acord în privința standardelor. Dar exemplul lui Weldon este bizar, printre altele, și pentru că ne este înfățișat chiar în limba pe care o descrie. Faptele relevante ne sunt oferite din abordarea lui Weldon a ceea ce văd cei doi,

în care protagoniștii sunt identificați, iar natura acțiunii lor este precizată. Oare nazistul ar fi denumit acțiunea respectivă "a bate pe cineva" sau ar fi folosit termenul echivalent din limba germană? Ni se amintește că diferitele traduceri pe care studentul le-a învățat sunt într-adevăr corecte, astfel încât știm bine că instructorul lui nu-i corectează cunoștințele de limba germană.

În viața reală, în situații de traducere radicală, standardele nu sunt mai separabile de înțeles, pe de-o parte, și de fapte, pe de alta, decât sunt faptele separabile de înțeles. Este de ajuns să ne imaginăm că exemplul lui Weldon s-ar întâmpla unui antropolog care vizitează un trib primitiv oarecare și, imediat, toate aspectele acestei situații devin problematice. A învățat antropologul corect traducerea respective? Probabil cunoștințele sale de limbă **sunt** corectate. Ce a văzut el exact? Poate că nu era o bătaie, ci ispășirea unei pedepse oficiale sau o crimă, ori o ceremonie religioasă, ori un joc. Termenii din limba indigenă, despre care el crede că înseamnă "criminal" sau "onorabil", înseamnă oare chiar aceasta, sau reprezintă cu totul alte concepte? Și care anume sunt standardele indigenilor cu privire la criminalitate și la onorabilitate? În ce anume constau aceste standarde ale acestor indigeni?

Dificultăți similare pot apărea în lipsa oricărei probleme de traducere radicală; iar în practică situațiile ambigue trebuie adesea lăsate pentru totdeauna fără rezolvare. Să luăm în considerare următorul exemplu: o nemțoaică adolescentă, imigrantă în Statele Unite, se află în compania unei doamne între două vârste, tot o nemțoaică imigrantă, dar de mai multă vreme și, în același timp, o cunoștință a părinților fetei. Cele două au o conversație politicoasă; la un moment dat, doamna spune, dorind să-și arate admirația: "Vai, dar ești o tânără atât de timidă (self-conscious)!" Fata, desigur, este încurcată. Doamna pare că vrea să-i facă un compliment, dar timiditatea nu prea este o virtute. Poate a vrut să spună că este "calmă" (self-possessed) și a făcut o greșală de engleză? Fata este pe deplin conștientă de faptul că este timidă, dar și că are un calm matur. Ezitând, deoarece ar putea să pară că ar vâna un nou compliment, ea întreabă: "Timidă? Nu cumva ați vrut să spuneți 'calmă'? Așa cum știți, cele două cuvinte sunt distincte în limba engleză" Dar doamna declară ferm: "Oh, ești foarte timidă." Iar discuția s-a încheiat în acest punct. Ceva mai târziu fata consultă un dicționar și descoperă că într-adevăr, termenul din limba germană pentru calm (**selbst-bewusst**) este un cuvânt compus, ale cărui părți se traduc în limba engleză ca "self" și "conscious", și că există un cuvânt cu totul diferit pentru termenul "timid" (**selbst-befangen**). Astfel, fata ajunge la concluzia că diagnosticul ei a fost probabil corect, dar nu va

ști niciodată cu certitudine dacă a fost realmente așa. Doamna poate a socotit că timiditatea este o mare virtute, demnă de tot respectul.

Ziff este de părere că "există, oarecum, un anumit principiu de exegeză folosit de vorbitori oricărei limbi materne atunci când se confruntă cu fraze ambigui, ciudate ori deviante. "Aproximativ vorbind, principiul este acesta: a înțelege ceea ce este spus într-un asemenea mod încât, cu un minimum de interpretare, să aibă o semnificație."²¹ Astfel, dacă eu spun: "Uite un om!" iar cineva îmi răspunde: "Nu, este o sperietoare de ciori", mai curând el îmi corectează percepția faptelor reale și nu cunoștințele mele de limbă. Dar dacă spun: "Uite o lopată" și cineva îmi răspunde: "Nu, este o cazma", este mult mai probabil ca el să-mi corecteze cunoștințele de limbă română, în privința anumitor nuanțe. Dacă spun: "Uite, este o rușine cumplită!" și mi se răspunde: "Nu, este chiar minunat", posibilitățile par să fie nenumărate; și este clar că una dintre ele trebuie să fie faptul că ceea ce eu **consider** o rușine, el **consideră** că este un lucru minunat. Dacă eu consider că este o lopată ceea ce tu crezi că este o cazma, sau că eu socot a fi un om ceea ce tu socoți că este o sperietoare de ciori, unul din noi doi **trebuie** să fi perceput eronat faptele reale sau să se fi înșelat în legătură cu înțelesul unui anumit cuvânt rostit. Dar în privința unor termeni ca "rușine", "minunat" sau "dreptate", nu trebuie neapărat să ajungem la aceeași concluzie; în schimb, am putea să ne deosebim în ce privește standardele.

Ideea că noțiuni precum cea de dreptate presupun standarde de judecare poate fi exprimată de asemenea afirmând că, atunci când cineva consideră că o situație nu este dreaptă, ne așteptăm să fie capabil să ne explice în ce fel nu este dreaptă, ce anume o face să fie astfel. În același fel, dacă cineva consideră că timiditatea este o virtute, ne așteptăm să ni se explice în ce fel este o virtute, ce anume o face să fie așa. Să ne reamintim încă odată exemplul antropologului care are divergențe cu călăuza lui autohtonă, în legătură cu un eveniment la care tocmai au fost martori; cum s-ar putea desfășura discuția lor, presupunând că au destul timp la dispoziție și destulă bunăvoință? Antropologul ar începe prin a pune întrebări cât mai adecvate, pentru a afla ce anume gândește indigenul că s-a întâmplat, ce anume înseamnă într-adevăr cuvintele pe care el credea că le cunoaște. Iar dacă va continua să-i pară că această diferență ține de domeniul standardelor, atunci îl va întreba pe indigen: "De ce consideri că **acest lucru este onorabil**?" Atunci totul va depinde de explicația pe care o poate oferi indigenul, dacă el poate lega ceea ce

spune că a văzut de ceva pe care antropologul să-l poată recunoaște drept un principiu al onorabilității. Nu va fi necesar ca el să-l convingă pe antropolog să accepte judecata lui, ci doar să-l facă să înțeleagă cum poate cineva să emită o astfel de judecată referitoare la onorabilitate.

Cam același lucru se petrece și în absența problemelor de traducere. Să presupunem că ai petrecut o după-amiază împreună cu un prieten, lucrând în bibliotecă, iar în drum spre casă el zice: "A fost nedrept." Îl întrebați: "Ce a fost?", iar el vă răspunde: "După-amiază în bibliotecă. A fost atât de nedrept." Îl întrebați din nou ce vrea să spună, iar el poate o să zică: "Ei bine, sunt atât de multe cărți acolo." O să-l întrebați: "Ei și?", iar el va răspunde: "Toate sunt de culori diferite." "Dar de ce este această lucră nedrept?", insistați. Conversația poate continua atâta timp cât amândoi nu vă pierdeți răbdarea; dar până când, mai devreme sau mai târziu, el nu va face o legătură între ceva referitor la acea după-amiază în bibliotecă și un lucru pe care să-l recunoașteți ca având cel puțin relevanță pentru conceptul de dreptate, nu veți ști ce să conchideți. Nu veți putea concluziona, de exemplu, că el pur și simplu are standarde diferite de ale dumneavoastră cu privire la dreptate; nu **orice fel de standarde vor fi standarde ale dreptății**.

Conceptele noastre fac parte dintr-un sistem intercorelat, mai mult sau mai puțin consistent, de concepte, astfel că pentru noi a recunoaște o situație ca un exemplu, să zicem, de dreptate, trebuie să aibă legătură în mod adecvat cu persoane, cu ceea ce se cheamă corectitudine, cu merite sau cu pedepse și răsplăți - pe scurt, cu alte concepte care sunt înrudite din punct de vedere gramatical cu cel de dreptate. În acest mod, explicarea și justificarea judecăților noastre, spre exemplu în domeniul eticii, esteticii ori politicii, este foarte similară cu explicarea și justificarea înțelesului unui cuvânt; are legătură cu modul în care arătăm ceea ce am vrut să spunem și cu felul în care învățăm noi înțelesuri în procesul învățării unei limbi, precum și cu modul în care cuvintele evoluează în limbaj. În toate aceste cazuri este vorba de a face conexiuni, a le descoperi, a le ilustra, a clădi punți de legătură, "arătând **cum** A este (sau ar putea fi considerat) un B." În toate aceste cazuri nu va fi acceptabilă **orice** explicație sau justificare. Și, în toate aceste cazuri, aceasta înseamnă simultan că nu orice încercare de a face conexiuni se va potrivi persoanei particulare căreia ne adresăm, nu va fi adecvată din punct de vedere psihologic, cauzal, pentru a o convinge; și nu orice spuneți **va fi**, în mod general și obiectiv, o explicație, o justificare, o conexiune.

Wittgenstein spune că a oferi un motiv, o explicație, o justificare este ca și cum ai trasa un drum până în punctul în care se află cineva. "A da un motiv pentru ceea ce ai făcut sau ai spus înseamnă a arăta o cale care conduce la această acțiune. În unele cazuri, aceasta înseamnă a spune pe ce cale ai mers tu însuși; în altele, înseamnă a descrie o cale care conduce acolo și este în acord cu anumite reguli acceptate."²² Tocmai în acest mod, a explica ce ai vrut să spunei printr-un anumit lucru, când sunteți întrebați despre aceasta, înseamnă să arătați un drum care duce de la cuvintele dumneavoastră spre alte cuvinte din limbaj. Ele pot constitui căi pe care dumneavoastră înșivă le-ați ales înainte sau în timpul în care vorbeați, dar pot constitui la fel de bine căi pe care nu le-ați folosit, deși ați fi putut s-o faceți. Astfel, "întrebarea: 'Pe ce bază credeți aceasta?'" ar putea să însemne: 'Din ce anume deduceți aceasta (tocmai ați dedus-o)?' Dar ar mai putea însemna: 'Ce motive puteți oferi pentru această presupunere, dat fiind faptul că ați reflectat asupra ei?'"²³

Formă și substanță

Dar atunci Socrate și Thrasymachos ne înfățișează într-adevăr un nou caz al unei dispute bazate pe extrapolarea diferitelor aspecte ale gramaticii unui cuvânt. Însă acest caz este de un tip diferit de tot ceea ce am examinat mai sus. În loc să spunem că ambii protagoniști au dreptate în privința faptului că ei pornesc de la un adevăr gramatical, care se dovedește un fals când este extrapolat la infinit, ignorându-se alte adevăruri gramaticale inconsistente cu extrapolarea lui, trebuie să arătăm ceva mai complex. Nu este vorba numai de faptul că Socrate nu se înșală în mod parțial cu privire la înțelesul termenului "dreptate"; el nu se înșală deloc în legătură cu înțelesul acestuia în întregimea lui. **Cu toate acestea**, Thrasymachos ar putea să nu se înșele în ce privește dreptatea într-o societate particulară, iar teza lui ar constitui o analiză importantă a societății respective. Aici ne aflăm, într-adevăr, într-o altă regiune a limbajului, unde gramatica "ne joacă mereu feste cu totul noi". Față de un concept ca cel de "mânie", în cazul căruia dificultatea conceptuală trimite la raporturile gramaticale dintre împrejurări, expresie și sentimentul de mânie; spre deosebire de un concept precum cel de "cunoaștere", în cazul căruia dificultatea conceptuală privește relațiile gramaticale dintre împrejurările în care acest concept este invocat și cele în care este revocat, între garanția oferită și probele accesibile - în cazul unui concept ca cel de dreptate dificultatea

conceptuală derivă dintr-un cu totul alt gen de sursă gramaticală.

Conceptul de dreptate are în comun cu multe alte concepte din regiunea limbajului privitoare la acțiunea umană și la instituțiile sociale ceea ce în altă parte am numit tensiunea dintre scop și instituționalizare, dintre formă și substanță²⁴. Această tensiune este esențială pentru funcția pe care toate aceste concepte o au în limbaj și constituie sursa gramaticală a unor dificultăți conceptuale specifice, referitoare la ele. Tensiunea s-ar putea ivi în două feluri. Poate că oamenii concep un anumit ideal, obiectiv ori scop și dezvoltă o instituție sau un set de procedee pentru realizarea și perpetuarea acelui obiectiv în timp și în activitățile lor. Ei elaborează o serie de legi, instituie o școală ori creează o nouă agenție. Dar regulile necesită o interpretare, iar instituțiile își au propriul mod de a crea scopuri și direcții proprii. După un timp, oamenii se trezesc sfâșiați între angajamentul față de dezideratul inițial și datorită față de instituțiile care trebuiau să-l ducă la îndeplinire. Ori, dimpotrivă, o societate ar putea crea gradual și fără vreo intenție prealabilă anumite norme instituționalizate sau rituale de a proceda, iar din acestea s-ar putea abstrage în final reguli abstracte, principii ori idealuri. La început, aceste reguli sau idealuri ar putea să reprezinte doar descrieri abstracte ale modului în care funcționează instituțiile respective; dar după un timp ele devin standarde critice în raport cu care instituția poate fi evaluată sau reformată. Din nou, rezultatul este o tensiune între "substanța ideală" și "forma practică" în care este configurată. Tensiunea, indiferent de prototipul aflat la originea sa, este adesea configurată și reflectată în conceptele asociate cu practica sau instituția particulară.

Primul fel și tensiunea care îi este asociată pot fi observate, de exemplu, în ideea și practica pedepsirii²⁵. Din punct de vedere filosofic, ideea de pedeapsă pune la fel de multe probleme ca și cea de dreptate. Căci, pe de o parte, a pedepsi înseamnă (relativ vorbind) a face rău cuiva drept plătit pentru că a încălcat o lege sau a violat o normă. De altfel, așa ceva înseamnă cuvântul "pedeapsă", definiția lui socratică. Însă conform acestei definiții este imposibil - este imposibil din punct de vedere gramatical - să pedepsești un om dacă el nu este realmente vinovat, dacă nu a violat într-adevăr o anumită normă. Dar am creat de asemenea instituții specifice pentru pedepsirea publică și diferite formule și practici particulare pentru pedepsirea, să zicem, a copiilor; și am ajuns să numim funcționarea acestor instituții și practici "a pedepsi". Dar aceste instituții și practici uneori produc vătămări unor inocenți; iar în aceste condiții este într-unu totul corect să spunem că "a fost pedepsit un

om nevinovat". Într-adevăr, în anumite contexte termenul a ajuns să fie aproape sinonim cu a produce vătămări, chiar în absența oricărei vini, ca atunci când zicem că un fotbalist poate îndura, sau a îndurat deja, "o mulțime de pedepse". (Cam în același fel, așa cum arată Austin, adverbul "deliberat", care inițial a însemnat "cu sau după deliberare", a ajuns însă să însemne numai: "încet și fără grabă, **ca și cum** ar delibera").²⁶

Al doilea fel și tensiunea asociată lui sunt frumos ilustrate de studiul lui Piaget asupra dezvoltării ideilor de corectitudine și dreptate, precum și a ideii de regulă, la copii²⁷. Potrivit lui Piaget, concepția unui copil despre echitate sau dreptate se dezvoltă în largă măsură din relațiile cu cei de vârsta lui, copilul considerându-se egal cu ei; or, pentru a studia evoluția unei asemenea concepții, Piaget examinează felul în care micii suedezi joacă și învață să joace pietricele. În mod obișnuit, ei deprind acest joc de la alți copii, nu de la adulți, și îl joacă împreună cu alți copii. Iar în cursul învățării ca atare a jocului, a regulilor lui specifice, a abilităților motrice necesare și a dispozitivelor strategice, copiii mai învață sau își formează ideile referitoare la ce înseamnă un joc, o regulă, de unde vin regulile, că acestea pot fi dar nu trebuie încălcate, că pot fi modificate și cum anume. În același timp, studiul lui Piaget demonstrează că copiii dobândesc anumite concepte prin care ei vor putea în final să judece regulile ca atare și inovațiile propuse în privința lor. Aceste noțiuni includ ideea de dreptate sau de echitate, precum și ideea pe care Piaget o numește "spiritul jocului"²⁸. Cea din urmă va guverna probabil numai regulile și inovațiile privitoare la jocul de pietricele (sau la alte jocuri în același "spirit"); prima va fi valabilă pentru orice joc între cei de aceeași vârstă și probabil la fel de bine pentru multe alte domenii ale vieții.

S-ar putea presupune că un concept al spiritului de joc sau de corectitudine învățat exclusiv din jocul de pietricele, în timpul acestui joc, ar avea în mod necesar un caracter conservator în ce privește regulile lui. S-ar putea presupune că aceste reguli particulare și maniere de joc din care este deprinsă "echitatea" vor defini ce este aceasta. (Înțelesul și conținutul termenului "dreptate" în orice societate va fi întotdeauna în concordanță cu instituțiile în care acea societate particulară întrupează dreptatea.) Dar Piaget demonstrează că nu așa stau lucrurile. Copiii sunt în stare să inoveze și să accepte inovații, uneori descoperind noi modalități de joc, mai corecte sau mai în concordanță cu spiritul jocului decât cele vechi. O atare posibilitate ar

părea uluitoare numai dacă am considera cuvintele doar ca etichete, în calitatea lor de nume. Fiindcă atunci va părea ciudat că un copil care a învățat că toți membrii unei anumite familii se numesc "Smith" ar decide cumva, într-o bună zi, că unul dintre ei nu este în realitate un Smith, sau că vreun nou venit este mai Smith decât ei. Dar un termen precum "echitate" sau "dreptate" participă la jocuri de limbaj mult mai complexe decât simpla etichetare și este învățat din acestea toate. Din întregul context al folosirii acestuia, din raporturile lui verbale și mundane, un copil poate învăța nu numai care lucruri sunt socotite drepte de către vorbitorii care utilizează cuvântul, dar totodată și ceea ce **spun** ei despre acele lucruri, atunci când le numesc "drepte". Iar acel mesaj care este înțelesul cuvântului dreptate ar putea fi afirmat despre alte fenomene sau chiar negat despre fenomenele în legătură cu care cuvântul a fost învățat inițial. În general, deși învățăm înțelesul termenilor precum cel de "dreptate" și dobândim anumite standarde referitoare la ce este drept în conexiune cu instituțiile și practicile sociale existente, putem să le întrebuițăm - și chiar o facem - în scopul criticării și modificării acelor instituții și practici.

Așadar, se pot ivi în mod efectiv tensiuni între scop, substanță, înțeles, pe de-o parte, și instituționalizare, formă, practică convenționalizată, pe de alta. Acest fel de tensiune poate apărea numai în legătură cu conceptele al căror înțeles este dependent de aplicarea lor prin intermediul standardelor; nu s-ar putea ivi în cazul unui concept precum cel al culorii verde, dar nici în cazul unui concept precum cel de delicios. Aș spune că apare în raport cu conceptele privitoare la acțiune și la instituțiile sociale, dat fiind că o trăsătură importantă a funcționării unor asemenea concepte în limbajul nostru și în viețile noastre depinde de dualitatea dintre scop și instituționalizare. Dacă obiectivele și idealurile noastre nu ar putea fi instituționalizate, învățate, puse în practică în maniere regularizate, ar rămâne goale de conținut și inutile, momente misterioase de grație, care se petrec în mijlocul nostru întâmplător și inexplicabil, dar față de care nu avem nici o putere să le provocăm sau să le prelungim. În consecință, întruparea lor în practica socială sau în acțiunea individuală reprezintă cu adevărat realizarea lor și aproape că merită realmente aceeași atenție din partea noastră ca și scopul sau idealul inițial, fiind pe drept numite cu același nume. Totuși acțiunile nu sunt pe măsura intenției, iar practica instituționalizată își dezvoltă o direcție proprie. Avem nevoie, întotdeauna, să ne păstrăm conceptele parțial detașate de practicile și instituțiile sociale în care presupunem că

s-au realizat, pentru a putea în continuare să criticăm, să renovăm și să revizuiim²⁹.

Thrasymachos și Socrate au purtat discuții într-o epocă în care, la fel ca și în cea actuală, apăruse un decalaj considerabil între înțelesurile conceptelor, precum cel de dreptate, și standardele prin care oamenii judecau dreptatea, formele instituționale și practicile în care se presupunea că era configurată. Iată cum atât Socrate cât și Thrasymachos se situează “în afara” convențiilor acceptate ale gramaticii lor. Fiecare a ales o altă iatură a bifurcației. Amândoi sunt de acord că termenul de “dreptate” este înșelător atunci când este întrebuițat referitor la standardele și instituțiile contemporane. Dar Socrate optează pentru înțelesul cuvântului, în pofida acelor standarde și instituții, în vreme ce Thrasymachos optează pentru **Realpolitik**-ul acelor instituții, în pofida înțelesului tradițional al termenului. Fiecare poziție în parte este concomitentă cu propriile-i pericole: ipocrizie și lipsă de eficacitate în cazul uneia, imoralitate și lipsă de eficacitate în mai multe sensuri, în cazul celeilalte.

Am arătat că Thrasymachos ar putea avea dreptate în cazul unei anumite societăți, în care standardele privitoare la ce este drept și nedrept au devenit suficient de corupte, sau percepția socială a devenit suficient de distorsionată. Dar însuși Thrasymachos și-a legat teza nu de vreo anumită societate coruptă, ci de toate societățile umane, în general. Însă, dacă el are dreptate aici, atunci ceea ce am spus despre formă și substanță, despre utilizarea conceptului de dreptate pentru criticarea practicii sociale existente este un nonsens. Dacă el are aici dreptate, atunci faptul că Socrate are dreptate în ce privește înțelesul cuvântului “dreptate” nu știrbește cu nimic argumentul lui Thrasymachos; deoarece acel înțeles, împreună cu funcțiile de seninalizare ale cuvântului, reprezintă o fraudă colosală, o iluzie împărtășită și perpetuată social. Or, Thrasymachos a crezut realmente acest lucru.

Dar trebuie să analizăm mai îndeaproape această pretinsă posibilitate, această aparentă generalizare sociologică derivată din teza lui Thrasymachos. Ea poartă toate însemnele unei tipice “introspecții” conceptuale, o extrapolare la infinit, asemenea concepției după care “totul curge”, pentru că nimic nu se păstrează vreodată permanent sau neclintit. Asemenea teze [...] nu sunt false; realmente nu putem nega posibilitățile pe care le ridică. Nici nu sunt lipsite de sens. Cu toate acestea, ele nici nu au prea multă semnificație. Ele trebuie supuse întrebărilor wittgensteiniene care, treptat, reascează conceptele relevante pe adevăratele lor fundamente.

unde înțelesul lor devine pe deplin limpede. Astfel vom întreba când anume sunt întrebuințate concepte precum: "curgere", "schimbare", "permanență", "fixitate"; și vom găsi că ele au un înțeles deplin numai în relații particulare de complementaritate.

La fel se întâmplă și cu Thrasymachos, deși aici teama filosofică specifică de ceea ce este ascuns, sau dorința filosofică specifică de a atinge ceea ce este ascuns apar într-un mod diferit. Aici problema nu privește raporturile noastre cu realitatea fizică; nu este vorba de faptul că întotdeauna suntem supuși greșelii, ori că oamenii ar putea întotdeauna să mintă în ceea ce ne spun; aici riscul sau speranța nu constă în minciuni, ci în ipocrizie sau părtinire, în faptul că oamenii ar putea să nu fie capabili de o judecată obiectivă. Această diferență de interese filosofice, cred eu, reliefează unele aspecte importante legate de funcțiile gramaticale ale unui cuvânt ca "dreptate" și cât de mult diferă acestea de cele ale unui cuvânt precum "cunoaștere" sau "a vedea". Dar trebuie să ne întrebăm cum este posibil pentru Thrasymachos - sau pentru noi atunci când îi urmărim argumentarea - să se plaseze în afara tuturor societăților și culturilor umane și să întrezărească prin ele iluzia lor universală? Dacă toate societățile umane, din toate timpurile, au corupt standardele legate de ce este drept sau le-au conferit un caracter părtinitor - standardele servesc numai interesele clasei dominante - atunci cum este capabil Thrasymachos să determine acest fapt? După ce standarde judecă sau măsoară el acele alte standarde sociale ca fiind părtinitoare? Ce poate să însemne cuvântul "părtinitor" în absența oricăror standarde prin care să fie măsurată părtinirea, dincolo de orice opoziție cu ceea ce este cinstit sau drept? Răspunsul ar părea să fie că Thrasymachos însuși face o referință implicită la înțelesul socratic al "dreptății" și că standardele lui pentru detectarea părtinirii sunt deprinse din **exigența** pretinsă de concetățenii lui, în momentul în care judecă ceva ca drept sau nedrept. În exact același mod, Marx a avut o idee clară și articulată despre adevărata dreptate prin prisma căreia a judecat instituțiile societății în care a trăit și le-a apreciat ca regretabil de deficiente³⁰. Dacă ne întrebăm cum de și-a format această idee într-o societate coruptă, răspunsul ar părea să fie că el a învățat ceva și din sensurile cuvintelor, nu numai din referința lor vizibilă.

Important este că un concept precum cel de "dreptate" înglobează, în noi toți, atât formă cât și substanță; este convenționalizat, prin practici sociale tradiționale și, în același timp, cuprinde o idee, un ideal prin care apreciem aceste practici. Această idee sau ideal nu este un simplu produs, nu depinde de exemplele din care este învățată, pentru

că ea nu este doar o etichetă și nu este învățată numai din exemple. Întotdeauna avem posibilitatea de a desluși vag ideea dintr-un exemplu particular și de a-i reevalua aplicabilitatea. Aceasta este, cred eu, funcția majoră a discursului politic în viața socială. Desigur, este o muncă căreia îi dedici o viață întreagă, pe care nu o duci niciodată la bun sfârșit. Thrasymachos poate că avea dreptate într-un grad considerabil în ce privește tipuri particulare de societate și epoci specifice; este uimitor cât de orbi putem fi față de realitățile sociale care ne înconjoară, cât de mult suntem obișnuiți cu maniere tradiționale sau general acceptate de gândire, cât de refractari suntem la a considera critic propriul nostru mod de gândire - pentru că gândirea critică, odată inițiată, ne va obliga, probabil, la o acțiune de remediere. Dar posibilitatea de a gândi critic și de a remedia se află întotdeauna în înțelesul unor concepte ca "dreptate", supraviețuind în principal datorită sensului "idealist" pe care Socrate se încăpățânează să-l păstreze. Într-o societate în care standardele de dreptate s-au corupt sau au devenit părtinitoare, singura lor legătură cu înțelesul cuvântului "dreptate" rămânând doar rutina și inerția, Thrasymachos are dreptate să refuze să ia în serios sensul cuvintelor, fiind dreptul lui să interogheze ipocrizia discursului corupt. Dar Socrate are dreptate să refuze să accepte, să insiste în a chestiona modul corupt de a trăi și de a acționa. Maniera lui Thrasymachos de a se detașa și a se situa în afara ipocriziei poate contribui la redresarea și regăsirea coerenței în interiorul vieții sociale. Dar acest lucru este posibil numai în combinație cu definiția socratică și cu faptul că ea se situează în afara standardelor corupte. Dacă toate societățile sunt în mod necesar la fel de corupte, dacă ideea de dreptate este o înșelătorie, atunci nici reforma, nici revolta sau menținerea *status quo*-ului nu mai au nici un rost.

Este cert că nu am ajuns la o înțelegere satisfăcătoare a naturii disputei lui Socrate cu Thrasymachos ori a altor dispute care au preluat aceeași formă, sau a naturii dreptății și a altor concepte asemenea. Dar poate a fost făcut un progres. Am eliminat câteva din abordările eronate, mai atrăgătoare și am încercat câteva care par mai promițătoare. Încă nu suntem în posesia unei explicații mai clare a modului în care tipul thrasymahean de "descoperire" se deosebește, pe de o parte, de descoperirile științei ("Luceafărul de seară este de fapt planeta Venus") și, pe de altă parte, de "introspecțiile" pur conceptuale [...]. Am vorbit în mod repetat despre standarde, părtinire și justificare în legătură cu dreptatea; dar asemenea moduri de a vorbi sunt diametral opuse presupuzițiilor convenționale, contemporane, despre judecățile

“normative” sau “de valoare”. Ele necesită de asemenea o explicație [...]
Am făcut și un oarecare progres în ce privește tema instituțiilor și a
acțiunii umane, și a complementarității lor ca descriere și regulă, formă
și substanță.

NOTE

1. Platon, *Republica*, I, 338c-339a.

În traducerea de față a fost utilizată versiunea românească a lui A. Cornea din vol. *Platon. Opere*, vol. 5, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986. Trebuie menționat însă că am tradus termenul englez *interest* prin *interes*, cu excepția situațiilor când el intervine într-un citat din *Republica*; în aceste situații am lăsat redarea ca *folos* - n. trad.

2. *Ibidem*, IV, 433a-434c. De fapt, Socrate oferă în acest pasaj mai multe formulări ușor diferite, pe care, însă, el pare să le considere echivalente.

3. Karl Marx și Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party", în *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (Garden City: Doubleday, 1959), p.26; "Manifestul Partidului Comunist" din: Karl Marx și Friedrich Engels, *Opere*, vol. 4, Editura Politică, București, 1958, p. 486.

4. *Ibid.*, p.24; în versiunea românească, p. 482.

5. Karl Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zürich: Manese Verlag, 1945), p.154.

6. Karl Marx, "Excerpt from A Contribution to the Critique of Political Economy", în ed. Marx and Engels a lui Feuer, p. 44; "O contribuție la Critica Economiei Politice (Prefață)", din K. Marx, F. Engels, *Opere alese*, vol 1, ediția a III-a, Editura Politică, București, 1966, p. 314.

7. Emile Durkheim, "Essais sur la conception matérialiste de l'histoire", recenzie de A. Labriola, în *Revue Philosophique* (decembrie 1897), citat în Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, ed. de R. F. Holland (New York: Humanities Press, 1965), pp. 23-4.

8. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Brothers, 1957).

9. Donald Hudson, *Ludwig Wittgenstein* (Richmond: John Knox Press, 1968), p.62.

10. Se pot face încă multe alte paralele, dar nu toate se dovedesc că au aceeași structură și pot fi supuse aceluiași tratament precum controversa dintre Socrate și Thrasymachos. Să ne gândim la Hobbes, care spunea că tirania este numai monarhia "care displace": *Leviathan*, cap. 19; sau la modul în care Burke îi caracterizează pe gânditorii Revoluției Franceze: "În această ordine a lucrurilor, un rege nu este decât un om, o regină nu este decât o femeie; o femeie nu este decât un animal, și încă nu unul superior... Uciderea unui rege, sau a unei regine, ori a unui episcop, sau tată, nu sunt decât asasinat obişnuite": *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1955), p 87, ori, la critica făcută de David Hume

noțiunii noastre de cauzalitate: anume, faptul că ceea ce numim de fapt a cauza este "derivat din nimic altceva decât din obișnuință", din experiența repetată a unor anumite fenomene care "întotdeauna au fost combinate": citat de Bertrand Russel în *History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945), pp. 671,665. Să comparăm cu Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. de Cyril Barrett (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), p. 24 (vezi versiunea românească: "Lecții și Convorbiri despre estetică, psihologie și credință religioasă", în traducerea lui M. Flonta și A. P. Iliescu, ed. Humanitas, București, 1993): "Atracția anumitor tipuri de explicații este coplesitoare ... În mod deosebit, explicații de genul 'Aceasta nu este de fapt nimic altceva decât cutare lucru'."

11. Aristotel, *De anima* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), p.52; *Despre suflet*, trad. și note de N. I. Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1968, p. 28. Însuși Aristotel, fiind atât filosof cât și naturalist într-o epocă în care nu se făcea o astfel de distincție, pare să opteze, la început, pentru definiția dialectică, dar apoi sugerează un al treilea gen de definiție, intermediar, care le combină pe cele dintâi: "forma; în acele materii; din acele rațiuni de a fi." Philip Rieff, care atrage atenția asupra distincției aristotelice, susține că numai definiția dialectică "face posibilă o știință morală", în timp ce "stilul naturalist, sau științific de definiție exclude chestiunile morale, deci umane, în totalitatea lor": Freud (New York: Viking Press, 1959), p. 16. Din acest punct de vedere, poziția lui nu diferă de cea a fenomenologilor și a altor filosofi ai acțiunii. Dar este important de notat că existența simultană a două tipuri de definiție nu depinde în nici un fel de concepte umane, morale, psihologice sau abstracte. Al doilea exemplu al lui Aristotel, după cel de "mănie", este cel de "casă". Deci problema are un caracter general epistemologic sau semantic, nu numai unul referitor la analiza chestiunilor de ordin moral sau uman.

12. Literatura referitoare la această distincție, cât și la alte variante ale ei, este vastă și aproape orice filosof are propriul fel de a o trasa și denumi. Pe lângă conotație și denotație mai putem întâlni: intensiune și extensiune, sens și referință, sens și nominatum, semnificație și denotație și **Sinn** și **Bedeutung**. Printre operele majore, de consultat în această privință, se numără: "On Sense and Reference" de Gottlob Frege, în ed. lui Peter Geach și Max Black: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Basil Blackwell, 1952); *Meaning and Necessity* de Rudolf Carnap (Chicago: University of Chicago Press, 1956); *A System of Logic* de John Stuart Mill (London: J. W. Parker, 1843); *Signs, Language and Behavior* de Charles Morris (New York: George Braziller, 1955); și "The Theory of Meaning" de

- Gilbert Ryle, în ed. lui Charles E. Caton: *Philosophy and Ordinary Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1963). Ultima lucrare amintită analizează câteva modalități în care distincția conotație/denotație poate fi prost înțeleasă.
13. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: MacMillan, 1968) pag. 79.
 14. George F. Hourany, "Thrasymachos' Definition of Justice in Plato's *Republic*", *Phronesis*, VII (1972), 111. Hourany îl citează și pe R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1951), p. 2.
 15. L. Wittgenstein, *Blue and Brown Books* (New York: Harper & Row, 1964), p. 103; a se compara cu P. Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1960), pp. 74-75 și cu W. van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge: M.I.T. Press, 1960) pp. 26-27.
 16. Robert Dahl, "Modern Political Analysis" (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), p. 65.
 17. Ibid.
 18. Compară cu Austin Duncan-Jones, "Authority", în *Aristotelian Society Supplementary Volume* nr. 32 (1958), p. 243; cu Bernard Mayo, *Ethics and the Moral Life* (London: Macmillan, 1958), pp. 194-195; și cu Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (New York și Evanston: Harper & Row, 1964), pp. 249-250.
 19. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, p. 1; *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 13-14.
 20. T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp. 42-43.
 21. Ziff, *Semantic Analysis*, p. 132.
 22. Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, p. 14; compară cu p. 145; cu *Philosophical Investigations*, par. 525, 536-537, 539, și cu pp. 196-197; și cu Zettel, (Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1967), par. 506.
 23. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 479; compară cu *Lectures and Conversations*, p. 22.
 24. Vezi lucrarea mea, *The Concept of Representation*, (Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1967), pp. 235-240; și Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic*, (New York: Oxford University Press, 1960), p. 86.
 25. Compară cu John Rawls, "Two Concepts of Rules", în *Philosophical Review*, LXIV, (ianuarie 1955); cu J. B. Mabott, "Punishment", în *Mind*, XLVIII, (1939), p. 152-157; cu Anthony Quinton, "On Punishment", în

Philosophy, Politics and Society ed. Peter Laslett (New York: Macmillan, 1956).

26. J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), p. 147.

27. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, (New York: Collier Books, 1962); *Judecata Morală la Copil*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980.

28. *Ibid.*, pp. 42, 65-76, 98. Astfel, propriile descoperiri ale lui Piaget pun sub semnul întrebării afirmația sa categorică (vezi p. 71) că "procedeele singure rămân obligatorii" în rândul copiilor mai mari.

29. Albert Ehrenzweig avertizează însă împotriva afirmației după care forma fără substanță, legea științifică fără legea naturală "este pur arbitrară", în timp ce substanța fără formă, legea naturală fără legea științifică "este ineficace". Această formulare, argumentează el, ascunde adevărul faptului că legea științifică și cea naturală și, în mod corespunzător, forma și substanța, "nu sunt numai suplimentare, ci și identice", pentru că legea are un caracter intențional, cvasi-performator sau, după cum bine zice el, "direcționat de dreptate": "Psychoanalytic Jurisprudence: A Common Language for Babylon", în *Columbia Law Review*, 65:2 (1965), pp. 1336, 1342. Mulțumesc profesorului Walter Weyrauch pentru că mi-a atras atenția asupra acestui articol.

30. Compară cu Ralf Dahrendorf, *Marx in Perspektive* (Hanover: J. H. W. Dietz, 1953).

DREPTATEA CA ECHITATE

J. Rawls

I

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

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

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

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

În sensul ei obișnuit, dreptatea se cuvine să fie luată ca reprezentând doar una dintre multele virtuți ale instituțiilor sociale; fiindcă acestea pot fi învechite, inefficiente, în curs de degradare sau în orice alt fel, fără a fi însă nedrepte. Dreptatea nu trebuie confundată cu o perspectivă atotcuprinzătoare asupra unei societăți bune; ea este doar o parte a oricărei concepții de acest gen. De exemplu, este important să distingem

între sensul egalității ca aspect al conceptului de dreptate și sensul egalității ca ideal social mai vast. Se prea poate să existe inegalități pe care să le acceptăm ca drepte, sau cel puțin ca nefiind nedrepte, dar pe care, din alte motive, am dori totuși să le înlăturăm. Îmi voi îndrepta atenția, de aceea, spre sensul obișnuit al dreptății, în care eliminarea distincțiilor arbitrară și stabilirea, înăuntrul unei practici, a balanței cuvenite între susținerile concurente sunt esențiale.

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

2

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

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

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

DREPTATEA CA ECHILIBRU

că există o prezumție împotriva distincțiilor și clasificărilor făcute de sistemele legale și de alte practici, în măsura în care ele împiedică asupra libertății originare și egale a persoanelor participante la ele. Cel de-al doilea principiu definește felul în care putem respinge această prezumție.

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

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

Se cuvine să observăm că cel de-al doilea principiu susține că o inegalitate e permisă numai dacă există motive să se considere că practica în care există inegalitatea, sau care conduce la aceasta, se va dovedi în avantajul fiecărei părți angajate în ea. Important e să

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

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

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

DREPTATEA CA ECHITATE

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

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

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

greșeala invidiei.

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

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

DREPTATEA CA ECHITATE

modeleze o practică în cadrul căreia locul pe care l-ar ocupa ea ar fi cel pe care i l-ar atribui dușmanii săi.

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

Astfel, cele două părți ale abordării de mai sus urmăresc să pună în lumină împrejurările în care apar probleme ce țin de dreptate, precum și constrângerile pe care le impune faptul de a fi moral asupra persoanelor astfel situate. Putem vedea în acest mod cum se realizează acceptarea principiilor dreptății. Într-adevăr, date fiind condiții de felul celor descrise, ar fi firesc ca cele două principii ale dreptății să fie recunoscute. Cum nu e posibil ca cineva să obțină avantaje speciale pentru sine, fiecare poate considera că e rezonabil să recunoască egalitatea ca principiu inițial. Nu există, totuși, nici un motiv ca această poziție să fie privită ca definitivă; căci, dacă există inegalități ce satisfac al doilea principiu, câștigul imediat permis de egalitate poate fi privit ca o investiție bine chibzuită, în scopul unor beneficii ulterioare. Dacă, așa cum e foarte posibil, aceste inegalități funcționează ca niște stimulente

pentru a depune eforturi mai mari, atunci membrii acestei societăți le-ar putea considera drept concesii aduse naturii umane: și ei, ca și noi, ar putea socoti că, la modul ideal, oamenii ar trebui să vrea să fie de folos unul altuia. Dar, pentru că ei își urmăresc, fiecare în parte, interesele proprii, faptul că acceptă inegalitățile înseamnă doar că ei acceptă raporturile care există efectiv între ei și că recunosc motivele care îi îndeamnă să se implice în practicile lor comune. Ei nu sunt în nici un fel îndreptățiți să fie nemulțumiți unul de celălalt. Astfel, atunci când sunt îndeplinite condițiile principiului, nu există nici un motiv pentru care ei nu ar trebui să permită asemenea inegalități. Fiindcă, dacă ar face așa, s-ar dovedi obtuzi, și anume pentru că, de cele mai multe ori, din simplul motiv că știu sau percep că ceilalți se află într-o poziție mai bună, s-ar descuraja. În orice caz, fiecare persoană va insista asupra avantajului propriu și deci asupra avantajului comun, căci nimeni nu dorește să sacrifice nimic pentru ceilalți.

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

DREPTATEA CA ECHITATE

este de a oferi baza pentru a putea spune că principiile dreptății pot fi privite ca acele principii ce apar atunci când niște persoane raționale, aflate în împrejurări tipice pentru dreptate, sunt constrânse să se comporte moral. [...]

4

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

Conceptul de echitate devine fundamental pentru dreptate, tocmai prin posibilitatea ca mai multe persoane, care nu au nici o autoritate una asupra celeilalte, să recunoască reciproc principii. Numai dacă e posibilă o astfel de recunoaștere poate să existe o adevărată comunitate a persoanelor în cadrul practicilor lor comune; altminteri, acele persoane vor considera că relațiile dintre ele sunt bazate, într-o anumită măsură, pe forță. Dacă, în vorbirea obișnuită, echitatea se aplică mai degrabă practicilor în care poți alege dacă să te angajezi sau nu (de exemplu, în

jocuri, în afaceri etc.), iar dreptatea - practicilor în care nu există alegere (de exemplu, sclavia) - elementul de necesitate care apare nu face inaplicabilă concepția despre recunoașterea mutuală, deși poate face ca schimbarea instituțiilor nedrepte să fie mai urgentă decât cea a instituțiilor inechitabile. Căci - presupunând că ceilalți se află în împrejurări similare - oricine se poate angaja într-o activitate de formulare și de recunoaștere reciprocă a principiilor, iar a judeca practicile cu ajutorul principiilor la care s-a ajuns astfel înseamnă a le aplica standardul echității.

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

Voi spune că aceasta este o datorie de a te comporta echitabil, dar trebuie să admit că a vorbi în acest fel înseamnă, poate, o extindere a noțiunii de echitate. De obicei, a acționa inechitabil nu înseamnă atât să încalci o regulă anume - chiar dacă infracțiunea e dificil de detectat (de exemplu, când trișezi) - cât să profiți de pe urma lipsurilor sau ambiguităților unei reguli, să te prevalezi de împrejurări neașteptate sau

DREPTATEA CA ECHITATE

speciale care fac imposibilă aplicarea lor, să insişti că regulile trebuie aplicate în avantajul cuiva, când de fapt ele ar trebui suspendate sau, mai general, să acţionezi contrar intenţiei unei practici. Din aceste motive, se vorbeşte despre un simţ al comportamentului echitabil: a acţiona echitabil presupune mai mult decât să fi capabil să respecti regulile; se poate spune că ceea ce e echitabil trebuie adeseori să fie simţit sau perceput. Totuşi, a include în datoria de a te comporta echitabil şi obligaţia de a acţiona conform practicilor comune pe care o au unul faţă de altul participanţii care au acceptat în cunoştinţă de cauză beneficiile acestora nu este o extindere nenaturală atunci când se pune această problemă, căci de obicei se consideră că e inequitabil ca cineva să accepte beneficiile unei practici, dar să refuze să-şi joace rolul în menţinerea ei. Astfel, se poate spune că evazionismul fiscal încalcă datoria de a se comporta echitabil: o persoană acceptă beneficiile guvernării, dar nu vrea să contribuie la constituirea resurselor acesteia; deseori membrii sindicatelor spun că cei care refuză să li se alăture nu sunt echitabili; îi numesc blatişti, persoane care profită de beneficiile pe care le poate aduce sindicalismul - salarii mai mari, ore mai puţine, siguranţa lucrului etc - dar refuză să împartă greutăţile, de pildă plătind cotizaţii etc.

Ca noţiune morală de bază, datoria de a te comporta echitabil stă alături de alte datorii prima facie, precum fidelitatea şi recunoştinţa; totuşi ea nu trebuie confundată cu ele. E limpede că aceste datorii sunt distincte, precum e evident din chiar definiţiile lor. Ca orice datorie morală, şi aceea de a te comporta echitabil presupune, în anumite cazuri, restricţii ale interesului propriu; uneori, ea impune o conduită pe care un egoist strict raţional nu s-ar putea să o aleagă. Deci, în timp ce dreptatea nu cere nimănui să-şi sacrifice interesele în raport cu acea **poziţie generală** şi acea procedură generală prin care se propun şi se recunosc principiile dreptăţii, se poate deseori întâmpla ca, în situaţii particulare, apărute ca urmare a angajării într-o practică, datoria ca fiecare să se comporte echitabil, să se intersecteze cu interesele sale, în sensul că i se va cere să renunţe la anumite avantaje pe care i le-ar permite particularităţile împrejurărilor în care se află. Nu e, desigur, nimic surprinzător în aşa ceva. Este doar consecinţa angajamentului ferm pe care se presupune că şi l-au luat părţile, sau pe care şi l-ar lua în poziţia generală, împreună cu faptul că au participat şi se bucură de beneficiile unei practici pe care o consideră echitabilă.

Una din formele de conduită prin care participanţii la o practică comună exprimă recunoaşterea celuiilalt ca persoană cu interese şi capacităţi similare constă în acceptarea acestei restricţii în cazuri particulare; această acceptare se manifestă prin aceea că acţionezi echitabil sau eşti doritor să răscumperi pagubele, că te simţi jenat etc.

atunci când ai ieșit în afara ei. Tot așa cum, dacă nu se dă o altă explicație, criteriul de recunoaștere a existenței suferinței e ajutorul pe care îl dai celui ce suferă, tot așa datoria de a te comporta echitabil este o parte necesară a criteriului de recunoaștere a faptului că celălalt este o persoană cu interese și sentimente similare celor ale tale. O persoană care nu a arătat nicodată, în nici o împrejurare, dorința de a-i ajuta pe cei în suferință dovedește, totodată, că ea nu recunoaște că pe ceilalți îi doare, că nu poate să aibă nici măcar un sentiment de afecțiune sau prietenie pentru cineva; căci cu unele excepții faptul că ai asemenea sentimente înseamnă să vii în ajutorul celorlalți, când aceștia din urmă suferă. Recunoașterea faptului că celălalt e o persoană pe care o doare se manifestă prin acțiunea pornită din simpatie; acest răspuns natural, simplu, de compasiune este unul din acele răspunsuri pe care se construiesc diferitele forme de conduită morală.

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

O consecință a acestei concepții e că, acolo unde ea se aplică, satisfacerea unei cerințe compatibile cu ea nu are nici un fel de valoare morală. O asemenea cerință contravine condițiilor de reciprocitate și comunitate între persoane, iar cel care o solicită - fără a fi însă dispus să o admită când este solicitat de un altul - nu are nici un temei să fie nemulțumit dacă este respins, pe când cel împotriva căreia e susținută poate să fie nemulțumit. Deoarece această cerință nu poate fi admisă în mod reciproc, ea e un mijloc de coerciție; ea poate fi admisă numai dacă o parte are capacitatea să impună celorlalți ceea ce ei nu vor să admită.

DREPTATEA CA ECHITATE

Dar nu are nici un sens să fim de acord cu anumite cerințe a căror respingere nu ne-ar afecta, preferând în schimb unele cerințe pentru a căror respingere nu am avea ce să obiectăm. Ca urmare, atunci când dăm un verdict asupra caracterului drept al unei practici, nu e destul să ne asigurăm că ea răspunde într-o manieră deplină și cât se poate de eficace dorințelor și intereselor. Căci dacă vreuna dintre acestea ar intra în conflict cu dreptatea, nu ar mai trebui luate în considerație, pentru că satisfacerea lor nu e câtuși de puțin un motiv pentru a avea o practică. Este irrelevant, chiar dacă e adevărat să spui că rezultatul acelei practici constă în cea mai mare satisfacere a dorințelor. În cântărirea meritelor unei practici trebuie să se elimine satisfacerea intereselor ale căror cerințe sunt incompatibile cu principiile dreptății.

5

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

Uneori se spune că această formă de utilitarism nu pune nici o restricție asupra a ceea ce ar putea fi o atribuire dreaptă a drepturilor și datorilor, în sensul că pot exista împrejurări care, pe temeiuri utilitariste, ar justifica instituții care contrazic puternic simțul nostru obișnuit al dreptății. Dar concepția utilitaristă clasică poate face față acestei obiecții. Pornindu-se de la ideea că fericirea generală poate fi reprezentată de o funcție de utilitate socială, care constă din suma funcțiilor utilităților individuale, căroră li se atașează ponderi egale (acesta fiind sensul maximei că fiecare contează ca unul și nu ca mai mult decât unul), se presupune de obicei că funcțiile individuale de utilități sunt similare în toate privințele esențiale. Se consideră că diferențele dintre indivizi țin de educație și naștere și că nu trebuie luate în considerare. Această presupunere, împreună cu ideea diminuării utilității marginale, are ca rezultat un caz prima facie de egalitate, adică un caz în care, lăsând deoparte efectele indirecte din viitor, avem o egalitate a distribuției veniturilor pe orice perioadă dată de timp. Dar, chiar dacă am considera că utilitarismul impune astfel de restricții asupra funcției de utilitate și chiar dacă am presupune că restricțiile respective au, în practică, aproape același rezultat ca aplicarea principiilor dreptății (și chiar dacă ele n-ar putea apare ca moduri de a exprima aceste

principii în limbajul matematicii și psihologiei). Ideea fundamentală e foarte diferită de concepția dreptății ca echitate. Mai întâi, faptul că principiile dreptății trebuie acceptate este interpretat ca rezultat contingent al unei decizii administrative de ordin superior. Forma acestei decizii este privită ca similară celei a unui antreprenor care hotărăște să producă o marfă sau alta pentru a obține venitul marginal, sau similară cuiva care distribuie bunuri persoanelor ce au nevoie, în funcție de urgența relativă a cererilor lor. Se consideră că alegerea între practici este făcută pe baza alocării de beneficii și sarcini individuale (acestea sunt măsurate prin valoarea efectivă a utilității lor pe întreaga perioadă a existenței practicii), iar acea alocare este un rezultat al distribuției drepturilor și datorilor stabilite printr-o practică.

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

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

DREPTATEA CA ECHITATE

Multe decizii sociale au, fără îndoială, o natură administrativă. Cu siguranță că așa stau lucrurile când avem o problemă de utilitate socială, în ceea ce s-ar putea numi sensul ei obișnuit: adică atunci când se pune problema constituirii unor instituții sociale pentru a atinge anumite scopuri comune. În acest caz, se poate presupune fie că beneficiile și însărcinările sunt distribuite imparțial, fie că problema distribuției se pune în mod greșit, ca de exemplu când e vorba de menținerea ordinii și siguranței publice, ori a apărării naționale. Dar, luat ca o modalitate de a înțelege bazele principiilor dreptății, utilitarismul greșește. El permite să se argumenteze că, de exemplu, sclavia e nedreaptă pe temeiul că avantajele proprietarului de sclavi ca proprietar de sclavi nu contrabalansează dezavantajele sclavului și societății împovărate de un sistem de muncă relativ inefficient. Or, concepția dreptății ca echitate, aplicată practicii sclavajului (în cadrul căreia există funcțiile de proprietar de sclavi și de sclav), nu ar permite nimănui să ia în considerație în primul rând avantajele proprietarului de sclavi. Deoarece acea funcție nu e conformă unor principii ce pot fi reciproc recunoscute, câștigurile mărite ale proprietarului (presupunând că ele există) nu fac în nici un fel ca nedreptatea acelei practici să fie mai mică. Problema dacă aceste câștiguri depășesc dezavantajele sclavului și societății nici nu poate apărea, deoarece atunci când ne punem problema dacă sclavia e dreaptă aceste câștiguri nu au nici un fel de greutate care ar trebui contrabalansată. Dimpotrivă, dacă se apelează la concepția dreptății ca echitate, sclavia apare **întotdeauna** ca nedreaptă.

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

POZIȚIA ORIGINARĂ

Ronald Dworkin

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

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

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

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

Dacă un grup a stabilit printr-un contract ca disputele dintre membrii săi să fie rezolvate într-un anumit mod, existența efectivă a acestui contract ar fi un argument puternic ca, atunci când apar, astfel de dispute să fie rezolvate în acel mod. Contractul ar fi un argument prin el însuși, independent de cât de puternice au fost motivele care îi vor fi determinat

POZIȚIA ORIGINARĂ

pe acei oameni să facă respectivul contract. De exemplu, în mod obișnuit, fiecare parte presupune că un contract pe care-l semnează este în interesul său; chiar dacă cineva a greșit când și-a evaluat interesul, faptul că a făcut contractul este un motiv puternic pentru a respecta totuși învoiala.

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

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

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

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

Mai mult, faptul că în unele situații eu aș fi fost de acord nici măcar nu sugerează un astfel de argument independent. Totul depinde de motivele pentru care tu crezi că eu mi-aș fi dat acordul. Să presupunem că tu susții că eu aș fi fost de acord dacă ai fi adus problema în discuție și ai fi insistat în favoarea soluției tale, pentru că eu doream foarte mult să joc și aș fi preferat să renunț în acel loc decât să pierd orice șansă de a juca. Dar atunci aș putea admite că aș fi consimțit din acest motiv și apoi aș adăuga că, din fericire, nu ai adus în discuție problema. Faptul că aș fi consimțit dacă ai fi insistat nici nu aduce vreun temei, nici nu sugerează vreunul pentru care ar trebui să consimt efectiv acum. Ceea ce vreau să spun nu este că ar fi incorect din partea ta să-ți impui propunerea ca o condiție a desfășurării jocului; căci, într-adevăr, nu ar fi fost așa. Dacă ți-ai fi formulat propunerea și eu aș fi fost de acord cu ea, acum nu aș mai putea spune că acordul meu a fost în vreun fel anulat sau pus sub semnul întrebării din cauză că a fost obținut sub constrângere. Dar dacă în mod efectiv nu mi-am dat acordul, faptul că mi l-aș fi dat nu înseamnă nimic.

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

Dar acest argument nu este bun. Să presupunem că luni eu nu cunosc valoarea picturii mele; dacă mi-ai fi oferit 100 de dolari pentru ea, aș fi acceptat. Marți am descoperit însă că ea este valoroasă. Miercuri nu poți să susții că ar fi corect ca instanță judecătorească să mă oblighe să ți-o

POZIȚIA ORIGINARĂ

vând pentru 100 de dolari. Poate că este norocul meu că nu mi-ai cerut-o luni; și nu există nici o justificare pentru a fi constrâns mai târziu.

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

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

Aprecierea interesului anterior depinde de condițiile în care este făcută o astfel de apreciere și, în particular, de cunoștințele pe care le posedă cel ce o face. S-ar putea să fie în interesul meu anterior să pariez pe un cal la o anumită cotă înainte de semnalul de start, dar nu (cel puțin la aceeași cotă) și după ce acesta s-a împiedicat în timpul primului tur. Deci faptul că o anumită alegere este în interesul meu la un moment dat, în condiții de mare incertitudine, nu este un bun argument pentru a susține că e corect să mi se impună acea alegere mai târziu, în condiții de mai mare cunoaștere. Dar, potrivit acestei interpretări, chiar acest lucru este sugerat de argumentul poziției originare; căci acesta încearcă să justifice folosirea în prezent a celor două principii pornind de la premisa

că, în condiții foarte diferite de cele actuale, ar fi în interesul anterior al fiecăruia să cadă de acord asupra lor. Dacă aş cumpăra un bilet prin care pariez pe un cal cu şanse reduse ar putea fi în interesul meu anterior ca înainte de cursă să-ţi vând biletul cu preţ dublu; de aici nu rezultă că este corect ca tu să-mi iei biletul pentru acea sumă în momentul în care calul este pe punctul de a câştiga!

S-ar putea spune acum că nu am înţeles rostul condiţiilor speciale de incertitudine din poziţia originală. Părţile nu îşi cunosc talentele şi resursele specifice tocmai pentru a fi împiedicate să negocieze în favoarea unor principii intrinsec incorecte datorită faptului că favorizează anumite colecţii de resurse şi talente în raport cu altele. Dacă omul aflat în poziţia originală nu-şi cunoaşte interesele specifice, el nu poate negocia în favoarea lor. În acest caz, s-ar putea spune, incertitudinea poziţiei originare nu anulează argumentul bazat pe interesul anterior aşa cum am sugerat eu, ci doar limitează domeniul în care propriul interes este relevant. Argumentul arată că cele două principii sunt în interesul fiecăruia, odată ce principii evident inechitabile sunt scoase din discuţie prin acest procedeu al incertitudinii. Din moment ce singurele cunoştinţe pe care bărbaţii şi femeile de astăzi le au în plus faţă de bărbaţii şi femeile din poziţia originală sunt cele pe care nu trebuie să se bazeze în alegerea principiilor, interesul lor anterior (în măsura în care acesta e relevant) este acelaşi în ambele cazuri. Or, aceasta înseamnă că poziţia originală oferă un bun argument în favoarea aplicării, astăzi, a celor două principii în chestiuni politice.

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

Cu toate acestea, argumentul lui Rawls este foarte diferit. Ignoranţa în care se află oamenii lui atunci când aleg afectează evaluarea interesului lor propriu şi nu constă pur şi simplu în fixarea limitelor în

POZIȚIA ORIGINARĂ

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

Recunosc că până în acest punct argumentul pare să ignore o caracteristică distinctivă a metodologiei lui Rawls, pe care el o descrie drept procedeul căutării unui "echilibru reflectiv" între convingerile noastre morale obișnuite, nereflective, și unele structuri teoretice care ar putea unifica și justifica aceste convingeri obișnuite². S-ar putea spune acum că ideea poziției originare joacă în acest echilibru reflectiv un rol pe care l-am omite dacă, așa cum am făcut eu, am continua să căutăm un argument mai direct, care să conducă de la poziția originară la cele două principii ale dreptății.

Într-adevăr, procedeul echilibrului joacă un rol important în argumentul lui Rawls, și merită să îl descriu aici pe scurt. Se presupune că noi, cititorii lui Rawls, avem un simț al dreptății după care ne ghidăm în viața noastră de zi cu zi; potrivit acestuia, anumite aranjamente sau decizii politice particulare, ca de exemplu sclavia, sunt nedrepte. Mai mult, el presupune că fiecare dintre noi este capabil să aranjeze aceste intuiții sau convingeri nemijlocite într-o ordine a certitudinii, unele apărându-ne ca mai sigure decât altele. De exemplu, majoritatea

oamenilor consideră că este mult mai nedrept ca statul să execute cetățeni nevinovați de-ai săi, decât să ucidă civili străini nevinovați pe timp de război. Puși în fața unui argument, s-ar putea ca ei să fie dispuși să renunțe la părerea lor despre civili străini pe timp de război, dar le-ar fi mult mai greu să renunțe la opinia privind executarea concetățenilor nevinovați.

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

Dar procesul nu este pur și simplu unul de găsire a principiilor care pun în acord părerile noastre mai mult sau mai puțin stabile. Aceste principii trebuie să sprijine, nu numai să explice, părerile noastre, iar aceasta înseamnă că principiile trebuie să ne atragă simțul moral în mod independent. Astfel, s-ar putea întâmpla ca un mănunchi de convingeri morale obișnuite să susțină poziții neacceptabile, de exemplu atunci când judecățile standard pe care le facem fără să reflectăm servesc menținerii la putere a unui anumite clase sociale. Dar odată ce am înțeles acest lucru, nu înseamnă că principiul egoismului de clasă este justificat; dimpotrivă, astfel judecățile noastre obișnuite vor fi discreditate, cu excepția cazului în care ar putea fi găsit un alt principiu mai onorabil care să se potrivească intuițiilor noastre, caz în care acel principiu, și nu cel al interesului de clasă, ar fi preferat de intuițiile noastre.

S-ar putea să nu putem găsi nici o colecție coerentă de principii care să aibă valoare în sine și care să fundamenteze toate convingerile noastre nemijlocite, într-adevăr, ar fi chiar surprinzător dacă adeseori nu s-ar întâmpla astfel. Iar când așa ceva se întâmplă, trebuie să ajungem la un compromis renunțând la câte ceva din ambele părți. Am putea fi mai îngăduitori, în ceea ce privește părerea noastră inițială despre un principiu acceptabil, chiar dacă nu putem renunța la ea. Am putea, de exemplu, să acceptăm, după un moment de gândire, un principiu care inițial ni se părea neinteresant, să zicem principiul că uneori oamenii

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

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

convingerile noastre obișnuite întărește încrederea noastră în acest criteriu și ne încurajează să-l aplicăm altor probleme de filosofie politică și morală.

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

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

„Am subliniat faptul că această poziție originară este pur ipotetică. Este normal să ne întrebăm de ce trebuie să ne intereseze aceste principii, morale sau nu, din moment ce acest acord nu a fost efectiv. Răspunsul e acesta: condițiile cuprinse în descrierea poziției originare sunt cele pe care de fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, atunci poate că prin reflecție filosofică putem fi convingși să o facem. Pentru fiecare aspect al situației contractuale pot fi găsite justificări. Pe de altă parte, această concepție este de asemenea o noțiune intuitivă, care îndeamnă la o construcție de sine stătătoare, astfel încât conduși de ea să putem defini mai clar punctul de vedere din care putem interpreta cel mai bine relațiile morale. Avem nevoie de o concepție care să ne permită să privim obiectivul nostru din afară: or, tocmai acest lucru îl face noțiunea intuitivă de poziție originară.”³

Această descriere este luată din prima formulare pe care Rawls o dă poziției originare; ea este amintită și repetată în ultimul paragraf al cărții⁴. Evident, ea este de o importanță capitală și sugerează că poziția originară, departe de a fi fundamentul argumentului său sau un procedeu explicativ al tehnicii echilibrului, este unul din produsele majore, de sine

stătătoare, ale teoriei luate ca întreg. Importanța sa este reflectată într-un alt pasaj crucial. Rawls descrie teoria sa morală ca un gen de psihologie. El vrea să caracterizeze structura capacității noastre (sau, cel puțin, a unei persoane) de a emite judecăți morale de un anumit tip, anume judecăți despre dreptate. Potrivit lui, condițiile cuprinse în poziția originară sunt principii fundamentale "care generează capacitățile noastre morale și, îndeosebi, simțul dreptății"⁵. De aceea, situația originară este o reprezentare schematică a unui proces mental particular al unora cel puțin, și poate al majorității ființelor umane, exact așa cum gramatica de adâncime - ca să luăm o analogie sugerată de el - este o reprezentare schematică a unei alte capacități mentale.

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

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

În cele ce urmează voi urma interpretarea cea mai puțin profundă, deși ceea ce voi afirma o susține, cred eu, și pe cea mai profundă. Astfel, voi presupune că există un grup de bărbați și femei care la lectura lui Rawls, își dau seama că poziția originară le apare ca o "noțiune intuitivă" adecvată pentru a reflecta asupra problemelor dreptății: dacă

s-ar putea demonstra că părțile aflate în poziția originală ar alege într-adevăr cele două principii pe care le descrie el, acestor bărbați și femei argumentul li s-ar părea convingător. Presupunem, pe baza experienței și a bibliografiei consultate, că acest grup conține un număr foarte mare dintre aceia care reflectează cât de cât asupra dreptății, printre care mă aflu și eu. Vreau să descopăr presupuzițiile ascunse care fac ca membri acestui grup să aibă tendința de a proceda astfel, și voi face acest lucru revenind la întrebarea cu care am început: De ce argumentul lui Rawls justifică susținerea sa că cele două principii ale sale sunt principiile dreptății? Răspunsul meu este complex și ne va duce din când în când departe de textul lui dar, cred eu, nu și departe de spiritul său.

A. Echilibrul

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

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

Să presupunem că încercăm să justificăm acest proces adoptând o poziție filosofică asupra legăturii dintre teoria și intuiția morală. Tehnica echilibrului presupune ceea ce am putea numi o teorie coerentistă a moralității⁶. Dar avem de ales între două modele generale care definesc

coerența și care explică de ce este aceasta necesară, iar această alegere este semnificativă și are consecințe pentru filosofia noastră morală. Mai întâi voi descrie aceste două modele, iar apoi voi argumenta că tehnica echilibrului este semnificativă doar pentru unul dintre ele.

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

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

Acest al doilea model - cel constructiv - nu este necunoscut avocaților. El este analog unui model decizie în dreptul cutumiar. Să presupunem că un judecător este pus în fața unei spețe noi, de exemplu una care vizează un drept legal la privatitate pe care tribunalul nu l-a mai recunoscut până atunci. El trebuie să examineze acele precedente care

îi par în vreun fel relevante, pentru a vedea dacă vreunul din principiile care, am putea spune, se "regăsesc" în aceste precedente se aplică și dreptului la privatitate revendicat. Am putea considera că acest judecător se află în poziția unui om care pornește de la intuiții morale și ajunge la o teorie morală generală. Precedentele particulare sunt analoge intuițiilor; judecătorul încearcă să ajungă la un acord între aceste precedente și o colecție de principii care le-ar putea justifica și ar putea, de asemenea, justifica alte decizii în afară de cea în cauză. Însă el nu presupune că precedentele sunt licăriri ale unei realități morale și de aceea indicii ale unor principii obiective pe care în final el le va scoate la lumină. El nu consideră că principiile se "regăsesc" în acest sens în precedente. Dimpotrivă, în spiritul modelului constructiv, el acceptă aceste precedente ca instanțe particulare ale unui principiu pe care, dintr-un simț al responsabilității pentru consistență cu ceea ce a avut loc înainte, trebuie să îl construiască.

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

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

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

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

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

Acea ontologie nu îi este necesară pentru că premisele pe care se bazează sunt independente de ea. Modelul natural accentuează asupra păstrării consistenței cu convingerile morale: el pornește de la supoziția

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

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

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

dacă ar fi aplicat, el ar fi adecvat pentru identificarea acelei imagini a dreptății care este în cel mai bun acord cu convingerile generale ale comunității, fără a pretinde însă că descrie un univers moral obiectiv.

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

Noțiunea de echilibru a lui Rawls, așa cum am spus mai sus, este un proces în dublu sens; oscilăm între a face modificări pentru a ne adecva la teorie și a face modificări pentru a ne adecva la convingeri, până când obținem cel mai bun acord posibil. Dacă, de exemplu altă teorie a dreptății decât una pur utilitaristă ar ține seamă de convingerile mele cele mai ferme, aș avea motiv, în interiorul tehnicii, de a renunța la intuiția mea că sclavia este greșită chiar dacă ea produce utilitate. Dar, în modelul natural, aceasta ar însemna pur și simplu să modific datele disponibile; aș proceda ca un cercetător al naturii care ar șterge urmele lăsate de etichetele unui animal, care i-ar îngreuna efortul de a descrie acel animal, sau ca un astronom care ar lăsa deoparte observațiile incompatibile cu teoria lui.

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

Bineînțeles, omul de știință nu se poate opri aici. El nu poate elimina mirajele dacă nu adaugă la legile fizicii unele legi ale opticii care să le explice. Se poate spune că, într-un sens, el are de făcut o alegere între

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

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

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

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

percepții veritabile ale realității morale și că ele pot fi date la o parte tot așa cum facem cu informațiile eronate provenite de la un om care nu distinge culorile.

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

Așadar modelul natural nu oferă o explicație satisfăcătoare a faptului că echilibrul se realizează printr-o mișcare în dublu sens. Dar chiar și dacă ar oferi o astfel de explicație, el ar lăsa neexplicate alte trăsături ale acestei tehnici: de exemplu, ar lăsa neexplicat faptul că, cel puțin la Rawls, consecințele acestei tehnici sunt în mod necesar și profund practice. Bărbații și femeile rawlsieni aflați în poziția originară încearcă să găsească principii pe care ei și succesorii lor le vor considera ușor de înțeles, de făcut publice și de respectat; principii care din alte puncte de vedere sunt atrăgătoare vor fi respinse sau modificate pe motiv că sunt prea complexe sau nu pot fi transpuse în practică. Dar principiile dreptății alese în acest spirit țin cont de aceste dificultăți și sunt contingente în sensul că se vor schimba o dată cu schimbările în situația generală și în educația oamenilor. Or, faptul acesta pare în contradicție cel puțin cu spiritul modelului natural, potrivit căruia principiile dreptății sunt trăsături eterne ale unei realități morale independente, cu care bărbații și femeile imperfecte trebuie să încerce să se pună de acord atât cât pot de bine.

Mai mult, tehnica echilibrului vizează producerea unor principii care, în cel puțin două sensuri, sunt relative. În primul rând, ea urmărește alegerea celei mai bune teorii a dreptății dintr-o listă de teorii alternative care trebuie nu numai să fie finită, dar și suficient de scurtă pentru a face posibile comparațiile dintre ele. Limitarea aceasta este importantă,

Rawls chiar spune că nu se îndoiește că o listă inițială de teorii posibile mult mai largă decât cea pe care a luat-o el în considerare ar putea conține o teorie a dreptății mai bună decât cele două principii ale sale¹³. În al doilea rând, rezultatele la care conduce tehnica echilibrului sunt relative la domeniul în care cei ce fac împreună experimentele speculative cerute de aceasta vor conveni și induce un acord. Așa cum spune Rawls, tehnica urmărește să concilieze între oameni care au păreri diferite, aducându-i pe un teren comun¹⁴. Se admite, de aceea, că testul va duce la rezultate diferite pentru grupuri diferite și pentru același grup în momente diferite, după cum se modifică intuițiile admise în comun.

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

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

Să presupunem, de exemplu, că lista noastră originală include ca teorii posibile ale dreptății utilitarismul clasic și cele două principii ale lui Rawls, dar nu și utilitarismul median. Am putea să respingem utilitarismul clasic pe motiv că e puțin acceptabil, plăcerea trebuie produsă ca scop în sine, fără vreo legătură cu creșterea bunăstării (diferitelor) ființelor umane sau a altor animale: astfel, ar rămâne să alegem cele două principii ale lui Rawls drept cea mai bună teorie disponibilă. Cu toate acestea, dacă ar fi fost pe listă, ar fi fost posibil să

alegem utilitarismul median ca superior celor două principii, căci el nu presupune că orice creștere în cantitatea totală de plăcere este bună. Dar utilitarismul clasic, pe care l-am respins, este probabil mai aproape de utilitarismul median pe care l-am fi ales dacă am fi putut, decât sunt cele două principii pe care le-am ales.

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

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

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

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

B. Contractul

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

Potrivit lui Rawls, contractul este un argument puternic în favoarea principiilor sale, pentru că acesta cuprinde principii filosofice pe care le acceptăm sau le-am accepta dacă am fi reflectat asupra lor. Noi vrem să aflăm care sunt aceste principii, și este posibil să punem problema în felul acesta. Cele două principii alcătuiesc o teorie a a dreptății care este construită pornind de la ipoteza unui contract. Dar, din motivele pe care le-am descris în prima parte a acestui articol, nu e înțelept să considerăm contractul ca premisă sau ca postulat fundamental al acestei teorii. El trebuie conceput ca un fel de punct de mijloc într-un argument mai mare

- care și el e rezultatul unei teorii politice mai profunde care pledează în favoarea celor două principii mai degrabă prin **intermediul** contractului decât **pornind de la acesta**. De aceea, trebuie să încercăm să identificăm caracteristicile unei teorii mai profunde care ar recomanda ca motor al dreptății procedeul contractului mai degrabă decât alte procedee teoretice pe care le menționează Rawls, cum ar fi procedeul spectatorului imparțial¹⁶.

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

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

acel mod, chiar dacă nici un scop al sistemului nu este servit de acea decizie. De exemplu, o teorie poate prevedea că indivizii au datoria de a-l slăvi pe Dumnezeu, chiar dacă ea nu precizează și vreun scop care este servit de cerința ca ei să facă astfel¹⁸.

Cele trei concepte pe care le-am descris funcționează în moduri diferite, dar toate ne permit să justificăm sau să dezaprobăm, cel puțin *pro tanto*, decizii politice particulare. În fiecare caz, justificarea asigurată prin citarea unui scop, unui drept sau unei datorii este completă în principiu - și anume în sensul că, dacă nu există alte considerații opuse, nu este necesar să îi adăugăm nimic pentru a o face efectivă. Dar, deși justificarea este în acest sens completă, nu e necesar ca, în cadrul teoriei, aceasta să fie cea fundamentală. Căci întrebarea de ce însuși acel scop, acel drept sau acea datorie specifică este justificată rămâne deschisă, iar teoria îi poate răspunde apelând la un scop, un drept sau o datorie **mai fundamentală** care este îndeplinită dacă acceptăm că acest scop, drept sau datorie mai puțin fundamental(ă) reprezintă, în cazuri particulare, o justificare completă.

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

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

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

De aceea, putem încerca să facem o primă clasificare a teoriilor politice care le-am putea produce în modelul constructiv, ca teorii de adâncime care ar putea conține un contract ca procedeu intermediar. O astfel de teorie ar putea fi **bazată pe scopuri**, caz în care un anumit scop, cum ar fi creșterea bunăstării generale, ar putea fi considerat ca fundamental, ar putea fi **bazată pe drepturi**, dacă un anumit drept, cum ar fi dreptul tuturor oamenilor la cea mai mare libertate totală posibilă,

va fi considerat ca fundamental; sau ar putea fi **bazată pe datorii**, dacă o anumită datorie, ca de exemplu datoria de a te supune voinței lui Dumnezeu precum în cele Zece Porunci, va fi considerată ca fundamentală. Sunt ușor de găsit exemple de cazuri pure, sau aproape pure, din fiecare din aceste tipuri de teorii. Cum am sugerat deja, utilitarismul este o teorie bazată pe scopuri; imperativul categoric al lui Kant alcătuiește o teorie bazată pe datorii; iar teoria revoluției a lui Tom Paine este bazată pe drepturi.

Probabil că teoriile din interiorul fiecărui astfel de tip au în comun anumite caracteristici foarte generale. Deosebirile dintre aceste tipuri pot fi analizate de exemplu prin compararea atitudinilor lor față de alegerea și conduita individuală. Teoriile bazate pe scopuri sunt interesate de bunăstarea fiecărui individ particular numai în măsura în care aceasta contribuie la producerea unei anumite stări de lucruri considerate bune, indiferent de faptul dacă acel individ alege acea stare de lucruri. Această afirmație este evident adevărat în cazul teoriilor totalitariste bazate pe scopuri ca fascismul, care ia ca fundamentale interesele unei organizații politice; ea este de asemenea adevărată în cazul diferitelor forme de utilitarism, pentru că - deși acestea calculează influența deciziilor politice asupra diferiților indivizi și în acest fel sunt interesate de bunăstarea individuală - ele contopesc atari influențe în însumări totale sau într-o medie a acestora și consideră dezirabilă creșterea acestor însumări sau medii, indiferent ce decid indivizii în această privință. Afirmația este de asemenea adevărată în cazul teoriilor perfecționiste, ca cea a lui Aristotel, care impune indivizilor un ideal de perfecțiune și consideră că scopul politicii este cultivarea acelei perfecțiuni.

Pe de altă parte, teoriile bazate pe drepturi și cele bazate pe datorii plasează individul într-o poziție centrală și consideră că decizia sau conduita lui au o importanță fundamentală. Dar cele două tipuri de teorii pun individul în lumini diferite. Teoriile bazate pe datorii sunt interesate de calitatea morală a actelor lui, pentru că presupun că nu este moral ca un individ să nu satisfacă anumite standarde de comportament. Kant credea că este rău să spui minciuni, indiferent cât de folositoare ar fi consecințele lor, nu pentru că această practică promovează vreun scop, ci pur și simplu pentru că este greșit din punct de vedere moral. În opoziție cu acestea, teoriile bazate pe drepturi sunt interesate de caracterul independent al acțiunilor individuale, mai degrabă decât de conformitatea lor cu anumite standarde. Ele au ca punct de plecare valoarea gândirii și alegerii individuale și le protejează. Ambele feluri de

teorii folosesc ideea de reguli morale, a unor coduri de conduită, care în fiecare caz trebuie să fie urmate fără a lua în considerație propriul interes. Teoriile bazate pe datorii tratează astfel de coduri de conduită ca esență a individului, fie că-i este dată de societate, fie că și-o dă el însuși. Omul pe care îl au în vedere trebuie să se conformeze unui astfel de cod, sau, dacă nu se conformează, trebuie să fie pedepsit ori privat de anumite drepturi civile. Teoriile bazate pe drepturi tratează însă codurile de conduită ca instrumente, poate necesare pentru protejarea drepturilor celorlalți, dar care în sine nu au o valoare intrinsecă. Omul pe care-l au în vedere e cel ce beneficiază de faptul că și ceilalți se supun acelor coduri, nu cel care duce o viață virtuoasă pentru că el însuși li se supune.

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

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

Ca sociologie a ideologiei, toate acestea sunt, bineînțeles, superficiale și triviale. Eu vreau doar să sugerez că aceste trăsături diferite ale teoriilor politice sunt importante dincolo de detaliile care ar putea distinge între ele teoriile care au aceleași trăsături. Acesta este

motivul pentru care este atât de important că contractul social este o trăsătură a metodologiei lui Rawls. El semnalează că teoria sa de adâncime este o teorie bazată pe drepturi, mai degrabă decât de una bazată pe scopuri sau pe datorii.

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

Acest fel de a vedea lucrurile nu-și poate găsi însă loc în, să zicem, o teorie bazată doar pe scopuri. Nu vreau să spun că părțile unui contract social nu ar putea să stabilească un scop social particular și să facă pe viitor din acel scop testul caracterului drept sau nu al deciziilor politice. Vreau să spun că nici o teorie bazată pe scopuri nu ar putea să facă din contract metoda potrivită pentru a decide în chip hotărâtor în privința unui principiu al dreptății: cu alte cuvinte, teoria de adâncime pe care încercăm să o găsim nu poate fi ea însăși bazată pe scopuri.

Motivul este evident. Să presupunem că în cadrul unei teorii politice un anumit scop precumpănitor - să zicem cel de a crește bunăstarea medie într-o comunitate sau cel de a crește puterea și autoritatea statului sau cel de a crea o utopie conformă unei concepții particulare despre bine - este luat ca fundamental. Dacă un atare scop este fundamental, atunci el permite o distribuție a resurselor, drepturilor, beneficiilor și sarcinilor în interiorul comunității care îl va promova cel mai bine, dar va respinge oricare altă distribuție. Însă procedeul contractului, care presupune că fiecare individ își urmărește propriul interes și care acordă fiecăruia un drept de veto în decizia colectivă, solicită un test foarte diferit pentru determinarea distribuției optime. Procedeul este astfel elaborat încât -

date fiind cunoștințele pe care fiecare individ le are în interpretarea specificată a contractului - să producă acea distribuție pe care el o consideră ca răspunzând în cea mai mare măsură intereselor sale sau cel puțin o distribuție care lui îi apare că se apropie pe cât posibil de acea distribuție. De aceea, contractul oferă un test al distribuției optime foarte diferit de cel pe care l-ar dicta o aplicare directă a scopului fundamental. Nu avem de ce să presupunem că un sistem de drepturi de veto individuale va produce o soluție bună la o problemă în care nu se ține cont de echitatea unei distribuții, luate ca altceva decât contribuția acelei distribuții la realizarea unui scop general.

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

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

concepția despre dreptate pe care o dezvoltă Rawls în interiorul acesteia.

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

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

E adevărat că dacă un contract ar fi o trăsătură a unei teorii de adâncime bazate pe datorii, s-ar putea alege o interpretare a contractului care să facă să dispară conflictul aparent dintre interes și datorie. De exemplu, s-ar putea ca în situația contractuală toate părțile să accepte ideea de care tocmai vorbeam, că interesul lor constă în stabilirea și îndeplinirea propriei datorii. În acest caz, contractul ar produce principii care ar da seamă în mod fidel de datoriile lor (cel puțin dacă adăugăm supoziția că, din anumite motive, părțile au competența de a determina care sunt datoriile lor). Dar atunci, încă o dată, contractul devine superfluu: am urcat dealul și apoi l-am coborât la loc. Ar fi fost mai bine dacă pur și simplu am fi dedus principiile dreptății din datoriile luate ca fundamentale în teoria de adâncime.

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

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

Dar, cel puțin în modelul constructiv, supoziția drepturilor naturale nu are astfel de ambiții metafizice. Ei îi este suficientă ipoteza că cel mai bun program politic, în sensul acestui model, este cel potrivit căruia protejarea anumitor alegeri individuale este fundamentală și nu poate fi subordonată la modul propriu vreunui scop, datorie sau combinație între acestea. Aceste supoziții nu solicită o ontologie mai dubioasă sau mai controversată decât cea a unei alegeri diferite a conceptelor fundamentale și, în particular, nu mai mult decât cea solicitată de ipoteza unui scop

fundamental, care stă la baza diferitelor teorii utilitariste cunoscute. Nu trebuie să deranjeze faptul că o teorie de adâncime de tip rawlsian tratează aceste drepturi ca naturale, mai degrabă decât ca juridice sau convenționale. Evident orice teorie bazată pe drepturi trebuie să presupună că există drepturi care nu sunt pur și simplu produsul unei legislații deliberat elaborate sau al unei tradiții explicite, ci sunt temeuri independente pentru evaluarea legislației și tradiției. În modelul constructiv supoziția că drepturile sunt în acest sens naturale este pur și simplu o supoziție care trebuie făcută și studiată pentru puterea ei de a unifica și explica convingerile noastre politice, o decizie programatică de bază care trebuie supusă testului coerenței și experienței.

C. Poziția originară

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

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

Această configurare a lipsei de cunoștințe care o face potrivită caracterului limitat al drepturilor politice poate fi realizată în cel mai eficient mod prin restrângerea scopurilor individuale pe care părțile unui

contract știu că dorește să le urmărească. Dacă luăm, de exemplu, teoria de adâncime a lui Hobbes pentru a susține ideea că oamenii au un drept natural fundamental la viață și deci este greșit din punct de vedere moral să li se ia viețile, chiar dacă scopurile sociale urmărite sunt altminteri îndreptățite, atunci am putea să ne așteptăm ca situația contractuală să fie de tipul celei pe care o descrie el. Folosind terminologia lui Rawls, vom putea spune că pentru bărbații și femeile lui Hobbes apărarea vieții este ordonată lexical deasupra tuturor celorlalte scopuri individuale; aceeași situație ar apărea dacă acei bărbați și acele femei pur și simplu nu și-ar cunoște nici un alt scop și dacă nu ar putea să facă supoziții asupra șanselor lor de a avea un anumit scop sau o anumită colecție de scopuri.

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

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

Deci dreptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls trebuie să fie un drept abstract, adică nu un drept la vreun scop individual particular. Printre conceptele familiare din teoria politică există doi candidați la acest rol. Primul este dreptul la libertate; ideea că întreaga concepție a lui Rawls este bazată pe supoziția unui drept natural fundamental la libertate poate părea multor critici atât plauzibilă cât și încurajatoare - plauzibilă pentru că cele două principii care compun

teoria sa a dreptății dau libertății un loc important și hotărâtor, și încurajatoare pentru că argumentarea prin care se încearcă să se justifice plasarea ei pe acel loc pare satisfăcătoare²⁵.

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

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

Cel de-a doilea concept familiar din teoria politică este și mai abstract decât libertatea. Este vorba de egalitate - și, într-un fel, bărbații și femeile lui Rawls au o singură alegere: să o protejeze. Starea de ignoranță din poziția originară este astfel configurată încât interesul antecedent al fiecăruia să ducă, așa cum am spus, la o aceeași soluție. Dreptul fiecăruia om de a fi tratat egal, indiferent de personalitatea, firea sau gusturile sale este impus prin faptul că nimeni nu-și poate asigura o

situație mai bună în virtutea faptului de a fi diferit în oricare din aceste aspecte. În alte situații contractuale, în care ignoranța este mai puțin completă, indivizii care au același scop pot avea totuși interese antecedente diferite. De exemplu, chiar dacă doi oameni prețuiesc viața mai presus de orice, s-ar putea ca interesul precedent al celui mai slab să-l facă să prefere un monopol statal bazat pe forță posibilității răzbunărilor personale; or, interesul precedent al celui mai puternic ar putea să nu-l ducă la aceleași preferințe. Chiar dacă doi oameni prețuiesc participarea la viața politică mai presus de orice, cunoașterea faptului că punctele de vedere ale unuia vor fi probabil mai neortodoxe sau mai nepopulare decât ale celuilalt sugerează faptul că interesul lui precedent îl va face să prefere aranjamente diferite de cele preferate de al doilea, însă în poziția originară nu poate fi făcută nici o astfel de discriminare.

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

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

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

Dar fundamental este al doilea tip de egalitate”²⁸.....

Iată cum putem descrie dreptul la egalitatea de al doilea tip, despre care Rawls spune că este fundamentală. Vom spune că indivizii au dreptul să li se acorde o importanță și un respect egale; acest drept trebuie să fie reflectat în felul în care sunt proiectate și administrate instituțiile politice care-i guvernează. Dreptul acesta este extrem de abstract. De exemplu, s-ar putea argumenta că el este îndeplinit în cadrul

acelor aranjamente politice în care șansele egale la ocuparea diferitelor posturi și poziții sunt asigurate pe baza meritelor. Altcineva ar putea argumenta, dimpotrivă, că acest drept este îndeplinit doar de un sistem care garantează egalitate absolută de venit și statut social, indiferent de merite. Altcineva ar putea înainta argumentul că importanța și respectul egale sunt asigurate de orice sistem care crește bunăstarea medie a tuturor cetățenilor (măsurând bunăstarea fiecăruia cu aceeași unitate). În numele acestei egalități fundamentale, un al patrulea ar putea argumenta în favoarea priorității libertății și a celorlalte inegalități evidente, solicitate de cele două principii ale lui Rawls.

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

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

Dacă cele de mai sus sunt corecte, atunci Rawls nu trebuie să folosească poziția originară pentru a justifica acest drept în același fel în care o folosește de exemplu pentru a justifica drepturile la libertățile fundamentale întrucupate în primul principiu. Textul confirmă că el nici nu face așa. Este adevărat că o dată el spune că egalitatea în privința respectului este "definită" de primul principiu al dreptății²⁹. Dar el nu vrea să spună - și oricum nu aduce argumente în acest sens - că părțile aleg să fie în mod egal respectate pentru a promova vreun drept sau scop

mai fundamental. Dimpotrivă, în abordarea lui, dreptul la respect egal nu este un produs al contractului, ci o condiție de admitere în poziția originară. Acest drept, spune el, este "datorat ființelor umane ca persoane morale" și decurge din personalitatea morală, care face ca oamenii să fie deosebiți de animale. Toți oamenii capabili de dreptate îl posedă și numai astfel de oameni pot fi părți în contract³⁰. De aceea, acest drept nu apare din contract, ci - așa cum trebuie să se întâmple cu un drept fundamental - este presupus în chiar proiectarea lui.

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

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

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

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

Una din critici mi-a fost formulată de mulți colegi și studenți, în special avocați. Potrivit lor, instituțiile și aranjamentele politice particulare pe care Rawls spune că oamenii din poziția originară le-ar alege sunt pur și simplu forme idealizate ale celor care sunt dominante în Statele Unite. Cu alte cuvinte, ele sunt instituțiile democrației constituționale liberale. De aici criticii trag concluzia că supozițiile fundamentale ale teoriei lui Rawls sunt neapărat supozițiile liberalismului clasic - oricum ar fi ele definite - și că poziția originară.

care pare să pună teoria în mișcare, trebuie să fie într-un fel întruchiparea acestor supoziții. De aceea, ei consideră că teoria dreptății ca echitate în întregul său este o raționalizare deosebit de subtilă a *status quo*-lui politic și că ea poate fi ignorată fără probleme de cei ce vor să realizeze o critică mai radicală a tradiției liberale.

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

Note

1. John Rawls, *O teorie a dreptății*, 1972
2. pp. 48 ff.
3. pp. 21-2.
4. p. 587.
5. p. 51.
6. Vezi Feinberg, "Justice, Fairness and Rationality" 81 *Yale L. J.* 1004, 1018-2(1972).
7. Mă refer la faimosul argument al lui Brandeis și Warren. Vezi Brandeis & Warren, "The Right to Privacy", 4, *Harv. L. Rev.* 193(1980) care este un argument paradigmatic în modelul constructiv.
8. Faimoasa dezbateră între profesorul Wechsler, "Toward Neutral Principles in Constitutional Law", 73 *Harv L. Rev.* 1 (1959), și criticii săi poate fi clasificată de această distincție. Wechsler propune un model constructiv pentru adjudecarea constituțională. În timp ce aceia favorabili unei abordări mai empirice sau intuitive a dreptului constituțional urmează modelul natural
9. Vezi de ex. Hare "Rawls' Theory of Justice I", 23 *Philosophical*

- Quarterly* 144(1977).
10. Rawls atrage atenția asupra distincției la p. 49.
 11. W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" în *From a Logical Point of View* (2d ed. rev. 1964).
 12. p. 48.
 13. p. 581.
 14. p. 580-1.
 15. Capitolul 30.
 16. p. 144 ff.
 17. Rawls definește acești termeni la pp. 24-5 și 30.
 18. Nu consider că respectarea drepturilor sau îndeplinirea datorităilor este un scop. În acest sens, precum și în alte sensuri evident, folosirea dată de mine termenilor pe care-i definesc este mai îngustă decât o permite limbajul obișnuit.
 19. Dar o teorie "intuiționistă", în sensul în care Rawls folosește termenul, nu are nevoie să facă acest lucru. Vezi p. 34.
 20. Vezi Capitolul 10.
 21. John Mackie a prezentat o formă puternică a acestui argument într-un seminar la Oxford la sfârșitul anului 1972. Vezi p. 175.
 22. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* 489 ff. (a 7-a ed. 1907).
 23. Capitolul 19.
 24. *Griswold v. Connecticut*, 381 W. S. /S. W. 479, 507 (1964) (opinii nemajoritare).
 25. Vezi Hart "Rawls on Liberty and Its Priority", 40 *W. Chi. L. Rev.* 534(1973).
 26. Cf. Definiției date de Rawls libertății la p. 202.
 27. p. 61.
 28. p. 511.
 29. Idem.
 30. Capitolul 77.
 31. p. 509.

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 întâietatea dreptății. Rezultatul este dreptatea ca echitate: ea articulează aceste opinii și sprijină tendința lor generală (586).

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

ÎNȚĂIETATEA DREPTĂȚII ȘI PRIORITATEA EULUI

Înțătietatea 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

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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 împărțit 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 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 temeiuri 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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, temeiurile 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 temeiuri 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"

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 implicită 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 attribute nediferențiate ale unei situații amorfe, 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 attributele mele, că întotdeauna trebuie să existe niște attribute pe care mai degrabă le **am**, decât că eu sunt acele attribute. 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 destrupat. Și 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.

Putem vedea acum, cel puțin în mare, cum se îmbină părțile argumentului, felul în care sunt legate întăietatea 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 dinăuntrul "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 [aflate 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

moral corect, pe care le-am discutat mai sus, putem considera că presupuzițiile 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 contingență 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 contingențelor și accidentelor din realitate (575).

Legătura dintre înțietatea 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 înțietatea 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 destrupat 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 destrupat. 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

morale și unitatea eului sau unitatea sintetică a apercepției 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 alternativă 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 supoziția vălului 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 contingența împrejurărilor naturale și sociale, de a se elimina toate considerațiile socotite irelevante dintr-un punct de vedere moral. Vălul 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 vălului 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 felurile 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 originală 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 supoziții 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 felurile și obiectivele compatibile cu o libertate egală pentru toți ceilalți.

Plecând de la poziția originală, 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 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,

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 arbitrar 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 ventabilă de vrese 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 omeneste, 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 contingență 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

"ambianța" discutabilă din punct de vedere metafizic a teoriei lui Kant? Mai precis, poate poziția originară 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 originară 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 electiv 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 empiristă 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 aceloră în care condițiile sunt astfel încât cea mai presantă prioritate socială este rezolvarea susținerii 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 predomină astăzi cu o asemenea intensitate încât dreptatea a devenit, pentru aceste societăți, cea dintâi virtute. Dar dacă Rawls socotește că întâietatea 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 predomină 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 că 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. Însușirile 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 suficiență 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 corelat.

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 dispare, 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 bunătațe, primesc o parte care este egală sau mai mare decât partea pe care sunt îndepțăiți 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 dinainte 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 durității 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 știu 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, a acționa 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 cheltuială 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 ȘI 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 vrerilor 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 presuposiție 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 provocării avantajului reciproc presupune o pluralitate antecedentă. Cooperarea este, prin însăși natura sa, între agenți - iar pluralitatea lor trebuie deci să preexiste identității de interese

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

obținute în cadrul asocierii cooperative.

Ideea 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 ȘI 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 "destrupat".

Soluția lui Rawls, implicită în felul în care construiește poziția originară, 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 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, **așa 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

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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 antecedent, 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 individuație 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 individuației antecedente 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 aceastei 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 primejdioasei 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 diferită².

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 eu 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 atenuează - 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 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, depozitarea poate fi înțeleasă ca un tip de pierdere a unor capacități. Când dispăre 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 acționa 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 depozitarea și le putem distinge prin felul în care

ajută la repunerea în drepturi a simțului autocontrolului.

Primul tip de deposedere 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, ținute 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 lui³.

Cel de-al doilea tip de deposedere 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 depozitare.

Acolo unde eul își pierde unele capacități pentru că este detașat de scopurile sale, depozitarea 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 volitiv 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, depozitarea 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 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, nereflectiv, de către principiul individuației antecedente. Limitele sinelui sunt fixe, iar înălăuntrul 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 individualizat 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 guverna 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 aş 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 individuat 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 individualat antecedent, 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 mele¹ asupra bunurilor (Rawls 1980: 544-5).

Dar un eu atât de independent ca acesta exclude orice concepție asupra bunurilor (sau asupra a ceea nu constituie un bun) care antrenează o posesiune în sens constitutiv. El exclude posibilitatea oricărei înclinății (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. Și 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 antecedent individualat.

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 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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 "blocată", 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 dinăuntrul unui subiect (empiric, antecedent individual) 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 liberi să își maximizeze binele, fără a ține cont de principiul corectitudinii morale⁵. 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, înăuntrul 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 fel 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 țărilor - 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 originală 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

DREPTATEA ȘI SUBIECTUL MORAL

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

1. 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).
2. Dator ez acest exemplu lui Allen Grossman.
3. 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".
4. 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).
5. Atunci când discută raționalitatea deliberativă, Rawls se oprește exact în momentul în care ar fi trebuit să recunoască o dimensiune intra-subiectivă 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 dănuie 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).

DREPTATE ȘI VIRTUTE

Alasdair MacIntyre

1. Natura virtuților

S-ar putea susține că [...] avem prea multe concepții variate și incompatibile asupra virtuții pentru ca să existe vreo unitate în ce privește acest concept sau istoria lui. Homer, Sofocle, Aristotel, *Noul Testament*, gânditorii medievali diferă între ei din prea multe puncte de vedere. Ei ne oferă liste de virtuți diverse și incompatibile; ne oferă o ordine ierarhică diferită a variatelor virtuți, din punctul de vedere al importanței lor, și prezintă teorii diferite și incompatibile ale virtuții. Dacă i-am lua în considerare pe scriitorii occidentali moderni care s-au ocupat de virtuți, lista diferențelor și a incompatibilităților s-ar lărgi încă și mai mult; iar dacă ne-am extinde căutările și în spațiul japonez, să zicem, sau al culturilor amerindiene, diferențele s-ar mări și mai mult. Ar fi mult prea simplu să concludem că există un număr de concepții rivale și alternative privitoare la virtuți, dar că, până și în cadrul tradiției pe care am descris-o, nu există un unic nucleu al tuturor concepțiilor existente.

Argumentul favorabil unei astfel de concluzii nu ar putea fi construit mai bine decât pornind de la considerarea listelor de elemente foarte diferite pe care diferiți autori din diferite timpuri și locuri le-au inclus în cataloagele lor de virtuți. [...] Voi reaminti unele dintre trăsăturile lor esențiale și apoi voi introduce, pentru a-mi continua această analiză comparativă, cataloagele a doi scriitori occidentali moderni: Benjamin Franklin și Jane Austen.

Primul exemplu este cel al lui Homer. Este clar că cel puțin unele dintre elementele existente într-o listă homerică de **aretai** nu vor fi deloc socotite de majoritatea celor de astăzi drept virtuți, puterea fizică fiind exemplul cel mai la îndemână. La aceasta s-ar putea replica, probabil, că nu trebuie să traducem cuvântul **aretē** din opera lui Homer prin termenul nostru "virtute", ci prin cuvântul "exelență", și probabil că dacă l-am traduce astfel diferența aparent surprinzătoare dintre Homer și noi ar părea, la prima vedere, eliminată. Pentru că am putea accepta absolut firesc faptul că puterea fizică înseamnă posedarea unei excelențe. Dar de fapt nu am fi eliminat această diferență, ci pur și simplu am fi transpus-o într-un alt plan. Fiindcă am părea acum să afirmăm că conceptul homeric de **aretē** este un lucru, iar conceptul nostru de virtute este cu totul altul, de vreme ce o calitate

particulară poate fi o excelență din punctul de vedere al lui Homer, dar nu o virtute din punctul nostru de vedere și *vice versa*.

Dar, bineînțeles, nu este vorba doar de faptul că lista de virtuți a lui Homer diferă numai de a noastră, ea se distinge în mod considerabil și de cea a lui Aristotel. Iar cea a lui Aristotel cu siguranță că diferă de a noastră. În primul rând că unele cuvinte din limba greacă care desemnează virtuți nu sunt ușor de tradus în limba română sau, mai degrabă, din limba greacă. Pe de altă parte, luați aminte la importanța prieteniei ca virtute pe lista lui Aristotel - cât de diferit este locul ei de cel ocupat în listele noastre! Sau locul pe care îl ocupă **phronesis** - cât de diferit este locul ei de cel ocupat în lista lui Homer și în cea a noastră! Aristotel aduce gândirii tipul de tribut pe care Homer îl aduce trupului. Dar nu este vorba numai de faptul că diferența dintre Aristotel și Homer constă în incluziunea unor elemente și omiterea altora în cataloagele lor. Aceasta constă totodată și în modul în care acele cataloage suntordonate, în maniera în care elementele sunt ierarhizate: care sunt relativ centrale pentru excelența umană și care sunt marginale acestuia.

În plus, raportul virtuților cu ordinea socială se schimbă. Pentru Homer, paradigma excelenței umane este războinicul; pentru Aristotel, este nobilul atenian. Într-adevăr, potrivit lui Aristotel anumite virtuți sunt accesibile numai celor foarte bogați, care se bucură de un statut social superior; există virtuți care nu sunt accesibile celui sărac, chiar dacă este un om liber. Iar acele virtuți sunt, după Aristotel, centrale vieții umane; noblețea - accentuez, orice traducere a cuvântului **megaloopsuchia** nu este satisfăcătoare - și mărinimia nu sunt doar virtuți oarecare, ci unele care ocupă un loc important în cadrul schemei aristotelice.

Totodată nu putem să nu remarcăm fără întârziere că cel mai izbitor contrast față de catalogul aristotelic nu este legat nici de cel al lui Homer, nici de al nostru, ci de cel al *Noului Testament*. Pentru că *Noul Testament* nu numai că elogiază virtuți despre care Aristotel nu știe nimic - credința, speranța, dragostea - și nu se referă deloc la virtuți precum **phronesis**, cruciale din perspectivă aristotelică, dar evidențiază cel puțin o virtute pe care Aristotel pare să o socotească drept unul dintre vicii în raport cu noblețea), și anume umilința. De altfel, de vreme ce *Noul Testament* arată chiar limpede că cei bogați sunt destinați caznelor iadului, este clar că virtuțile esențiale nu le pot fi accesibile; căci acestea **sunt** accesibile sclavilor. Iar *Noul Testament* diferă desigur atât de Homer cât și de Aristotel, nu numai în ce privește elementele incluse în catalogul său dar, încă o dată, în privința ordinii ierarhice a virtuților.

Să comparăm cele trei liste de virtuți analizate până acum: cea homerică, cea aristotelică și cea a *Noului Testament*, cu două liste mult mai târzii: una care poate fi alcătuită pe baza romanelor lui Jane Austen și cealaltă, pe care Benjamin Franklin a elaborat-o pentru sine. Două trăsături se remarcă în lista lui Jane Austen. Prima este importanța pe care o dă virtuții numite de ea "fidelitate" [...] Într-un fel, fidelitatea joacă la Jane Austen un rol analog cu cel jucat de *phronesis* la Aristotel; este o virtute a cărei posedare constituie o condiție preliminară pentru posedarea altor virtuți. Cea de-a doua este faptul că ceea ce Aristotel tratează drept virtutea de a te face plăcut (o virtute despre care spune că nu are nume), ea o tratează doar ca pe simulacru unei virtuți adevărate - aceasta fiind ceea ce ea numește amabilitate. Căci, în concepția lui Aristotel, omul care practică virtutea de a se face plăcut o face din motive de onoare și conveniențe; în timp ce Jane Austen a crezut că este posibil și chiar necesar pentru posesorul acelei virtuți să aibă o anumită afecțiune reală pentru oameni, așa cum sunt ei. (Contează aici faptul că Jane Austen este creștină). Să ne amintim că însuși Aristotel tratase curajul militar ca pe un simulacru al curajului adevărat. Astfel descoperim aici încă un alt tip de dezacord între cei doi: anume, acela privitor la care calități umane sunt virtuți reale și care sunt doar simulacre de virtuți.

În lista lui Benjamin Franklin găsim aproape toate tipurile de diferențe aflate în cel puțin unul din cataloagele pe care le-am studiat, și încă una în plus. Franklin include virtuți care sunt inedite pentru analiza noastră, cum ar fi calitatea de a fi ordonat, reticența și hărnicia; e limpede că el socotește că efortul în sine de a câștiga ceva este parte a unei virtuți, în vreme ce majoritatea grecilor antici considerau că acesta este un viciu, denumit *pleonexia*; el tratează ca majore unele virtuți care în epocile anterioare au fost considerate minore; dar, de asemenea, el redefineste anumite virtuți obișnuite. În lista de treisprezece virtuți, pe care Franklin a alcătuit-o ca parte a sistemului său personal de morală, el lămurește fiecare virtute cerând o obediență maximă față de ceea ce reprezintă aceasta. În cazul castității, maxima obediență constă în cerința "să ai relații sexuale rareori, doar pentru sănătate sau pentru natalitate; niciodată din plictiseală, slăbiciune sau pentru a afecta fie propria pace sufletească și reputație, fie pe ale altuia." Este limpede că nu aceasta înțelegeau scriitorii mai vechi prin "castitate".

Am strâns un număr uluitor de deosebiri și incompatibilități între diferitele concepții despre virtuți [...] Acum devine imperioasă întrebarea: Dacă scriitorii diferiți, din epoci și spații geografice diferite,

DREPTATE ȘI VIRTUTE

dar toți aparținând culturii occidentale, includ în listele lor colecții și tipuri de elemente atât de diferite, pe ce bază putem noi să presupunem că ei aspiră într-adevăr să elaboreze liste de elemente de același gen, că există vreun concept care să le fie comun? Considerații de un al doilea gen sporesc probabilitatea unui răspuns negativ la această întrebare. Nu este numai faptul că acești cinci scriitori elaborează liste diferite și genuri diferite de elemente; mai este și faptul că fiecare din aceste liste este expresia unei teorii specifice, referitoare la ce este o virtute.

În poemele homerice virtutea este o calitate a cărei manifestare oferă celui care o posedă puterea de a acționa exact cum cere rolul său social, bine definit. Rolul social fundamental este cel al regelui războinic, iar faptul că Homer înșiruie acele virtuți și nu altele devine explicabil din clipa în care ne dăm seama că virtuțile esențiale trebuie să fie așadar cele care îi dau unui om puterea să exceleze în bătălii și la jocurile olimpice. Rezultă că nu putem identifica virtuțile homerice până când nu am detectat în primul rând rolurile sociale principale din societatea homerică și condițiile necesare fiecăruia dintre ele. Ideea de **ceea ce trebuie să facă cel care joacă rolul cutare** are prioritate asupra conceptului de virtute; acesta din urmă are valabilitate numai prin intermediul celui dintâi.

Din perspectiva lui Aristotel, chestiunile se pun cu totul altfel. Chiar dacă anumite virtuți sunt accesibile numai unor tipuri de oameni, virtuțile nu aparțin oamenilor în măsura în care aceștia îndeplinesc anumite roluri sociale, ci omului în sine. Ceea ce determină care calități umane sunt virtuți este *telos*-ul omului ca specie. Trebuie să ne amintim, totuși, că deși Aristotel tratează dobândirea și exersarea virtuților ca mijloace în vederea realizării unei finalități, raportul dintre mijloace și această finalitate are un caracter intern și nu extern. Înțeleg prin mijloace interne unui anumit scop faptul că acesta din urmă nu poate fi caracterizat în mod adecvat independent de caracterizarea acelor mijloace. Astfel, din punct de vedere aristotelic, o viață bună pentru om se definește prin virtuți și prin *telos*. Exercițarea virtuților este ea însăși o componentă crucială a unei vieți bune pentru om. Această distincție între mijloace interne și mijloace externe unui anumit scop nu este trasată explicit de Aristotel în *Etica Nicomahică*, dar constituie o distincție esențială, care trebuie trasată dacă dorim să înțelegem punctul de vedere aristotelic. Distincția apare explicit la Sfântul Tomma d'Aquino atunci când apără definiția augustiniană a virtuții; și este clar că d'Aquino a trasat-o cu intenția de a susține un punct de vedere aristotelic.

Concepția despre virtuți consacrată de *Noul Testament*, chiar dacă diferă în conținut de cea aristotelică (căci Aristotel cu siguranță nu l-ar fi admirat pe Iisus Hristos, iar Sfântul Pavel l-ar fi îngrozit) are aceeași structură logică și conceptuală ca și teoria lui Aristotel. O virtute este, la fel ca și la Aristotel, o calitate a cărei exercitare duce la realizarea **telos**-ului uman. Binele pentru om este, bineînțeles, supranatural, nu numai natural; dar supranaturalul răscumpără și completează naturalul. De altfel, raportul dintre virtuți ca mijloace și scopul care este încorporarea naturii umane în împărăția cerurilor a noului mileniu este intern și nu extern, la fel ca la Aristotel. Cu siguranță că acest paralelism îi permite lui d'Aquino să realizeze o sinteză între Aristotel și *Noul Testament*. O trăsătură esențială a acestui paralelism este modul în care conceptul unei **vieți bune pentru om** are prioritate asupra celui de virtute, în același fel în care, din perspectivă homerică, conceptul de rol social avea prioritate. Încă o dată, modul în care este aplicat primul concept determină cum anume va fi aplicat ultimul. În ambele cazuri conceptul de virtute este un concept derivat.

Obiectivul teoriei lui Jane Austen asupra virtuților este de un alt gen. C.S. Lewis a evidențiat pe drept cuvânt cât de profund creștină este viziunea ei morală, iar Gilbert Ryle a specificat la fel de judicios influența exercitată asupra ei de Shaftesbury și Aristotel. De fapt, concepția ei îmbină și elemente homerice, de vreme ce ea se apleacă asupra rolurilor sociale așa cum nu o fac nici autorii *Noului Testament*, nici Aristotel. Astfel, ea are o importanță pentru faptul că descoperă posibilitatea combinării unor teorii asupra virtuților care la prima vedere par incompatibile. Dar, pentru moment, orice încercare de a evalua însemnătatea sintezei realizate de Jane Austen trebuie amânată. În schimb trebuie să observăm stilul cu totul diferit de teorie articulat în concepția lui Benjamin Franklin asupra virtuților.

Punctul de vedere al lui Franklin, ca și cel al lui Aristotel, are un caracter teleologic; dar, spre deosebire de al lui Aristotel, el are și un caracter utilitarist. În opinia lui Franklin, exprimată în *Autobiografia sa*, virtuțile sunt mijloace în vederea unui scop; dar el concepe raportul dintre scop și mijloace într-un chip mai degrabă extern decât intern. Finalitatea a căreia îi slujește cultivarea virtuților este fericirea. Dar aceasta este înțeleasă ca dobândirea succesului, a prosperității în Philadelphia și, în ultimă instanță, în paradis. Virtuțile trebuie să fie folositoare, iar Franklin accentuează în permanență asupra utilității, ca un criteriu pentru cazurile individuale: "Nu cheltui nimic decât pentru binele altora sau al tău; cu alte cuvinte, nu risipi nimic", "Nu vorbi decât

DREPTATE ȘI VIRTUTE

dacă poți s-o faci în beneficiul altora sau al tău. Evită conversația neserioasă" și, după cum deja am văzut, "să ai relații sexuale rareori, doar pentru sănătate sau pentru natalitate..." Când Franklin se afla la Paris îl înspăimânta arhitectura pariziană: " Marmura, porțelanul și poleiala sunt irosite fără rost."

Astfel avem de comparat cel puțin trei concepții diferite despre virtute: o virtute este o calitate care dă posibilitatea unei persoane individuale să-și ducă la îndeplinire rolul său social (Homer); o virtute este o calitate ce dă puterea unei persoane individuale să se apropie de realizarea **telos**-ului specific uman, fie natural fie supranatural (Aristotel, *Noul Testament*, d'Aquino); o virtute este o calitate care este utilă în realizarea succesului pământesc și ceresc (Franklin). Oare vom considera toate acestea drept trei teorii rivale referitoare la același lucru? Sau sunt ele concepții despre trei lucruri diferite? Probabil că structurile morale din Grecia arhaică, din Grecia secolului al IV-lea și cele din Pennsylvania secolului al XVIII-lea sunt atât de diferite una de cealaltă încât ar trebui să le tratăm ca întruchipând concepte diferite, a căror diferență ne este inițial ascunsă de moștenirea istorică a unui vocabular ce ne înșală prin intermediul asemănării lingvistice care încă mai persistă, după ce identitatea și similaritatea conceptuală s-au destrămat de multă vreme. Întrebarea noastră inițială revine cu o forță **îndoită**.

Deși am stăruit asupra cazului **prima facie** pentru a arăta că diferențele și incompatibilitățile dintre diferitele concepții sugerează cel puțin că nu există o concepție unică, centrală, un nucleu teoretic cu privire la virtuți, pentru care s-ar putea pretinde o recunoaștere universală, trebuie de asemenea să evidențiez că fiecare din cele cinci concepții morale au avut tocmai o asemenea pretenție. Într-adevăr, tocmai această trăsătură a teoriilor amintite le face să aibă mai mult decât o importanță sociologică sau de arhivă. Fiecare dintre aceste filosofii pretinde o hegemonie nu numai teoretică, dar și instituțională. Pentru Odiseu ciclopul sunt condamnați pentru că le lipsesc agricultura, **agora** și **themis**. Pentru Aristotel, barbarii sunt condamnați pentru că le lipsește **polis**-ul și astfel sunt incapabili de politică. Pentru creștinii *Noului Testament* nu există salvare în afara bisericii apostolice. Iar Benjamin Franklin a considerat că virtuțile sunt mai acasă în societatea din Philadelphia decât în cea pariziană; pentru Jane Austen, piatra de încercare a virtuților este un anumit tip de mariaj și un anumit tip de ofițer de marină (cu alte cuvinte, un anume tip de ofițer **englez** de marină).

Întrebarea poate fi pusă de-acum în mod direct: suntem sau nu capabili să desprindem din aceste susțineri rivale și variate un concept

central, unitar de virtute în jurul căruia să construim o teorie mai tare decât oricare alta de până acum? Voi argumenta că putem realmente să descoperim un asemenea concept central și că acesta va asigura unitatea conceptuală tradiției discutate. El ne oferă realmente posibilitatea să distingem într-un mod clar acele credințe despre virtuți care aparțin cu adevărat tradiției, de acelea care nu au vreo legătură cu ea. Poate nu în mod surprinzător este vorba de un concept complex, diferitele lui părți rezultând din diferite etape de evoluție ale tradiției. Astfel, într-un anume sens în însuși acest concept este configurată întreaga istorie al cărei produs este.

Una dintre trăsăturile conceptului de virtute care s-a format cu o oarecare claritate din argumentul desfășurat până acum este că întotdeauna acesta necesită pentru aplicarea lui acceptarea unei anumite concepții date anterior asupra unora dintre aspectele vieții sociale și morale, în termenii căreia conceptul trebuie să fie definit și explicat. Astfel, în viziunea homerică conceptul de virtute este secundar în raport cu cel al **rolului social**; în cea a lui Aristotel, el este secundar în raport cu cel al **vieții bune pentru om**, definit ca **telos** al acțiunii umane; în viziunea mult mai târzie a lui Franklin, el este secundar celui de utilitate. Într-un mod similar, ce anume va asigura în viziunea pe care o voi oferi fundalul necesar în care va fi definit conceptul de virtute? Răspunsul la această întrebare va pune într-o lumină mai clară caracterul complex, istoric, stratificat al conceptului central. Căci există cel puțin trei stadii de evoluție logică a acestuia care vor trebui identificate în acest scop, dacă vrem ca teoria centrală a virtuții să fie înțeleasă, iar fiecare din aceste stadii are propriul fundal conceptual. Primul stadiu necesită abordarea fundalului a ceea ce voi numi o practică, al doilea o viziune a ceea ce a am considerat până acum ordinea narativă a unei vieți umane singulare, iar al treilea o viziune [...] asupra a ceea ce constituie o tradiție morală. Fiecare stadiu ulterior îl presupune pe cel anterior lui, dar nu și **vice versa**. Fiecare stadiu anterior este atât modificat cât și reinterpretat în lumina celui succesor; dar, de asemenea, reprezintă pentru cel care-l umează un constituent esențial. Progresul în formarea conceptului este strâns legat de istoria tradiției al cărei nucleu este, cu toate că nu o recapitulează în vreun fel explicit.

În abordarea homerică a virtuților - și, în general, în societățile eroice - exercitarea unei virtuți scoate în evidență calități care sunt necesare pentru a juca un rol social și pentru a etala o capacitate deosebită într-un anumit domeniu de practică socială bine demarcat: a excela înseamnă a excela în război, ca Ahile de exemplu, sau în

întreținerea unei gospodării, precum Penelopa, în a oferi sfat într-o adunare, ca Nestor, în a spune o poveste, așa cum face însuși Homer. Când Aristotel vorbește despre excelență în activitatea umană, uneori, deși nu întotdeauna, el se referă la o practică umană bine definită: a cânta din flaut, războiul, sau geometria. Voi sugera că această noțiune al unui tip particular de practică reprezentând arena pe care sunt scoase în evidență virtuțile și în termenii căreia ele își vor primi definiția lor fundamentală, chiar dacă incompletă, este crucială pentru întregul efort de identificare a conceptului central de virtute. Mă grăbesc să adaug, totuși, două **avertismente**.

Primul constă în a indica faptul că argumentul meu nu va implica în nici un fel că virtuțile sunt exersate **numai** în cursul a ceea ce eu numesc practici. Al doilea constă în a atrage atenția că va trebui să folosesc cuvântul "practică" într-o manieră special definită care nu se acordă pe de-a-ntregul cu uzajul obișnuit de astăzi [...] Ce voi înțelege prin el? Prin "practică" voi înțelege orice formă coerentă și complexă de activitate umană de colaborare, stabilită social, prin care bunurile interne acestei forme de activitate sunt create în cursul eforturilor de realizare a acelor standarde de excelență care îi sunt potrivite și care în parte o definesc, rezultând de aici o extindere sistematică a capacităților umane de a dobândi excelența, ca și a concepțiilor umane implicate privind scopurile și bunurile urmărite. A da cu îndemânare un șut unei mingi de fotbal nu este un exemplu de practică în acest sens; dar jocul de fotbal este; șahul, de asemenea. A pune cărămizile una lângă alta nu este o practică; arhitectura este. A planta napi nu este o practică; agricultura este. La fel și cercetările din fizică, chimie și biologie, de asemenea opera istoricului, pictura și muzica. Crearea și întreținerea în epoca antică și cea medievală a comunităților umane, a gospodăriilor, orașelor, națiunilor, este considerată în general drept o practică în sensul definit aici. Evantaiul practicilor este așadar larg: arte, științe, jocuri, politică în sensul aristotelic al cuvântului, formarea și întreținerea unei familii - toate acestea cad sub conceptul de practică. Dar problema ierarhiei precise a practicilor nu este de primă importanță în acest stadiu. În schimb aș vrea să explic anumiți termeni esențiali întrebunțați în definiția mea, începând cu noțiunea de "bunuri interne" ale unei practici.

Să luăm exemplul unui copil în vârstă de șapte ani, de o inteligență superioară, pe care doresc să-l învăț să joace șah, deși copilul nu are nici o preferință pentru învățarea acestui joc. Copilul este un mare amator de bomboane, dar are puține șanse de a le obține. Atunci îi spun că dacă va juca șah cu mine o dată pe săptămână îi voi da 50 de cenți, prețul

bomboanelor; în plus îi voi spune că întotdeauna voi juca în așa fel încât îi va fi dificil, dar nu imposibil, să câștige și că, dacă va câștiga, va obține încă 50 de cenți. Cu această motivație, copilul va juca și va umări să câștige. Observați, totuși, că atâta timp cât doar bomboanele reprezintă pentru copil un bun motiv pentru a juca șah, copilul va avea toate motivele să trișeze, în măsura în care o poate face cu succes. Dar atunci vom putea spera că va veni o vreme când copilul va descoperi în bunurile specifice șahului, în dobândirea unei anumite aptitudini analitice de un tip extrem de special, a imaginației strategice și a capacității competitive de concentrare a atenției, o nouă motivație, nu numai pentru a câștiga într-o anumită împrejurare particulară, ci pentru a se strădui să exceleze în acele moduri pe care le solicită jocul de șah. Acum, dacă el trișează, nu mă va învinge pe mine, ci pe sine însuși.

Există așadar două genuri de bunuri care pot fi dobândite în cursul jocului de șah. Pe de o parte sunt acele bunuri externe, asociate în mod contingent cu desfășurarea jocului de șah și cu alte practici datorită împrejurărilor sociale: în cazul copilului imaginat de noi, e vorba de bomboane; în cazul real al adulților, e vorba de avantaje precum prestigiul, statutul, banii. Întotdeauna există modalități alternative pentru obținerea unor astfel de bunuri, iar obținerea lor nu depinde niciodată numai de angajarea noastră în vreun gen specific de practică. Pe de altă parte, sunt avantajele interne practicii jocului de șah, care nu pot fi dobândite altfel decât jucând șah sau vreun al joc de același gen. Le numim interne din două motive: primul deoarece, așa cum deja am sugerat, le putem specifica numai în termenii șahului ori ale vreunui alt joc de același gen, ca și prin intermediul exemplurilor extrase din asemenea jocuri (altminteri sărăcia vocabularului necesar pentru a ne referi la astfel de bunuri ne silește să utilizăm subterfugii verbale precum expresia la care tind mereu să apelez: "un anumit gen extrem de special de"); și, al doilea, deoarece ele pot fi identificate și recunoscute numai prin experiența participării la practica respectivă. Cei cărora le lipsește experiența relevantă nu au din această cauză competența de a judeca aceste bunuri interne.

Acest lucru este în mod clar valabil pentru toate exemplele majore de practică. Să analizăm de exemplu - chiar dacă într-un mod sumar și inadecvat - practica portretisticii, așa cum s-a dezvoltat ea în Europa Occidentală din Evul Mediu târziu până în secolul al XVIII-lea. Portretistul de succes este capabil să obțină multe bunuri externe portretisticii, în sensul pe care tocmai l-am definit, și anume: faimă, bogăție, statut social, ba chiar, din când în când, o oarecare putere și

DREPTATE ȘI VIRTUTE

influență la curțile regale. Dar aceste bunuri externe nu trebuie confundate cu cele interne practicii. Bunurile interne sunt acelea care rezultă dintr-un efort masiv de a arăta că dictonul lui Wittgenstein: "Trupul uman este cea mai bună imagine a sufletului uman" (*Philosophical Investigations*, p.178e) ar putea fi adevărit dacă cineva ne-ar învăța "să privim... imaginea de pe perete ca fiind obiectul în sine (oamenii, peisajul și așa mai departe) înfățișat" (p.205e) într-o manieră cu totul nouă. Ce este înșelător în dictonul lui Wittgenstein ca atare este neglijarea adevărului conținut în teza lui George Orwell: "La cincizeci de ani toți oamenii au figura pe care o merită". De la Giotto la Rembrandt, pictorii au învățat să arate că, la orice vârstă, fața poate fi evidențiată ca fața pe care o merită subiectul portretului. Inițial, în picturile medievale ale sfinților figura constituia o icoană: problema asemănării dintre figura înfățișată a lui Hristos sau a Sfântului Petru și cea pe care realmente au avut-o Hristos sau Petru la o anumită vârstă nici măcar nu s-a pus. În antiteză cu această iconografie se situează naturalismul relativ al anumitor picturi germane și flamande din secolul al XV-lea. Pleoapele grele, coafura înaltă, liniile din jurul gurii reprezintă incontestabil o persoană feminină individuală, fie ea reală sau imaginară. Asemănarea a uzurpat raporturile iconice. Dar odată cu Rembrandt se petrece, ca să spunem așa, o sinteză: portretul naturalist este acum redat ca icoană - dar o icoană de un gen cu totul nou și de neconceput până atunci. În mod similar, deși ca urmare a unui șir foarte diferit de împrejurări, figurile mitologice dintr-un anumit gen de pictură franceză din secolul al XVII-lea devin, în secolul al XVIII-lea, figuri aristocratice. În cadrul fiecăruia dintre aceste episoade sunt dobândite cel puțin două genuri diferite de bunuri interne portretistice. Mai înainte de toate este vorba de excelența operelor artistice, atât de cea a performanței realizate de pictori cât și de cea a portretului în sine. Această excelență, așa cum sugerează însuși verbul "a excela", trebuie să fie înțeleasă dintr-o perspectivă istorică. Episoadele acestei evoluții își găsesc rostul și țelul într-un progres către și dincolo de o varietate de tipuri și maniere de excelență. Există bineînțeles episoade de declin, ca și de înflorire, iar progresul rareori va fi înțeles ca rectiliniu. Cel de-al doilea gen de bunuri interne ale practicilor portretistice trebuie găsit însă în eforturile depuse pentru a menține progresul și a răspunde creativ problemelor. Fiindcă ceea ce artistul descoperă în căutarea excelenței în portretistică - iar ceea ce este adevărat despre aceasta este adevărat și cu privire la artele frumoase în general - este binele unui anumit gen de viață. Acea viață poate că nu constituie întreaga viață pentru cineva care

este pictor, absorbit de pictură un foarte lung timp sau poate să fie, cel puțin pentru o perioadă - ca în cazul lui Gauguin - făcându-l să renunțe la aproape orice altceva. Dar este vorba de faptul că o perioadă mai lungă sau mai scurtă din viața lui pictorul trăiește **ca un pictor**. Acesta constituie cel de-al doilea gen de bun intern al picturii. Iar judecarea acestor bunuri necesită cel puțin acel gen de competență care poate fi dobândită fie ca pictor, fie ca cineva doritor să-și însușească sistematic ceea ce trebuie să-l învețe pictorul portretist.

O practică implică standarde de excelență și respectarea normelor, nu numai obținerea unor bunuri. A mă iniția într-o practică înseamnă să accept autoritatea acelor standarde și faptul că, judecate prin ele, performanțele proprii sunt inadecvate. Înseamnă să-mi conformez propriile atitudini, opțiuni, preferințe și gusturi la standardele care definesc, în mod actual și parțial, practica respectivă. Desigur că, așa cum tocmai am remarcat, practicile au o istorie: jocurile, științele, artele, toate acestea au o istorie. Așadar, standardele nu sunt în sine imune la critică; cu toate acestea, nu putem fi inițiați într-o practică fără să acceptăm autoritatea celor mai bune standarde create până acum. Dacă, inițindu-mă în ascultarea muzicii, nu-mi accept propria incapacitate de a judeca corect în acest domeniu, nu voi învăța niciodată să ascult, ca să nu mai pomenesc că nu voi ajunge să apreciez ultimele quartete ale lui Bartok. Dacă, dorind să mă inițiez în jocul de baseball, nu accept că alții știu mai bine decât mine când să arunc o minge rapidă și când nu, nu voi învăța niciodată să apreciez un serviciu bun de minge, ca să nu mai pomenesc că nu voi ajunge să apreciez ce înseamnă a servi. Pe tărâmul practicilor autoritatea, atât a bunurilor, cât și a standardelor, operează într-un asemenea mod pentru a exclude orice fel de analize subiective și emotive ale judecății. *De gustibus est disputandum*.

Avem acum posibilitatea să observăm o diferență importantă între ceea ce am numit bunuri "interne", și ceea ce am numit bunuri "externe". Pentru ceea ce am numit bunuri "externe" este caracteristic faptul că, atunci când sunt dobândite, sunt întotdeauna proprietatea cuiva particular, sau sunt posedate în mod individual. Chiar mai caracteristic este faptul că, cu cât sunt deținute într-o măsură mai mare de cineva, cu atât sunt mai puțin accesibile celorlalți oameni. Uneori, lucrul acesta se întâmplă cu necesitate, ca de exemplu cu faima și puterea; și alteori așa se întâmplă în mod contingent, spre exemplu în cazul banilor. Bunurile externe sunt deci în mod caracteristic obiective ale competiției în care, alături de învingători, trebuie să existe învinși. Bunurile interne sunt într-adevăr rezultate ale competiției pentru a excela, dar le este

DREPTATE ȘI VIRTUTE

caracteristic faptul că realizarea lor este un bine pentru întreaga comunitate care participă la acea practică. Astfel că, atunci când Turner a transformat peisajul marin în pictură, sau W.G. Grace a inventat o metodă cu totul inedită în arta loviturii în jocul de cricket, realizările lor au îmbogățit întreaga comunitate practicantă.

Dar ce au a face toate acestea sau oricare dintre ele cu conceptul de virtute? Chestiunea e că în acest moment suntem în poziția de a formula o primă definiție a virtuții, chiar dacă parțială și de încercare: **o virtute este o calitate umană dobândită; posesiunea și exercitarea ei tind să ne dea puterea să obținem acele bunuri care sunt interne practicilor, iar lipsa ei ne împiedică realmente să obținem vreunul din aceste bunuri.** Ulterior, această definiție va necesita o amplificare și o amendare. Dar, ca o primă aproximație a unei definiții adecvate, ea pune deja în lumină locul pe care îl ocupă virtuțile în viața umană. Căci nu este dificil de arătat pentru o întreagă ierarhie a virtuților esențiale că fără ele bunurile interne ale practicilor ne sunt refuzate - dar nu numai în general, ci și într-un mod foarte specific.

Acest concept de practică, așa cum l-am schițat - și cu care toți ne-am familiarizat deja în viața reală, indiferent că suntem pictori, fizicieni, mijlocași la baseball sau numai amatori de arte frumoase etc. - implică faptul că bunurile pot fi obținute în cadrul unei practici numai subordonându-ne relațiilor pe care le avem cu alți participanți la acea practică. Trebuie să învățăm să recunoaștem ce se cuvine și cui; trebuie să fim pregătiți să ne asumăm orice fel de riscuri în ce ne privește, care ni se vor impune pe parcurs; și trebuie să ascultăm cu atenție la ceea ce ni se spune despre propriile insuficiențe și să răspundem cu aceeași atenție de faptele noastre. Cu alte cuvinte, trebuie să acceptăm - ca elemente necesare oricărei practici care implică bunuri interne și standarde de excelență - virtuțile dreptății, curajului și onestității. Căci a nu le accepta, a dori să trișezi precum copilul din povestea noastră, aflat la primii săi pași în jocul de șah, ne-ar împiedica să realizăm standardele de excelență sau să obținem bunurile interne practicii respective, până într-atât încât aceasta nu va mai avea nici un rost, exceptând cazul în care devine un mijloc pentru câștigarea unor bunuri externe.

Am putea spune și altfel aceste lucruri. Fiecare practică necesită un raport de un anumit gen între cei care participă la ea. Or, virtuțile sunt acele bunuri la care ne referim, fie că ne place sau nu, când definim relația noastră cu alți oameni, cu care avem în comun scopurile și standardele menite să inspire practicile. Să analizăm un exemplu de cum trebuie să se recurgă la virtuți în anumite genuri de relații umane.

A, B, C și D sunt prieteni în acel sens al cuvântului pe care Aristotel îl consideră a fi primar: ei urmăresc împreună obținerea unor anumite bunuri. În termenii pe care îi folosesc, ei cultivă împreună o practică. D moare în împrejurări misterioase, A descoperă cum moare D și îi spune adevărul lui B. Dar în același timp îl minte pe C. Acesta descoperă minciuna. Atunci, ceea ce A nu poate susține în mod inteligibil este faptul că el are aceeași prietenie față de C ca și față de B. Spunând adevărul unuia și minșindu-l pe altul, parțial el a definit o diferență existentă în acest raport. Bineînțeles că A poate explica această diferență în multe feluri: poate că el încerca să aline durerea lui C sau poate pur și simplu l-a înșelat. Dar, ca rezultat al minciunii, de-acum există o diferență în această relație. Căci loialitatea unuia față de celălalt în urmărirea unor bunuri comune a fost pusă sub semnul întrebării.

Numai că, atâta timp cât împărtășim standardele și obiectivele caracteristice diferitelor practici, ne definim raporturile existente între noi - fie că o recunoaștem sau nu - invocând standardele sincerității și încrederii. La fel le definim și recurgând la standardele dreptății și ale curajului. Dacă A, un profesor, dă lui B și C notele pe care lucrările lor le merită, dar îl notează pe D într-un anume fel pentru că este atras de ochii lui albaștri sau îi repugnă mătreața din părul lui, vrând nevrând a definit relația sa față de D altfel decât raportul lui cu alți membri ai clasei. Dreptatea cere ca noi să îi tratăm pe alții după merit conform unor standarde invariabile și impersonale; faptul că pornim de la standardele dreptății într-o împrejurare particulară ne definește ca special sau aparte, într-un anume fel, raportul pe care-l avem cu persoana respectivă.

În cazul curajului, lucrurile stau puțin altfel. Noi considerăm curajul o virtute pentru că grija și interesul pentru persoanele individuale, comunitățile sau cauzele care sunt atât de cruciale în diversele practici necesită existența unei astfel de virtuți. Dacă cineva afirmă că îi pasă de o anumită persoană individuală, comunitate sau cauză, dar nu dorește să riște să i se facă vreun rău, sau să se pună în primejdie în numele acesteia, atunci se vor naște îndoieli asupra autenticității grijii sau interesului său. Curajul, capacitatea de a risca să ți se întâmple vreun rău sau să te pui în primejdie joacă un rol în viața umană datorită acestei conexiuni cu grija și interesul. Aceasta nu înseamnă că unui om nu poate să-i pese realmente și să fie în același timp un laș. A spune că un om căruia realmente îi pasă, dar nu are capacitatea de a risca să i se întâmple vreun rău sau să se pună în primejdie, trebuie să se definească pe el însuși atât pentru sine cât și pentru alții ca un laș este numai o parte a adevărului.

DREPTATE ȘI VIRTUTE

Conchid de aici că, din punctul de vedere al acelor tipuri de raporturi fără de care practicile nu pot fi susținute, sinceritatea, dreptatea și curajul și poate încă câteva sunt adevărate excelențe, sunt virtuți în lumina cărora trebuie să ne caracterizăm pe noi înșine și pe alții, indiferent de punctul de vedere moral, personal sau de codurile specifice societății noastre. Căci faptul de a recunoaște că nu ne putem sustrage definirii raporturilor noastre prin intermediul unor asemenea bunuri este perfect compatibil cu a-l conștientiza pe acela că diferite societăți au și au avut diferite coduri de sinceritate, dreptate și curaj. Pietiștii lutherani și-au obișnuit copiii să creadă că trebuie să spună adevărul tuturor, întotdeauna, indiferent de împrejurări sau consecințe, iar Kant a fost unul dintre acești copii. Conform tradiției Bantu, părinții își educau copiii să nu spună adevărul unor necunoscuți, întrucât ei credeau că aceasta ar fi făcut familia vulnerabilă la vrăjitorii. În cultura noastră mulți am fost crescuți să nu spunem adevărul unor mătuși bătrâne care ne invită să le admirăm noile pălării. Dar fiecare din aceste coduri întruchiează o recunoaștere a virtuții sincerității. La fel se întâmplă și cu variatele coduri de dreptate sau curaj.

Practicile, așadar, ar putea înflori în societăți cu coduri foarte diferite; ce nu s-ar putea întâmpla ar fi ca ele să înflorească în societăți în care virtuțile nu ar fi prețuite, deși instituțiile și talentele tehnice care servesc unor țeluri comune ar putea foarte bine să continue să prospere. (Voi avea curând mai multe de spus despre contrastul dintre instituții și abilități tehnice mobilizate pentru un scop comun, pe de o parte, și practici, pe de alta). Căci genul de colaborare, genul de recunoaștere a autorității și a succesului, genul de respect pentru standarde și maniera de asumare a unor riscuri care sunt în mod specific implicate în practici cer, de exemplu, echitatea, atunci când ne judecăm pe noi înșine și pe alții - genul de echitate absent în exemplul meu cu profesorul, o sinceritate necruțătoare fără de care echitatea nu se poate materializa - tipul de sinceritate absent în exemplul meu cu A, B, C și D - cât și dorința de a ne încrede în judecățile emise de alții al căror succes în practica respectivă le dă autoritatea de a judeca, lucru ce presupune echitate și sinceritate în judecățile respective și din când în când asumarea unor riscuri personale sau a unor riscuri privitoare la rezultatele obținute. Nu susțin că marii violoniști nu pot fi vicioși sau că marii jucători de șah nu pot fi răuvoitori. Acolo unde virtuțile sunt necesare, pot înflori de asemenea viciile. Numai că și cei care sunt vicioși și răuvoitori depind de virtuțile altora pentru ca practicile în care se angajează să prospere; de asemenea își refuză lor înșiși experiența

realizării acelor bunuri interne care îi pot răsplăti chiar și pe violoniștii și pe jucătorii de șah care nu sunt foarte buni.

Pentru a situa mai bine virtuțile în cadrul practicilor, este necesar acum să clarificăm un pic mai bine natura unei practici. În acest scop vom evidenția două importante contraste. Discuția de până acum sper să arate limpede că o practică, în sensul dorit, nu constă niciodată numai într-o serie de abilități tehnice, chiar și atunci când este orientată spre vreun țel comun, chiar dacă exercitarea acelor talente poate fi prețuită pentru moment sau poate provoca bucurie. Ce este distinctiv într-o practică este, în parte, felul în care concepțiile asupra bunurilor și finalităților respective la care servesc abilitățile tehnice (iar fiecare practică necesită exercitarea unor abilități tehnice) sunt transformate și îmbogățite prin acele extinderi ale capacităților umane și prin acea considerație pentru propriile bunuri interne care definesc parțial fiecare practică particulară sau tip de practică. Practicile nu au niciodată un obiectiv sau mai multe obiective stabilite o dată pentru totdeauna; pictura nu are astfel de țeluri, nici fizica; scopurile însele suferă transmutații determinate de istoria activității respective. În consecință, nu este întâmplător faptul că fiecare practică își are propria istorie – și anume o istorie care este altceva și mai mult decât istoria perfecționării abilităților tehnice adecvate. Această dimensiune istorică este crucială în ce privește virtuțile.

A mă iniția într-o practică înseamnă a intra într-un raport nu numai cu restul practicienilor care-mi sunt contemporani, dar totodată și cu aceia care m-au precedat în practica respectivă, în special cu cei ale căror performanțe au ridicat acea practică până pe culmile actuale. Ca urmare, eu mă confrunt cu performanța și **a fortiori** cu autoritatea unei tradiții – și de la ele învăț. Or, virtuțile dreptății, curajului și sincerității sunt condiții preliminare pentru această învățare și această relație cu trecutul pe care o include, în exact același mod și din exact aceleași rațiuni pentru care sunt astfel în cultivarea în cadrul practicilor a raporturilor prezente.

Cu siguranță că practicile nu trebuie opuse numai unor colecții de abilități tehnice. Practicile nu trebuie confundate cu instituțiile. Șahul, fizica, medicina sunt practici; cluburile de șah, laboratoarele, universitățile și spitalele sunt instituții. Instituțiilor le este caracteristic și necesar interesul față de ceea ce am numit bunuri externe. Ele sunt implicate în obținerea unor fonduri bănești și a altor bunuri materiale; sunt structurate pe principiul puterii și al statutului și distribuie ca recompense bani, putere și statut. Nu ar putea face altfel pentru a se

întreține atât pe ele, cât și practicile ale căror suporturi sunt. Căci nici o practică nu poate supraviețui pe o durată oarecare de timp fără să fie întreținută de instituții. Raportul dintre practici și instituții este atât de intim încât cele două formează în mod caracteristic o singură ordine cauzală în care idealurile și creativitatea practicii sunt întotdeauna vulnerabile față de receptivitatea instituției, în care grija obștească pentru bunurile comune ale celei dintâi este întotdeauna vulnerabilă față de competitivitatea celei din urmă. În acest context, funcția esențială a virtuților este limpede. Fără ele, fără dreptate, curaj, sinceritate, practicile nu ar putea rezista puterii corupătoare a instituțiilor.

Chiar dacă instituțiile au putere corupătoare, formarea și întreținerea formelor de comunitate umană, în consecință și a lor, au toate caracteristicile unei practici, ba chiar mai mult, ale unei practici care se află în două modalități majore într-un raport deosebit de strâns cu exercitarea virtuților. Exercițarea virtuților este ea însăși aptă să impună o atitudine extrem de bine definită față de chestiunile politice și sociale; și întotdeauna învățăm sau nu învățăm să exercităm aceste virtuți în cadrul unei comunități particulare cu propriile sale forme instituționale. Există, desigur, o diferență crucială între modul în care este înfățișat din punctul de vedere al unei modernități liberale și individualiste raportul dintre caracterul moral și comunitatea politică și cel în care această relație a fost concepută din punctul de vedere al tradiției antice și medievale a virtuților. Pentru individualismul liberal o comunitate este doar o arenă în care fiecare persoană individuală urmărește să-și realizeze propria concepție de viață bună pentru care a optat, iar instituțiile politice există pentru a asigura acel grad de ordine care face posibilă o asemenea activitate autodeterminată. Guvernământul și legislația sunt, sau ar trebui să fie, neutre față de concepțiile rivale cu privire la ce înseamnă o viață bună pentru om și, de aceea, deși este sarcina guvernământului să promoveze supunerea în fața legii, din punct de vedere liberal nu intră în atribuțiile legitime ale acestuia să inculce vre-o concepție morală.

Dimpotrivă, din perspectiva specifică epocii antice și celei medievale, comunitatea politică nu numai că impune exercitarea virtuților pentru propria ei întreținere, dar una din sarcinile autorității părintești este de a-i educa pe copii în așa fel încât ei să devine adulți virtuțioși. Expresia clasică a acestei analogii este dată de Socrate în dialogul *Criton*. Bineînțeles că din acceptarea viziunii socratice asupra comunității și autorității politice nu decurge că trebuie să atribuim statului modern funcția morală pe care Socrate o conferă cetății și legilor

acestora. Într-adevăr, puterea concepției liberale individualiste derivă parțial din faptul evident că statul modern este total nepotrivit pentru a acționa ca educator moral al vreunei comunități. Dar istoria formării statului modern este cu siguranță în sine o istorie morală. Dacă abordarea pe care am dat-o raportului complex dintre virtuți, practici și instituții este corectă, rezultă că nu vom putea scrie o istorie adevărată a practicilor și instituțiilor decât dacă aceasta este o istorie atât a virtuților cât și a viciilor. Căci capacitatea unei practici de a-și păstra integritatea va depinde de modul în care virtuțile pot fi și sunt exercitate în întreținerea formelor instituționale care constituie suportul ei social. Integritatea unei practici este condiționată cauzal de exercitarea virtuților de către cel puțin unele persoane individuale care le concretizează în activitatea lor; și invers: corupția instituțiilor este întotdeauna, cel puțin în parte, un efect al viciilor.

Desigur că și virtuțile sunt la rândul lor consolidate de anumite tipuri de instituții sociale, dar și periclitare de altele. În opinia lui Thomas Jefferson, numai într-o societate de mici fermieri ar putea să prospere virtuțile; iar Adam Ferguson a întrevăzut cu mult mai multă complexitate faptul că instituțiile societății moderne comerciale periclitează cel puțin unele din virtuțile tradiționale. Tipul de sociologie al lui Ferguson - care constituie replica empirică a teoriei virtuților pe care am prezentat-o - aspiră să dezvăluie conexiunile cauzale, pur empirice, dintre virtuți, practici și instituții. Căci acest gen de abordare are puternice implicații empirice: el oferă o schemă explicativă care poate să fie testată în cazuri particulare. De altfel, teza mea are conținut empiric și într-un alt sens: ea implică faptul că fără virtuți ar exista în contextul practicilor o recunoaștere numai a ceea ce am numit bunuri externe și nicidecum a bunurilor interne. Iar în orice societate care ar recunoaște numai bunurile externe competitivitatea ar fi trăsătura dominantă, dacă nu chiar exclusivă. Thomas Hobbes oferă un portret strălucit al unei asemenea societăți în teoria stării naturale [...]

Așadar, virtuțile stau într-un raport diferit față de bunurile interne și cele externe. Posedarea virtuților, și nu numai a simulacrelor și aproximărilor lor, este necesară pentru obținerea celor din urmă, cu toate că posedarea virtuților ar putea foarte bine să ne împiedice în obținerea bunurilor externe. Trebuie să subliniez în acest context că bunurile externe sunt cu adevărat bunuri. Nu numai că sunt prin excelență obiecte ale dorinței umane, a căror conferire face ca virtuțile dreptății și generozității să se poată manifesta, dar nimeni nu le poate disprețui într-un totul fără o anumită ipocrizie. Deși, dat fiind că lumea este așa cum este,

DREPTATE ȘI VIRTUTE

e notoriu faptul că adesea cultivarea sincerității, a dreptății și curajului ne împiedică să ajungem bogați sau faimoși sau puternici. Astfel, întrucât posedăm virtuți, cu toate că putem spera că nu vom obține numai standardele de excelență și bunurile interne ale anumitor practici, dar și că vom deveni bogați, faimoși sau puternici, virtuțile constituie întotdeauna un obstacol în calea acestei ambiții confortabile. În consecință, ar trebui să ne așteptăm ca în cazul în care într-o anumite societate căutarea bunurilor externe ar deveni dominantă, conceptul de virtute ar putea suferi un proces de uzură și apoi poate ceva asemănător unei totale radieri, deși simulacre ale virtuților ar putea să existe din abundență.

A venit timpul să ne întrebăm cât de mult respectă tradiția pe care am conturat-o această abordare parțială a unei concepții nucleu asupra virtuților. (Trebuie să subliniez că tot ce am făcut până acum nu reprezintă decât prima etapă a unei astfel de abordări.) De exemplu, cât de mult și sub ce aspecte este ea aristotelică? Ea nu este, din fericire, aristotelică sub două aspecte, în care de asemenea o bună parte din restul tradiției se deosebește de Aristotel. În primul rând, cu toate că această abordare a virtuților este teleologică, ea nu depinde de biologia metafizică a lui Aristotel. Și, în al doilea rând, tocmai datorită multiplicității practicilor umane și în consecință datorită multiplicității bunurilor pentru a căror dobândire ar fi exercitate virtuțile - bunuri care adesea vor fi în mod întâmplător incompatibile și care, deci, ne vor solicita în mod divergent acceptarea - vor izbucni conflicte care nu se datorează slăbiciunilor umane. Dar exact în privința acestor două chestiuni teoria lui Aristotel a părut mai vulnerabilă; de aceea, dacă se confirmă faptul că această abordare socio-teleologică poate susține teoria generală a lui Aristotel despre virtuți la fel de bine ca și cea bio-teleologică a acestuia, s-ar putea foarte bine considera că aceste diferențe față de Aristotel întăresc, mai curând decât slăbesc, un punct de vedere general aristotelic.

Abordarea pe care am oferit-o este cu certitudine aristotelică sub cel puțin trei aspecte. Mai întâi, ea necesită o elaborare convingătoare a acelor distincții și concepte pe care le implica teoria lui Aristotel: spiritul voluntar, distincția dintre virtuțile intelectuale și cele ale caracterului, raportul celor două cu vocațiile înnăscute, cu pasiunile cât și cu structura raționării practice. În ce privește fiecare dintre aceste teme, trebuie să pledez pentru ceva foarte asemănător viziunii aristotelice, pentru ca propria mea concepție să fie plauzibilă.

În al doilea rând, abordarea mea poate adopta concepția aristotelică

despre plăcere, deși interesant este faptul că este ireconciliabilă cu orice viziune utilitaristă și mai ales cu teoria lui Franklin despre virtuți. Putem aborda aceste probleme analizând felul cum am putea răspunde cuiva care, luând în considerare teoria mea asupra diferențelor dintre bunurile interne și cele externe unei practici, întreabă în care din aceste clase ar fi să intre (dacă e să intre) plăcerea? Răspunsul este următorul: "Unele tipuri de plăceri aparțin unei clase, altele celeilalte."

Cineva care dobândește excelență într-o anumită practică, care joacă bine șah sau fotbal sau care efectuează cu succes o cercetare în fizică sau un procedeu experimental în pictură, se bucură în mod firesc de realizările și de activitatea pe care o duce pentru obținerea acestor rezultate. La fel ca și cineva care, deși nu trece dincolo de realizările existente, joacă, gândește sau acționează într-un fel care l-ar duce către depășirea acestora. Așa cum arată Aristotel, plăcerea pe care o dă activitatea și cea pe care o dă performanța nu sunt scopurile pe care le urmărește agentul, dar bucuria completează activitatea de succes într-o asemenea măsură încât succesul în activitate și bucuria pe care ți-o dă aceasta sunt una și aceeași stare. De aceea a aspira la una înseamnă a aspira la cealaltă; și de aceea este ușor, **în acest sens particular**, să confunzi căutarea excelenței cu cea a plăcerii. Această confuzie specifică este destul de inofensivă; însă confuzia dintre plăcere **în acest sens particular** și alte forme de plăceri nu mai este tot așa.

Pentru anumite tipuri de plăceri există bineînțeles bunuri externe care vin împreună cu prestigiul, statutul social, puterea și banii. Nu orice plăcere constă în bucuria împletită cu activitatea de succes; uneori mai este și desfătarea care urmează unor stări psihice sau fizice, independente de orice activitate. Asemenea stări - de exemplu cea produsă unei bolți palatine sănătoase de către senzațiile succesive, și prin urmare îmbinate, de stridii de Colchester, ardei roșu și Veuve Cliquot - pot fi căutate ca bunuri sau răsplăți externe, care pot fi dobândite prin bani ori primite în virtutea prestigiului. De aceea plăcerile sunt catalogate în mod corect și adecvat prin clasificarea în bunuri interne și externe.

Dar tocmai această clasificare nu-și găsește locul în abordarea oferită de Franklin virtuților, abordare elaborată în întregime în termeni de raporturi și bunuri externe. Astfel, cu toate că încă din acest stadiu al argumentului îmi este posibil să pretind că abordarea mea captează o concepție asupra virtuților care se află în centrul tradiției specifice epocilor antică și medievală, este la fel de clar faptul că nu există numai o singură concepție posibilă asupra virtuților și că punctul de vedere al

DREPTATE ȘI VIRTUTE

lui Franklin - și realmente orice viziune utilitaristă - este astfel încât a-l accepta ar implica respingerea acestei tradiții și *vice versa*.

Un aspect crucial al acestei incompatibilități a fost observat mai demult de D.H. Lawrence. Când Franklin afirmă: "Să ai rareori relații sexuale, doar pentru sănătate sau pentru natalitate...", Lawrence ripostează: "Niciodată să **nu** ai relații sexuale." Stă în natura unei virtuți că, pentru a fi eficace în producerea bunurilor interne care sunt răsplățile virtuților, ea trebuie să fie exercitată fără a ne gândi la consecințe. Căci se dovedește că - iar aceasta este, cel puțin în parte, încă o cerință empirică, factuală - deși virtuțile sunt tocmai acele calități care tind să ducă la dobândirea unei anumite clase de bunuri, noi nu le putem poseda totuși decât dacă le practicăm indiferent că, în orice împrejurări contingente și particulare, vor produce sau nu acele bunuri. Nu putem fi cu adevărat curajoși sau sinceri numai la ocazii. De altfel, așa cum am văzut, întotdeauna este posibil, iar adeseori așa se și întâmplă, ca faptul că virtuțile sunt cultivate să împiedice obținerea acelor bunuri externe care sunt semnul succesului lumesc. Drumul spre succes în Philadelphia și drumul spre paradisul ceresc pot, în fond, să nu coincidă.

Mai mult, putem acum specifica o dificultate crucială pentru **orice** versiune a utilitarismului care se adaugă la cele pe care le-am remarcat anterior. Utilitarismul nu se poate da seamă de distincția dintre bunurile interne și cele externe ale unei practici. Nu numai că această distincție nu este observată de nici unul dintre filosofii utilitarismului clasic - nu poate fi găsită nici în scrierile lui Bentham, nici în cele ale lui Mill sau Sidgwick - dar bunurile interne și cele externe nu sunt comensurabile unele cu altele. De aceea noțiunea însumării bunurilor - și **a fortiori** în lumina celor spuse de mine cu privire la genurile de plăceri, noțiunea însumării fericirii - în termenii unei singure formule sau concepții despre utilitate, fie că aparține lui Franklin, lui Bentham sau lui Mill, nu are nici un sens. Cu toate acestea, trebuie să observăm că deși **această** distincție este străină gândirii lui J.S. Mill, ea este plauzibilă și nu ar însemna să o privim de sus dacă am spune că ceva în genul acesta este distincția pe care el încerca să o traseze în *Utilitarism* între plăceri "superioare" și plăceri "inferioare". Cel mult putem spune "ceva de acest gen", căci educația lui J.S. Mill i-a oferit o viziune limitată asupra vieții și puterilor omenești, nu l-a ajutat să aprecieze jocurile de exemplu, tocmai datorită modului în care el a fost pregătit să aprecieze filosofia. Totuși, ideea că în centrul vieții umane se află urmărirea unei excelențe într-un mod care să extindă puterile omenești se vedește imediat că este familiară nu numai în gândirea politică și socială a lui J.S. Mill, dar și

în viața lui și a doamnei Taylor. Dacă ar fi să aleg oameni care exemplifică anumite virtuți, așa cum le înțeleg eu, ar fi bineînțeles multe nume de citat, precum: Sf. Benedict și Sf. Francis de Assisi, Sf. Tereza, Frederick Engels, Eleanor Marx și Leon Troțki. Și, ca multe altele, cel al lui John Stuart Mill s-ar număra cu siguranță printre ele.

În al treilea rând, concepția mea este aristotelică prin aceea că leagă evaluarea de explicație într-un mod specific aristotelic. Dintr-o perspectivă aristotelică a spune că anumite acțiuni exprimă sau nu o virtute ori mai multe nu se rezumă numai la o evaluare; mai trebuie totodată să faci primul pas în explicarea temeiului pentru care au fost efectuate acele acțiuni, mai degrabă decât altele. De aceea pentru un filosof aristotelic, ca și pentru un platonician, soarta unei cetăți sau a unei persoane individuale poate fi explicată invocând nedreptatea provocată de un tiran sau curajul apărătorilor săi. Într-adevăr, fără a invoca locul pe care dreptatea și nedreptatea, curajul și lășitatea îl joacă în viața umană nu s-ar putea explica veritabil prea multe lucruri. Rezultă de aici că multe dintre proiectele explicative ale științelor sociale moderne, un canon metodologic care constă în separarea "faptelor" [...] de evaluare, sunt sortite eșecului. Căci faptul că cineva este sau nu curajos ori drept nu poate fi recunoscut ca un "fapt" de către cei care acceptă canonul metodologic respectiv. Din acest punct de vedere, abordarea virtuților pe care am oferit-o coincide perfect cu cea a lui Aristotel. Dar acum se poate pune întrebarea: concepția aceasta poate fi aristotelică din multe puncte de vedere; dar nu este falsă din altele? Să analizăm următoarea obiecție importantă.

Am definit virtuțile în parte prin locul pe care-l ocupă în practicile umane. Dar, cu siguranță, s-ar putea arăta că unele practici - cu alte cuvinte, unele activități umane coerente care se potrivesc descrierii a ceea ce eu am numit "practică" - sunt dăunătoare. Astfel în discuțiile purtate de unii dintre filosofi morali, susținători ai acestui tip de abordare a virtuților, s-a avansat ideea că tortura și activitățile sexuale sado-masochiste pot fi aduse ca exemple de asemenea practici. Dar cum poate fi virtutea o dispoziție, dacă este genul de dispoziție potrivit anumitor practici dintre care unele sfârșesc prin producerea unor rele? Răspunsul meu la această obiecție are două părți.

Mai întâi vreau să admit că **este posibil** să existe practici, în sensul în care înțeleg acest concept, care pur și simplu sunt nocive. Sunt prea puțin convins că ele și există, și nu cred de fapt că tortura ori sexualitatea sado-masochistă cad sub descrierea unei practici, care e folosită în abordarea pe care am dat-o virtuților. Dar nu doresc să mă

DREPTATE ȘI VIRTUTE

bizui în argumentul meu pe această lipsă de convingere, deoarece este cert că întâmplător multe tipuri de practică pot face rău în împrejurări particulare. Căci categoria practicilor include artele, științele și anumite tipuri de joc intelectual și athletic. În același timp, este evident că oricare dintre acestea poate fi, în anumite condiții, o sursă a unor rele: dorința de a excela și a câștiga poate corupe; un om poate fi atât de absorbit de pictura lui încât să-și neglijeze familia; ceea ce era inițial un recurs onorabil la război se poate dovedi o cruzime sălbatică. Dar ce rezultă de aici?

Bineînțeles că teoria mea nu implică **nici** că trebuie să scuzăm sau să tolerăm asemenea rele, **nici** că orice decurge dintr-o virtute este corect din punct de vedere moral. Trebuie să admit că uneori curajul întreține nedreptatea, că se cunosc cazuri de loialitate care au încurajat un criminal agresiv și că uneori generozitatea a slăbit capacitatea de a face bine. Dar a nega aceasta ar însemna să intrăm în contradicție cu unele fapte empirice [...] Cerința ca, inițial, virtuțile să fie definite și explicate cu ajutorul noțiunii de practică în nici un fel nu implică aprobarea tuturor practicilor în toate împrejurările. Faptul că virtuțile - așa cum se presupune de înșuși cel care aduce această obiecție - **sunt definite** nu în termeni de practici bune și drepte, ci doar de practici ca atare, nu înseamnă că practicile, așa cum sunt realizate în epoci și locuri specifice, nu pot fi supuse unei critici morale. Iar resursele unei astfel de critici nu lipsesc. În primul rând, nu e nici o inconsistență să se apeleze la cerințele unei virtuți pentru a critica o practică. Dreptatea ar putea fi inițial definită ca o dispoziție care în felul ei specific este necesară pentru întreținerea practicilor; dar nu decurge de aici că în îndeplinirea cerințelor unei practici nu vor putea fi condamnate unele încălcări ale dreptății. De altfel, eu am arătat în altă parte că o moralitate a virtuților necesită drept corespondent al său o concepție asupra legii morale, ale cărei exigențe trebuie de asemenea să fie satisfăcute de practici. Dar se poate întreba, nu implică toate acestea că trebuie spus mai mult despre importanța practicilor într-un context moral mai larg? Nu sugerează acest lucru cel puțin că astfel vom înțelege conceptul central al unei virtuți mai bine decât l-am putea lămurii prin conceptul de practică? Am subliniat, totuși, că sfera oricărei virtuți în cadrul vieții umane se întinde dincolo de practicile prin care ea se definește inițial. Care este atunci locul virtuților în domeniile mai vaste ale vieții umane?

Am accentuat mai devreme că orice abordare a virtuților în termenii practicilor poate reprezenta doar o viziune superficială și parțială. Ce anume ne trebuie pentru a o completa? Până acum, cea mai notabilă

diferență dintre abordarea mea și orice altă abordare care ar putea fi considerată aristotelică a fost aceea că, deși nu am impus nici un fel de restricții exercitării virtuților în contextul practicilor, am identificat rostul și funcția virtuților cu ajutorul practicilor, în timp ce Aristotel definea rostul și funcția respectivă prin intermediul noțiunii unei vieți umane în totalitatea ei, care poate fi considerată bună. Or, se pare că întrebări: "Ce i-ar lipsi unei ființe umane care nu are virtuți?" trebuie să i se dea un gen de răspuns care depășește orice am spus până acum. Căci o asemenea persoană nu numai că ar eșua în **nenumărate moduri particulare** din punctul de vedere al genului de excelență care se poate dobândi prin participarea la practici și din cel al raportului uman necesar pentru întreținerea acestor excelențe, dar viața ei, **văzută în întregime**, ar fi probabil neisprăvită; nu ar fi genul de viață pe care cineva l-ar descrie atunci când ar încerca să răspundă la întrebarea: "Care este cel mai bun gen de viață pentru acest gen de bărbat sau de femeie?" Iar la această întrebare nu s-ar putea răspunde fără să punem măcar întrebarea aristotelică: "Ce înseamnă o viață bună pentru om?" Să considerăm trei feluri în care viața umană privită numai din perspectiva concepției asupra virtuților schițată în aceste rânduri ar fi neisprăvită.

Mai întâi de toate, ar fi plină de **prea multe** conflicte și de **prea mult** arbitrar. Am argumentat mai devreme că meritul unei abordări a virtuților în termenii unei multiplicități de bunuri constă în faptul că face posibil conflictul tragic într-un fel în care concepția aristotelică nu reușește. Dar totodată ar produce chiar și în viața cuiva care este virtuos și disciplinat prea multe ocazii în care a te dedica unei virtuți te îndreaptă într-o direcție, iar a te dedica alteia te orientează într-alta. Cerințele unei practici pot fi incompatibile cu ale alteia în așa fel încât cineva se poate afla mai degrabă în situația de a oscila într-un mod arbitrar, decât în cea de a se hotărî asupra unor opțiuni raționale. Așa se pare că a fost cu T.E. Lawrence. Hotărârea de a susține genul de comunitate în care virtuțile pot înflori poate fi incompatibilă cu devotamentul pe care îl necesită o practică anume, de exemplu artele. Ca urmare, pot exista tensiuni între exigențele unei vieți de familie și cele ale artelor - problemă pe care Gauguin a reușit sau nu s-o rezolve fugind în Polinezia - ori între cerințele politice și cele ale artelor - problemă pe care Lenin a reușit sau nu s-o rezolve refuzând să asculte Beethoven.

Dacă viața trăită prin exercitarea virtuților este fracționată de opțiuni contradictorii în care devotamentul față de una presupune în aparență renunțarea la cealaltă, ar putea să pară că bunurile interne ale practicilor își extrag autoritatea din opțiunile noastre individuale; căci atunci când

DREPTATE ȘI VIRTUTE

bunuri diferite orientează în direcții diferite și incompatibile, "eu" trebuie să aleg între cerințele lor rivale. Sinele modern cu alegerile sale lipsite de criterii reappare în mod evident într-un context străin lui, al acelei lumi despre care am pretins că este aristotelică. Această acuzație poate fi respinsă în parte reîntorcându-ne la întrebarea: "De ce atât virtuțile cât și bunurile au autoritate asupra vieții noastre?" și repetând ceea ce am spus în acest capitol. Dar acest răspuns ar avea numai un succes parțial. Noțiunea specific modernă de alegere ar reappare realmente, chiar dacă ar avea o sferă de aplicare mai limitată decât se pretinde în mod obișnuit.

În al doilea rând, fără o concepție generală referitoare la **telos**-ul unei vieți umane în totalitatea ei, concepută ca o unitate, înțelegerea pe care am oferit-o unor virtuți individuale este sortită să rămână parțială și incompletă. Să luăm două exemple. Dintr-o perspectivă aristotelică, dreptatea constă în a da fiecărei persoane ceea ce i se cuvine sau merită. A binemerita înseamnă a fi contribuit într-un fel substanțial la realizarea acelor bunuri care prin împărțirea lor în comun dau fundamentele comunității umane. Dar, dacă vrem să evaluăm meritul reciproc, bunurile interne practicilor, inclusiv cele interne practicii de a forma și întreține diverse forme de comunitate umană, trebuie să fie ierarhizate și evaluate într-un anume fel. Astfel, orice aplicare concretă a conceptului aristotelic de dreptate necesită o înțelegere a bucuriilor și a celui bun care se află dincolo de multiplicitatea bunurilor ce inspiră practicile. Lucrurile stau la fel și în cazul răbdării. Răbdarea este virtutea de a aștepta atent fără a te plânge; dar nu înseamnă a aștepta astfel pentru absolut orice. A trata răbdarea ca pe o virtute presupune un răspuns adecvat la întrebarea: "Pentru ce să aștepti?" În contextul practicilor poate fi dat un răspuns parțial, deși potrivit pentru multe scopuri: răbdarea unui artizan care lucrează cu material refractar, a unui profesor cu un elev încet, a unui politician la masa negocierilor - toate acestea sunt forme de răbdare. Dar ce se întâmplă dacă materialul este totuși prea refractar, elevul mult prea încet, negocierile prea jignitoare? Trebuie întotdeauna să cedăm într-un anumit punct, pentru salvarea intereselor specifice practicii respective? Exponenții medievali ai virtuții răbdării au susținut că există anumite tipuri de situații în care această virtute necesită să nu renunți niciodată la o anumită persoană sau datorie. Este vorba de situații în care, așa cum ar spune ei, sunt obligat să încarnez în atitudinea mea față de acea persoană sau cu privire la acea datorie ceva din atitudinea răbdătoare a lui Dumnezeu față de creația lui. Dar aceasta ar putea fi așa numai dacă răbdarea ar servi unui bun general, unui anume **telos** care a justificat subordonarea celorlalte

bunuri. Astfel se dovedește că are sens să vorbim despre virtutea răbdării în funcție de modul în care ordonăm variatele bunuri într-o ierarhie și, **a fortiori**, dacă suntem capabili din punct de vedere rațional să ierarhizăm aceste bunuri particulare.

Am arătat până acum că dacă nu există un **telos** care transcende bunurile limitate ale practicilor, constituind astfel binele unei vieți umane în întregime, binele unei vieți umane concepută ca o unitate, atunci **nu numai** că un anumit arbitrar subversiv ne va invada viața morală, **dar** nu vom fi în stare să specificăm în mod adecvat contextul anumitor virtuți. Aceste două considerații sunt întărite de o a treia: există cel puțin o virtute recunoscută prin tradiție care nu poate fi specificată decât atunci când ne referim la totalitatea unei vieți umane: virtutea integrității sau constanței. "Puritatea inimii înseamnă a voi un singur lucru", spunea Kierkegaard. Această noțiune de unitate a țelului urmând pe parcursul unei vieți întregi nu este aplicabilă decât dacă este aplicabil și conceptul unei vieți în întregime ei.

Este limpede, deci, că abordarea mea preliminară a virtuților în termenii practicilor include mult din ceea ce tradiția aristotelică ne-a învățat despre virtuți, dar este departe de a face aceasta în întregime. Este de asemenea limpede că pentru a oferi o abordare care în același timp este mult mai pe deplin adecvată tradiției și poate fi susținută din punct de vedere rațional este necesar să punem o întrebare la care tradiția aristotelică a presupus un răspuns atât de larg răspândit în lumea pre-modernă încât nu a trebuit niciodată să fie formulat explicit în mod detaliat. Această întrebare este: se poate justifica din punct de vedere rațional faptul de a concepe fiecare viață umană ca pe o unitate, astfel încât să putem încerca să specificăm pentru fiecare viață propriul ei bine și să putem înțelege virtuțile ca având funcția de a da posibilitatea unui om să asigure vieții sale un anumit gen de unitate mai degrabă decât altul?

2. Dreptatea ca virtute

Când Aristotel preamărea dreptatea ca primă virtute a vieții politice, el voia să arate prin aceasta că unei comunități umane care nu a ajuns la un acord practic în privința unei concepții asupra dreptății îi va lipsi de asemenea baza necesară pentru a se defini ca o comunitate politică. Dar atunci lipsa unei asemenea baze trebuie să constituie un pericol pentru însăși societatea contemporană. Căci produsul acestei istorii,

DREPTATE ȘI VIRTUTE

căreia i-am schițat unele aspecte într-un alt capitol, nu a constatat numai în neputința de a ajunge la un acord asupra unui catalog al virtuților, ci și într-o neputință fundamentală de a ajunge la un consens asupra relativei importanțe a conceptelor de virtute în cadrul unui sistem moral unde noțiunile de drepturi și de utilitate dețin de asemenea un loc important. Acel produs a mai constatat totodată și în neputința de a cădea de acord asupra conținutului și naturii diferitelor virtuți particulare. Căci, de vreme ce o virtute este acum înțeleasă în general ca o dispoziție sau ca un sentiment care ne va determina să ne supunem unor reguli, acordul privitor la care anume sunt regulile importante este întotdeauna o condiție preliminară ajungerii la un consens asupra naturii și conținutului unei virtuți particulare. Dar acest acord anterior referitor la reguli este ceva pe care cultura noastră individualistă nu este capabilă să ni-l asigure. Nicăieri nu se observă mai bine acest lucru și nicăieri consecințele nu sunt mai amenințătoare decât în cazul dreptății. Viața cotidiană abundă în ele și, de aceea, antagonismele fundamentale nu pot fi rezolvate pe cale rațională. Să luăm în considerare o astfel de contradicție, care are la ora actuală un caracter endemic în politica Statelor Unite. O voi prezenta în forma unei dispute între două personaje schematizate, pe care le voi numi fără prea multă imaginație A și B.

A, care poate fi proprietarul unui magazin sau poate ofițer de poliție sau zidar s-a străduit să economisească din salariul său banii necesari pentru a-și cumpăra o mică locuință, a-și trimite copiii la colegiul local, a plăti un tratament medical special pentru părinții săi. Acum află că toate proiectele sale sunt amenințate de creșterea taxelor. El consideră că această amenințare la adresa proiectelor sale este **nedreaptă**; el pretinde că are un drept la ceea ce a câștigat și că nimeni altcineva nu are dreptul să-i ia ceea ce a realizat în mod legitim și i se cuvine pe drept. El intenționează să voteze pentru candidații la funcția politică care îi vor apăra proprietatea, proiectele, **precum și** concepția sa despre dreptate.

B, care poate fi un membru al unei profesii liberale sau un asistent social sau cineva care a moștenit o avere, este impresionat de arbitrariul inegalităților existente în distribuirea bogăției, veniturilor și a șanselor. El este chiar mai impresionat de incapacitatea celui sărac și nevoiaș de a-și schimba condiția, apărută ca rezultat al inegalităților în distribuirea puterii. El consideră că ambele aceste tipuri de inegalitate sunt **nedrepte** și că ele produc în permanență nedreptate. La modul general, el socotește că toată această inegalitate necesită o justificare, iar singura justificare posibilă pentru ea constă în ameliorarea condițiilor de trai ale celui sărac și nevoiaș - de exemplu prin consolidarea creșterii

economice. El trage de aici concluzia că în împrejurările actuale dreptatea ar fi instaurată de impozitarea redistributivă care va finanța asistența și serviciile sociale. El intenționează să voteze în favoarea acelor candidați la funcții politice care vor pleda pentru impozitarea redistributivă și care îi împărtășesc concepția asupra dreptății.

Este clar că în împrejurările actuale ale ordinii noastre social-politice A și B vor fi în dezacord în ce privește politica și oamenii politici. Dar **trebuie** ei să se afle într-un astfel de dezacord? Răspunsul pare să fie că în anumite tipuri de condiții economice nu e obligatoriu ca dezacordul lor să se manifesta la scara unui conflict politic. Dacă A și B aparțin unei societăți în care resursele economice sunt (sau cel puțin se crede că sunt) astfel încât proiectele publice de redistribuire pot fi duse la îndeplinire, cel puțin până la un anumit punct, fără să periclitizeze proiectele de viață ale lui A, atunci A și B ar putea pentru un timp să voteze pentru aceeași politică și aceiași oameni politici. Ei ar putea să fie la fel de bine una și aceeași persoană. Dar dacă sau în momentul când se ajunge într-o situație în care condițiile economice sunt în așa fel încât fie proiectele lui A trebuie sacrificate pentru cele ale lui B, fie **vice versa**, atunci devine limpede faptul că A și B au viziuni asupra dreptății care nu numai că sunt logic incompatibile, dar invocă judecăți de valoare care sunt incommensurabile între ele.

Incompatibilitatea logică nu este greu de identificat. A susține că principiile despre ce face ca un câștig și o îndrituire să fie drepte stabilesc limite posibilităților de redistribuire. Chiar dacă rezultatul aplicării acestor principii constă într-o mare inegalitate, tolerarea acesteia este prețul care trebuie plătit pentru dreptate. B susține că principiile distribuirii drepte stabilesc limite câștigului și îndrituirii legitime. Dacă rezultatul aplicării principiilor distribuirii drepte este modificarea, prin intermediul impozitării sau a unor asemenea mecanisme, a ceea ce a fost socotit până acum în această ordine socială drept câștig și îndrituire legitimă, atunci acceptarea unei astfel de modificări este prețul care trebuie plătit pentru dreptate. Am putea observa în treacăt (mai târziu ne va folosi acest lucru) că atât în cazul principiului lui A cât și în cel al lui B prețul care trebuie plătit pentru ca unei persoane ori unui grup să i se facă dreptate este întotdeauna achitat de altcineva. Așadar, diverse grupuri sociale au interesul să accepte unul din aceste principii și să-l respingă pe celălalt. Nici unul dintre principii nu are o culoare neutră din punct de vedere social sau politic.

De altfel aici nu este numai vorba de faptul că A și B susțin principii din care rezultă concluzii practice incompatibile. Tipurile de concepte pe

DREPTATE ȘI VIRTUTE

baza căruia fiecare își conturează propriile susțineri sunt atât de diferite unul de celălalt încât chestiunea referitoare la posibilitatea și modalitatea judecării raționale a disputei dintre ei începe să devină problematică. Căci A tinde să fundamenteze noțiunea de dreptate pe o abordare a felului cum anume și la ce anume este îndrituită o persoană, în virtutea a ceea ce ea a dobândit și a câștigat; B dorește să fundamenteze noțiunea de dreptate pe o abordare a egalității revendicărilor fiecărei persoane în privința nevoilor sale vitale și a mijloacelor menite să le satisfacă. Pus în fața unui exemplu de proprietate sau de resursă materială, A va fi liber să pretindă că aceasta îi aparține pe drept pentru că este proprietatea lui, pentru că a obținut-o prin mijloace legale, pentru că a câștigat-o cu sudoarea frunții; B va fi liber să spună că ar fi drept ca aceasta să aparțină altora, pentru că aceștia au mult mai multă nevoie de ea și pentru că, dacă nu le aparține, atunci nevoile lor vitale nu vor fi satisfăcute. Dar cultura noastră pluralistă nu posedă nici o metodă de a cântări, nici un criteriu rațional pentru a decide între revendicările care presupun o îndreptățire legitimă și cele care presupun satisfacerea nevoilor. Așa cum am arătat, aceste două tipuri de revendicări sunt deci realmente incomensurabile, iar metafora "cântării" revendicărilor morale nu numai că este inadecvată, dar chiar induce în eroare.

Cu privire la acest punct filosofia morală analitică de dată recentă formulează cerințe importante. Căci ea tinde să ofere principii raționale care pot fi invocate de către părțile adverse cu interese rivale. Iar cele mai distinse încercări recente de a duce la îndeplinire acest proiect au o semnificație specială pentru disputa dintre A și B. Într-adevăr, abordarea dată de Robert Nozick¹ dreptății (1974) este, cel puțin la un nivel general, o articulare rațională a elementelor de bază ale poziției lui A, în timp ce abordarea lui John Rawls² (1971) este, similar, o articulare rațională a elementelor de bază ale poziției lui B. Astfel, dacă analizele filosofice pe care fie Rawls, fie Nozick ni le propun se dovedesc solide din punct de vedere rațional, atunci disputa dintre A și B va fi rezolvată într-un fel sau în altul, iar propria mea caracterizare a disputei va fi în consecință falsă.

Voi începe cu abordarea lui Rawls. Rawls susține că principiile dreptății sunt cele care ar fi alese de către un agent rațional "situat în spatele unui vâl de ignoranță" (p. 136) care face ca el să nu știe ce loc va ocupa în societate, cu alte cuvinte care va fi statutul său ori din ce

¹În *Anarchy, State and Utopia* - trad.

²În *A Theory of Justice* - n. trad.

clasă socială va face parte, ce talente și capacități va poseda, care va fi concepția sa despre bine și ce feluri va avea în viață, ce temperament va avea sau în ce ordine economică, politică, culturală sau socială va trăi. Rawls susține că orice agent rațional aflat în această situație va defini o distribuire dreaptă a bunurilor pentru **orice** ordine socială, folosindu-se de două principii și de o regulă pentru repartizarea priorităților, când cele două principii intră în conflict.

Primul dintre ele postulează că : "Fiecare persoană va avea un drept egal la cel mai extins sistem total de libertăți fundamentale egale, compatibil cu un sistem similar de libertăți pentru toți", iar al doilea: "Inegalitățile sociale și economice vor fi organizate în așa fel încât să fie atât: a) în beneficiul cel mai mare al celui mai dezavantajat și consistent cu principiul economiilor comune [acest principiu consacră investiții echitabile în interesele generațiilor viitoare], cât și b) să fie atașate de funcții și poziții sociale deschise tuturor, în condiții de egalitate echitabilă a șanselor" (p. 302). Primul principiu are prioritate asupra celui de-al doilea: libertatea va fi restrânsă numai în scopul libertății. Și, în general, dreptatea are prioritate asupra eficienței. Astfel, Rawls ajunge la concepția lui generală: "Toate bunurile sociale primare - libertate și oportunități, venit și bogăție, precum și temeiurile respectului de sine - vor fi distribuite în mod egal, cu excepția cazului când o distribuție inegală a vreunora sau a tuturor acestor bunuri este în avantajul celor mai puțin favorizați." (p. 303)

Mulți critici ai lui Rawls s-au concentrat asupra felurilor în care acesta din urmă își derivă principiile dreptății pornind de la stabilirea poziției inițiale a agentului rațional, "situat în spatele unui vâl de ignoranță". Acești critici au adus un număr de obiecții pertinente; dar nu intenționez să stăruiesc asupra lor, chiar și numai pentru că eu consider nu doar că un agent rațional aflat **într-o anumită** situație ca aceea a vâlului de ignoranță ar alege realmente **anumite** principii ale dreptății precum cele pe care le susține Rawls, dar și că **numai** un agent rațional aflat într-o astfel de situație ar alege asemenea principii. Ulterior în cursul argumentării mele acest lucru va deveni important. Pentru moment, totuși, îl voi lăsa de-o parte pentru a caracteriza viziunea lui Nozick.

Nozick susține că "dacă lumea ar fi dreaptă pe de-a-ntregul" (p. 151) singurii oameni îndrituiți să dețină ceva, adică a și-l însuși pentru a-l folosi așa cum doresc, ar fi aceia care au obținut în mod legitim (*justly*) ceea ce dețin prin vreo acțiune legitimă de achiziție originară și cei care au obținut în mod legitim ceea ce dețin prin vreo acțiune legitimă de transfer de la altcineva care l-a obținut fie prin vreo acțiune legitimă de

achiziție originară fie printr-un transfer legitim... și așa mai departe. Cu alte cuvinte, răspunsul justificabil la întrebarea: "de ce ești tu îndreptățit să folosești scoica de mare cum îți place?" fie va fi: "am cules-o de pe malul mării, unde nu aparținea nimănui și unde existau o mulțime de scoici pe care oricine altcineva putea să le culeagă" (o acțiune legitimă de achiziție originară), fie va fi: " altcineva a cules-o de pe malul mării și a vândut-o sau a oferit-o de bunăvoie cuiva, care de bună voie mi-a vândut-o sau mi-a oferit-o" (un șir de "acțiuni legitime de transfer"). Rezultă din concepția lui Nozick, așa cum el însuși remarcă imediat, că: "Principiul complet al dreptății distributive va spune pur și simplu că o distribuție este dreaptă dacă toată lumea este îndreptățită la proprietățile pe care le deține potrivit acelei distribuții" (p. 153).

Nozick derivă aceste concluzii din premise referitoare la drepturile inalienabile ale fiecărei persoane individuale, premise pentru care el însuși nu oferă argumente. Ca și în cazul lui Rawls, nu vreau să aduc obiecții la modul în care își derivă Nozick principiile din premisele sale; încă o dată voi dori să subliniez în schimb că **numai** din asemenea premise se pot deriva în mod rațional astfel de principii. Aceasta înseamnă că, atât în cazul abordării date de Nozick dreptății, cât și în cel al abordării lui Rawls, problemele pe care vreau să le ridic nu sunt legate de coerența structurii interne a argumentelor lor. Într-adevăr, propriul meu argument presupune că abordările lor nu sunt lipsite de o asemenea coerență.

Doresc să argumentez trei lucruri: primul, că incompatibilitatea dintre concepția lui Nozick și cea a lui Rawls oglindește efectiv până la un punct incompatibilitatea poziției lui A cu cea a lui B și că în măsura aceasta Rawls și Nozick reușesc cel puțin să articuleze la nivelul filosofiei morale dezacordul dintre cetățeni obișnuiți, nefilosofici precum A și B; dar că, de asemenea, Rawls și Nozick reproduc la nivelul argumentului filosofic exact același tip de incompatibilitate și incomensurabilitate care a făcut ca disputa dintre A și B să fie ireconciliabilă la nivelul conflictului social; al doilea, că mai există un element atât în poziția lui A cât și cea a lui B pe care nici abordarea lui Rawls și nici cea a lui Nozick nu reușesc să o surprindă, un element care stăruie din acea tradiție clasică, veche, în care virtuțile ocupau locul central. Când reflectăm asupra acestor chestiuni, se ivesc o a treia problemă: anume, că în conjuncția lor găsim un indiciu important al presupuzițiilor sociale pe care Rawls și Nozick le împărtășesc într-o anumită măsură.

Rawls consideră ca primordial ceea ce este de fapt un principiu de egalitate referitor la nevoi. Concepția lui despre cel mai dezavantajos

sector al comunității este concepția celor ale căror nevoi sunt cele mai acute în ce privește venitul, bogăția și alte bunuri. Nozick socotește primordial un principiu al egalității referitor la îndreptățire. Pentru Rawls nu are relevanță cum au ajuns cei ale căror nevoi sunt acute în starea lor actuală; dreptatea devine o chestiune de modele curente de distribuire, pentru care trecutul nu prezintă vreo importanță. Pentru Nozick au importanță numai dovezile privitoare la ceea ce a fost dobândit în trecut în mod legitim; în ele însele, modelele curente de distribuire nu pot avea vreo relevanță în privința **dreptății** (deși poate că ar avea pentru bunătate sau generozitate). A spune fie și numai atât arată cât de aproape este Rawls de B și cât de aproape este Nozick de A. Căci A a pledat împotriva canoanelor distributive, pentru o dreptate care vizează îndrituirea, iar B a pledat împotriva canoanelor de îndrituire pentru o dreptate care să fie legată de nevoile umane. Totuși este limpede nu numai că prioritățile lui Rawls sunt incompatibile cu cele ale lui Nozick - într-un mod analog felului în care poziția lui B este incompatibilă cu cea a lui A - dar totodată și că poziția lui Rawls este incomensurabilă cu cea a lui Nozick - într-un mod la fel de analog cu incomensurabilitatea existentă între opinia lui A și cea a lui B. Căci cum poate o cerință care oferă prioritate egalității în funcție de necesități să fie comparată în mod rațional cu una care acordă prioritate îndreptărilor? Dacă Rawls ar trebui să argumenteze că oricine aflat în **spatele vălului de ignoranță**, care n-ar ști nici dacă, nici cum anume nevoile lui vor fi satisfăcute și nici care ar fi îndrituirile lui, va prefera neapărat în mod rațional un principiu care respectă nevoile unuia care respectă îndrituirile (probabil invocând în acest scop principiile teoriei deciziei raționale), răspunsul direct trebuie să fie nu numai că **noi** nu ne aflăm **niciodată** în spatele unui asemenea vâl de ignoranță, dar și că în acest fel nu va fi pusă în discuție premisa lui Nozick asupra drepturilor inalienabile. Iar dacă Nozick ar trebui să argumenteze - așa cum de altfel chiar o face - că orice principiu distributiv, dacă este aplicat, ar putea viola libertatea tuturor celor care sunt îndreptățiți, răspunsul direct trebuie să fie acela că interpretând în acest fel inviolabilitatea drepturilor fundamentale el își afirmă propria teză fără s-o mai demonstreze și nu pune sub semnul întrebării premisele lui Rawls.

Cu toate acestea, există un aspect comun important, chiar dacă negativ, al abordărilor lui Rawls și Nozick. Nici unul dintre ei nu face referire la **merit** în abordările pe care le oferă dreptății - și nici nu ar putea face acest lucru în mod consistent. Totuși, atât A cât și B fac o asemenea referire, și este extrem de important să observăm aici că A și

DREPTATE ȘI VIRTUTE

B nu sunt nume ale unor simple construcții arbitrare care-mi aparțin; argumentele lor reproduc cu fidelitate, de exemplu, o bună parte din ceea ce s-a spus efectiv în recente dezbateri fiscale din California, New Jersey și în alte părți. Ceea ce A reclamă în ce-l privește nu este numai faptul că este îndreptățit la ceea ce a câștigat prin muncă, dar și că el **merită** acest lucru în virtutea muncii lui de o viață; ceea ce reclamă B în numele celui sărac și nevoiaș este că sărăcia și privațiunile de care suferă sunt **nemeritate** și astfel sunt neîndreptățite. Or, pare clar că în cazul corespondențelor din viața reală ai lui A și B ceea ce îi face să simtă puternic că lucrurile de care se plâng ei sunt nedrepte este mai degrabă această referire la merit decât vreun alt tip de rău sau vătămare.

Nici abordarea lui Rawls, nici cea a lui Nozick nu oferă acest loc central, ori vreun loc oarecare, conceptului de merit în susținerile lor privitoare la dreptate și nedreptate. Rawls (p. 310) acceptă faptul că în opinia simțului comun dreptatea este legată de merit, dar argumentează că, în primul rând nu știm ceea ce merită cineva până când n-am formulat regulile dreptății (și, de aici, nu putem fundamenta pe merit înțelegerea noastră a dreptății), iar în al doilea rând că atunci când am formulat regulile dreptății oricum nu este vorba de merit, ci doar de așteptări legitime. De asemenea, el susține că ar fi practic imposibil să încerci să aplici noțiunea de merit. În această chestiune fântoma lui Hume bântuie în paginile sale.

Nozick este mai puțin explicit, dar cum concepția lui asupra dreptății este bazată exclusiv pe îndrituirii nu poate face loc noțiunii de merit. El discută la un moment dat posibilitatea unui principiu pentru corectarea nedreptății, dar ceea ce arată el în această chestiune este atât de criptic și de nesigur încât nu sugerează nici o modalitate posibilă pentru amendarea punctului său general de vedere. În orice caz, este clar că atât pentru Nozick cât și pentru Rawls o societate se compune din persoane individuale, fiecare cu propriul interes, care trebuie să se strângă laolaltă și să stabilească norme comune de viață. În cazul lui Nozick mai există constrângerea suplimentară a unei colecții de drepturi fundamentale. În cel al lui Rawls singurele constrângeri sunt acelea pe care le-ar impune o raționalitate prudentă. Astfel, în ambele abordări persoanele individuale sunt primordiale iar societatea secundară, și identificarea intereselor individuale este prioritară față de crearea oricăror relații morale și sociale existente între ele, fiind independentă de acestea. Dar noțiunea de merit își găsește locul potrivit numai în contextul unei comunități în cadrul căreia relația fundamentală este o înțelegere comună atât a ce reprezintă binele pentru om, cât și binele

acelei comunități și unde persoanele individuale își identifică interesele fundamentale cu ajutorul acestor două noțiuni de bine. Rawls face în mod explicit o presupuziție a concepției sale din faptul că trebuie să ne așteptăm să nu fim de acord cu ceilalți referitor la ce înseamnă o viață bună pentru om și că de aceea trebuie exclusă orice înțelegere a acestui lucru atunci când formulăm principiile dreptății. Pot fi luate în considerare numai acele noțiuni de bine în care se arată interesat oricine, indiferent de viziunea lui asupra unei vieți bune. De asemenea, în argumentul lui Nozick conceptul de comunitate, necesar pentru ca noțiunea de merit să-și găsească o aplicare, este pur și simplu absent. Pentru a înțelege acest lucru trebuie să clarificăm alte două chestiuni.

Prima se leagă de presupuzițiile sociale comune ale lui Rawls și Nozick. Din ambele puncte de vedere este ca și cum am fi naufragiat pe o insulă nelocuită cu un grup de alte persoane individuale din care nu cunoaștem pe nimeni, și nici celelalte persoane nu se cunosc între ele. În astfel de situații trebuie elaborate norme care să ne protejeze pe fiecare într-o măsură maximă. Premisa lui Nozick cu privire la drepturi introduce o colecție de constrângeri tari; știm că anumite tipuri de interferențe între persoane sunt absolut interzise. Dar există o limită a relațiilor dintre noi, care este stabilită de interesele noastre personale și rivale. Doctrina individualistă are cu siguranță, așa cum am remarcat anterior, precursori distinși: Hobbes, Locke (ale căror concepții Nozick le tratează cu mult respect), Machiavelli și alții. Ea conține în sine o anumită notă de realism privitor la societatea modernă: într-adevăr, societatea modernă este adesea, cel puțin la suprafață, o adevărată colecție de străini, fiecare urmărindu-și propriul interes și respectând un număr minim de constrângeri. Bineînțeles că chiar și în societatea modernă ne este încă dificil să gândim în această lumină familia, colegiul și alte colectivități reale; dar până și modul nostru de a gândi despre acestea este acum invadat într-o măsură crescândă, mai ales în tribunale, de concepții individualiste. Astfel, Rawls și Nozick articulează într-un mod remarcabil o viziune comună care concepe, măcar la modul ideal, intrarea în viața socială ca pe o acțiune voluntară a unor persoane individuale cel puțin potențial raționale cu interese anterior date și care trebuie să-și pună întrebarea: "În ce fel de contract social cu ceilalți ar fi mai rezonabil să intru?" Nu este o surpriză faptul că o consecință a acesteia este următoarea: punctele lor de vedere exclud orice abordare a comunității umane în care noțiunea de merit, în conexiune cu contribuțiile la îndeplinirea sarcinilor comune întregii comunități de a urmări binele comun, ar putea oferi temeiul judecăților privitoare la

DREPTATE ȘI VIRTUTE

virtute și nedreptate.

Meritul este eliminat și într-un alt mod. Am remarcat cum principiile distributive ale lui Rawls exclud referirea la trecut și deci la susținerea că cineva are un merit întrucât a făcut unele acțiuni ori a suferit în trecut. Nozick exclude de asemenea referirea la trecut ca temei al unor asemenea cerințe, preocupându-se de legitimitatea îndrituirilor ca singura bază pentru a lua în considerare trecutul în legătură cu noțiunea de dreptate. Ceea ce dă importanță acestui aspect este faptul că teoria lui Nozick favorizează o mitologie particulară despre trecut, alcătuită în principal din ceea ce exclude viziunea lui. Căci centrală abordării lui este teza conform căreia toate îndreptățirile legitime derivă din acțiuni legitime de achiziție originară. Dar, dacă așa stau lucrurile, există de fapt foarte puține - iar în unele regiuni întinse din lume **nici nu există** - îndreptățiri legitime. În lumea modernă proprietarii nu sunt moștenitorii legitimi ai persoanelor lockeene care a efectuat acțiuni de achiziție originare quasi-lockeene ("quasi", pentru a lua în considerare amendamentele aduse de Nozick lui Locke); ei sunt moștenitorii acelor care, de exemplu, au furat și au folosit violența pentru a răpi pământurile obștești ale țăranimii din Anglia, întinderi vaste din America de Nord de la amerindieni, pământ irlandez de la irlandezi și pământ prusac de la prusacii care la origine nu au fost germani. Aceasta este realitatea istorică care se ascunde ideologic în spatele oricărei teze lockeene. Lipsa oricărui principiu de corectare a acestor nedreptăți nu reprezintă în consecință o mică problemă secundară pentru o teză cum este cea a lui Nozick; ea tinde să vicieze în întregime teoria, chiar dacă ne-am reține să formulăm obiecțiile copleșitoare la adresa oricărei credințe în drepturi inalienabile ale omului.

Diferențele dintre A și B, pe de o parte, și Rawls și Nozick, pe de alta, îi conduc însă pe primii la inconsistență. Faptul că fiecare în parte asociază noțiunea de merit fie cu principiile lui Rawls, fie cu cele ale lui Nozick dezvăluie o aderență la o doctrină mai tradițională a dreptății, mai aristotelică și mai creștină. Această inconsistență este astfel un tribut plătit rezistenței și puterii de influență a tradiției, caracteristici care provin din două surse diferite. În melanjul conceptual al gândirii și practicii morale se mai găsesc și astăzi reminiscențe ale acestei tradiții - conceptele de virtuți în cea mai mare parte, alături de concepte moderne și individualiste precum cel de drepturi și cel de utilitate. Dar tradiția mai dăinuie totodată într-o formă mult mai puțin fragmentată și distorsionată în viața anumitor comunități ale căror legături istorice cu trecutul lor își mai păstrează încă trăinicia. Astfel, tradiția morală veche

se poate detecta în Statele Unite, precum și în alte părți ale lumii în cadrul unor comunități catolice irlandeze, al grecilor ortodocși ori în unele colectivități evreiești de orientare ortodoxă. Toate acestea și-au moștenit tradiția morală nu numai din religie, ci și din structura satelor țărănești și a gospodăriilor de la periferiile Europei moderne, în cadrul cărora au trăit strămoșii lor direcți. De altfel ar fi greșit ca din accentul pe care l-am pus asupra rădăcinilor medievale ale filosofiei morale moderne să se tragă concluzia că protestantismul nu a devenit în anumite regiuni principalul suport al exact aceleiași tradiții morale; în Scoția, de exemplu, *Etica Nicomahică* și *Politica* lui Aristotel erau textele morale laice studiate în universități, coexistând bine, până la 1690 ca și după aceea, cu o teologie calvinistă care adesea în altă parte se arăta ostilă lor. Există și astăzi în Statele Unite comunități protestante albe ori de culoare, în special cele din Sud sau care provin din această regiune, care recunosc în tradiția virtuților un element esențial al propriei lor moșteniri culturale.

Fie chiar și în asemenea comunități nevoia de a intra într-o discuție publică consolidează participarea la melanjul cultural, în căutarea unui număr de concepte și norme comune care să poate fi folosite și invocate de toți. Ca urmare, atașamentul unor astfel de comunități periferice la această tradiție este mereu în primejdie să se erodeze - iar aceasta, dacă argumentul meu este corect, în căutarea unei himere. Căci ceea ce dezvăluie încă odată analiza pozițiilor lui A și lui B este faptul că dispunem de prea multe concepte morale dispartate și rivale - în cazul de față este vorba de conceptele de dreptate - iar resursele morale ale culturii noastre nu ne permit în nici un fel să rezolvăm pe cale rațională antagonismul existent între ele. Filosofia morală, așa cum este înțeleasă în general, reflectă atât de fidel disputele și dezacordurile existente în această cultură încât controversele din cadrul ei se dovedesc ireconciliabile în același fel în care sunt înseși disputele politice și morale.

Rezultă că în privința societății noastre nu există speranță pentru realizarea unui consens moral. Din motive cu totul ne-marxiste Marx a avut dreptate când i-a criticat pe sindicaliștii englezi din anii 60 ai secolului al XIX-lea, arătând că apelurile lor la dreptate erau fără rost, de vreme ce există concepții rivale asupra dreptății determinate de viața reală a grupurilor sociale rivale și care, la rândul lor, influențează această viață. Desigur că Marx greșea atunci când presupunea că asemenea dezacorduri asupra dreptății nu erau decât fenomene secundare, că ele reflectau doar interesele claselor economice rivale.

Concepțiile asupra dreptății și atașamentul față de asemenea concepții sunt în parte constitutive modurilor de viață ale grupurilor sociale, iar interesele economice sunt adesea definite parțial în termenii unor astfel de concepții și nu *vice versa*. Dar Marx a avut totodată dreptate într-un mod fundamental atunci când vedea un raport antagonist și nu de consens în nucleul structurii sociale moderne. Nu este vorba numai de faptul că ne trăim viața conformându-ne prea mult unei varietăți și multiplicități de concepțe fragmentate; este vorba și de faptul că acestea sunt folosite în același timp pentru a da glas idealurilor și politicilor sociale rivale și incompatibile, **precum** și pentru a ne furniza o retorică politică pluralistă a cărei funcție este să ascundă profunzimea antagonismelor noastre.

De aici derivă concluzii importante în sprijinul teoriei constituționale. Gânditori liberali precum Ronald Dworkin ne propun să considerăm că funcția Curții Supreme de Justiție este aceea de a face apel la o serie de principii consistente - cele mai multe, poate chiar toate, preluate din morală - în lumina anumitor legi și sentințe particulare care urmează să fie evaluate. Cei care susțin o asemenea concepție sunt siliți să considere că anumite sentințe ale Curții Supreme de Justiție sunt inadecvate în lumina acestor principii asumate. Tipul de sentință la care mă gândesc este exemplificat de cazul *Bakke*, în care două teorii, la prima vedere extrem de incompatibile, au fost susținute de către membrii Curții, iar domnul judecător Powell, care a pronunțat sentința, a fost unicul judecător care le-a îmbrățișat pe amândouă. Dar, dacă argumentul meu este corect, una dintre funcțiile Curții Supreme de Justiție trebuie să fie aceea de a menține pacea între grupurile sociale rivale care aderă la principii rivale și incompatibile de dreptate, manifestând o corectitudine care constă într-o echitate a sentințelor sale. Astfel, în cazul *Bakke* Curtea Supremă de Justiție pe de o parte a interzis unele condiții cu caracter etnic pentru admiterea în colegii și universități dar, pe de alta, a permis unele discriminări în favoarea unor grupuri minoritare lipsite de condiții materiale. A încerca să încropești o colecție de principii consistente care să se afle la baza unei asemenea decizii te-ar putea duce sau nu la concluzia că tribunalul s-ar putea să fie lipsit de consistență logică. Dar a face o asemenea încercare înseamnă să nu vezi esențialul. În cazul *Bakke* și câteodată și în alte cazuri Curtea Supremă a jucat rolul de făcător de pace sau de for conciliant, depășind un impas al conflictului prin negocieri și nu prin invocarea principiilor noastre comune fundamentale. Căci, ca întreg, societatea noastră nu deține deloc asemenea principii.

Rezultă că politica modernă nu poate fi o chestiune de consens moral autentic. Și nici nu este. Politica modernă este război civil dus prin alte mijloace, iar cazul *Bakke* a fost de asemenea o luptă [...] Adevărul în această privință a fost arătat de către Adam Ferguson: "Nu trebuie să așteptăm ca legile vreunei țări să fie elaborate precum atât de multe lecții de moralitate... Legile, fie ele civile sau politice, sunt tertipuri ale politicii în vederea armonizării pretențiilor partidelor și menținerii păcii în cadrul societății. Tertipul este adaptat unor circumstanțe speciale..." (*Principles of Moral and Political Science*, II, 144). Natura oricărei societăți, deci, nu va fi descifrată numai din legile sale, ci din acelea care reprezintă un index al antagonismelor ei. Ceea ce arată legile noastre este gradul și măsura în care antagonismul trebuie înăbușit.

Dar, dacă așa stau lucrurile, atunci o altă virtute a fost și ea modificată. Patriotismul nu mai poate fi ceea ce era pentru că suntem lipsiți de o *patria* în sensul cel mai deplin al cuvântului. Ce vreau eu să spun nu trebuie confundat cu felul în care în mod obișnuit se respinge patriotismul din perspectivă liberală. Liberalii au avut adesea, dar nu întotdeauna, o poziție negativistă, ba chiar ostilă față de patriotism, în parte din cauză că ei sunt atașați unor valori pe care le consideră universale și nu locale, particulare, dar în parte și datorită unei bănuieli bine întemeiate că în lumea modernă patriotismul este adesea o fațadă în spatele căreia sunt încurajate șovinismul și imperialismul. Dar punctul meu de vedere nu este că patriotismul este bun sau rău ca sentiment, ci că practicarea lui drept virtute nu mai este posibilă în societățile dezvoltate, la modul la care s-a putut odinioară. În orice societate în care guvernarea nu reprezintă comunitatea morală a cetățenilor sau nu este expresia acesteia, ci în schimb este o colecție de aranjamente instituționale care au ca scop să impună societății o unitate birocratizată lipsită de un consens moral autentic, natura obligațiilor politice devine sistematic neclară. Patriotismul este, sau a fost, o virtute fundamentată în principal pe atașamentul față de o comunitate morală și politică și numai într-un mod secundar față de guvernarea din acea comunitate; dar este exercitat în mod specific atunci când se asumă o responsabilitate față de o asemenea guvernare și în cadrul acesteia. Când, cu toate acestea, raportul dintre guvernare și comunitatea morală este pus sub semnul întrebării atât din cauza naturii schimbate a guvernării cât și din lipsa unui consens moral în cadrul societății, devine dificil să îți mai formezi o concepție despre patriotism simplă, clară, care să poată fi predată. Loialitatea față de țara mea, care rămâne în

DREPTATE ȘI VIRTUTE

continuare o virtute centrală, devine diferită de obediența față de guvernarea care se întâmplă să fie în funcțiune.

Așa cum această interpretare a modificării conceptului de patriotism nu trebuie confundată cu critica liberală a specificității morale, tot așa această distanțare a sinelui moral de guvernanțele din statele moderne nu trebuie confundată cu critica anarhistă a statului. Nimic din argumentul meu nu sugerează, ca să nu mai vorbesc că nu implică vreun fel de motive corespunzătoare pentru a respinge ca necesare și legitime anumite forme de guvernare; ceea ce implică el este faptul că statul modern nu reprezintă o asemenea formă de guvernare. Trebuie să reiasă clar din argumentul meu expus anterior că tradiția virtuților este într-un raport de contradicție cu organizarea economică modernă și în special cu caracterul individualist al acesteia, cu spiritul ei de acaparare și faptul că așază valorile pieței într-un loc central din punct de vedere social. Devine limpede acum că, din perspectiva acestei tradiții, el mai implică și o respingere a ordinii politice. Aceasta nu înseamnă că nu sunt numeroase sarcinile care pot fi îndeplinite numai în cadrul și prin intermediul guvernării: exercitarea legilor, atât cât este posibil într-un stat modern, să fie apărută; situațiile în care apar nedreptăți și suferințe nemeritate să fie rezolvate; să se manifeste generozitatea; libertatea să fie apărută, în modalități care uneori sunt posibile numai prin utilizarea instituțiilor guvernamentale. Dar fiecare sarcină în parte, fiecare responsabilitate trebuie evaluată după propriile merite. Politica modernă, efectuată sistematic - fie că este liberală sau conservatoare, radicală sau socialistă - pur și simplu trebuie respinsă dintr-un punct de vedere atașat real de tradiția virtuților; căci însăși politica modernă, în formele sale instituționalizate, constituie expresia unei respingeri sistematice a acestei tradiții.

RAȚIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII *

Susan Moller Okin

Unele studii feministe recente au pus la îndoială corpusul gândirii politice occidentale în două noi feluri: unele lucrări se concentrează în primul rând fie asupra absenței, fie asupra presupusei subordonări a femeilor în teoriile politice, pentru ca apoi să întrebe cum trebuie schimbată teoria, astfel încât să includă și femeile într-un mod egal cu bărbații; alte lucrări se concentrează mai îndeaproape asupra felului în care structura de gen a societăților în care au trăit teoreticienii a dat formă ideilor și argumentelor lor centrale și discută modul în care sunt afectate aceste idei și argumente de adoptarea unei perspective feministe¹. În acest eseu sper să pot contribui la cel de-al doilea proiect menționat. Deși răspunsurile mele nu sunt nici pe departe complete, voi ridica anumite întrebări cu privire la efectele pe care le au supozițiile despre structura de gen a societății asupra concepțiilor despre dreptatea socială. Astfel, voi sugera că unele distincții făcute recent între o etică a dreptății și o etică a grijii sunt cel puțin fără acoperire, dacă nu false. S-ar putea ca ele mai degrabă să împiedice decât să fie de ajutor încercărilor noastre de a produce o teorie morală și politică acceptabilă într-o lume în care genul, ca instrument de organizare socială, devine din ce în ce mai greu de susținut².

Mă voi concentra asupra a doi filosofi importanți - în primul rând Rawls, iar apoi Kant, datorită influenței sale asupra primului - și voi discuta felul în care supozițiile lor despre diviziunea muncii între sexe, în care femeile au în grijă domeniul educației și îngrijirii omului, a avut un efect fundamental asupra abordării pe care o oferă ei subiecților morali și dezvoltării gândirii morale. Acest fapt este exemplificat de tendințele lor de a despărți rațiunea de sentimente și de a cere ca, atunci când deliberază, subiecții morali să facă abstracție de contextualitatea și contingentele vieții umane reale.

*Această lucrare a beneficiat de comentariile și criticile următorilor: Sissela Bok, Joshua Cohen, George Pearson Cross, Amy Gutmann, Robert O. Keohane, Will Kimlicka, Robert L. Okin, John Rawls, Nancy Rosenblum, Cass R. Sunstein, Joan Tronto și Iris Young. Cu toate acestea, regret că nu am fost în stare să răspund adecvat tuturor obiecțiilor și sugestiilor lor.

RĂTIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

Cartea lui John Rawls *O teorie a dreptății* a constituit, într-un fel sau altul, sursa de inspirație pentru o mare parte a teoriei morale și politice contemporane³. Nu mă voi concentra aici în primul rând asupra a ceea ce spune - sau, de cele mai multe ori, nu spune - această carte despre femei și gen. Voi încerca să îmi îndrept atenția spre efectele pe care le au supozițiile referitoare la gen asupra aspectelor centrale ale teoriei. Mai întâi, voi schița abordările contrastante ale lui Kant și Rawls cu privire la felul în care cineva învață cum să fie o persoană morală. Apoi voi argumenta că, în ciuda acestor contraste importante, puternica influență kantiană asupra lui Rawls îl determină pe acesta să își exprime ideile fundamentale preponderent în limbajul alegerii raționale. Acest fapt le face vulnerabile la două tipuri de critici: aceea că ele presupun supoziții inacceptabil de egoiste despre natura umană și aceea că au prea puțină relevanță pentru oamenii reali care gândesc despre dreptate⁴. Chiar dacă uneori se consideră că teoria lui Rawls este excesiv de raționalistă, de individualistă și că nu ține seamă de ființele umane reale, voi argumenta că în nucleul ei este loc și pentru responsabilitate, grijă și preocupare pentru ceilalți (deși acest lucru este lăsat nedeclășat în mod frecvent de Rawls însuși). Lucrarea de față este, în parte, o încercare de a dezvolta o abordare feministă a dreptății sociale, centrată pe o reinterpretare a conceptului rawlsian central: cel de poziție originară.

Cu toate acestea, într-un alt sens, lucrarea de față este o *critică* feministă la adresa lui Rawls. Pentru că el, spre deosebire de Kant, dar alături de o lungă tradiție de gânditori morali și politici precum Rousseau, Hegel și Tocqueville, socotește că familia este școala moralității, cel dintâi element de socializare a cetățenilor drepti. În același timp, alături de alți filosofi din aceeași tradiție, el neglijează problema dreptății sau nedreptății în cadrul înseși familiei bazate pe structuri de gen. Rezultatul este o tensiune în nucleul teoriei, care poate fi înlăturată numai prin punerea întrebării privitoare la dreptate înăuntrul familiei.

Moștenirea kantiană

De ce și-a formulat Rawls teoria, sau mare parte a ei, în limbajul alegerii raționale? De ce a prezentat-o mai degrabă astfel, decât ca pe o teorie ce necesită empatie chiar și din partea acelor agenți morali artificiali, locuitori ai poziției originare - și care necesită nu numai empatie, ci și o extrem de cuprinzătoare bunăvoință din partea ființelor umane obișnuite, pregătite să respecte principiile dreptății? Numai

moștenirea kantiană poate explica aceste lucruri. Felul în care Rawls își prezintă teoria despre dreptate reflectă atât accentul pus de Kant pe autonomie și raționalitate, ca trăsături definitorii ale subiecților morali, cât și distincția rigidă a acestuia între rațiune și sentiment și refuzul său de a acorda sentimentului vreun rol în formularea principiilor morale. Rawls spune despre Kant că "el pornește de la ideea că principiile moralității sunt obiectul alegerii raționale... Astfel, filosofia morală devine studiul conceperii și rezultatului unei decizii raționale convenabil definite". (TOJ, p.251)⁵ El recunoaște deseori în mod explicit legăturile dintre teoria sa și cea a lui Kant. Conceptul de vâl al ignoranței, spune Rawls, este implicit în lucrările lui Kant, iar cel de poziție originară reprezintă o încercare de a interpreta concepția lui Kant despre principiile moralității în sensul că ele sunt formulate "în condiții care îi caracterizează pe oameni ca ființe raționale libere și egale" (TOJ, p.252).

Sugestia mea este că legătura sa cu filosofia kantiană a făcut ca lui Rawls să îi fie extrem de dificil să recunoască vreun rol empatiei și bunăvoinței în formularea principiilor dreptății, împingându-l, în schimb, în direcția alegerii raționale. Kant spune foarte limpede că sentimentele nu trebuie să aibă nici un loc în fundamentele moralității. "Nici un principiu moral", zice el, "nu este, așa cum presupun uneori oamenii, bazat pe vreun sentiment oarecare ... căci, indiferent de cauza sa, sentimentul aparține întotdeauna ordinii naturii"⁶. Deși nu o spune aici, el se referă în mod clar la "natură, ca opusă libertății". Kant respinge în așa măsură ideea că sentimentele au în vreun fel de-a face cu motivația morală, încât consideră că o acțiune conformă datoriei, dar făcută din dragoste sau din înclinația simpatiei "nu are nici o valoare morală veritabilă". Numai atunci când astfel de acțiuni sunt făcute din datorie - pentru că sunt cerute de legea morală - ele au un conținut moral⁷.

Numai pentru că neglijează un tip foarte important de iubire umană Kant poate să conchidă de aici că sentimentul și iubirea nu au nici un rol în întemeierea moralității. În *Doctrina virtuții* el clasifică iubirea în două tipuri. Pe unul îl numește "iubire practică" sau bunăvoință; aceasta, spune el, este uneori **rezultatul** împlinirii datoriei de a-i ajuta pe ceilalți. Kant discută preceptul "**trebuie să-ți iubești** aproapele ca pe tine însuși". El spune că "aceasta nu înseamnă că trebuie ca în mod direct (mai întâi) să-l iubești și (apoi), prin intermediul acestei iubiri, să-i faci bine. Mai degrabă, înseamnă să faci bine celui de lângă tine, iar aceasta va da naștere în tine iubirii de om"⁸. Astfel de sentimente morale, departe de a conduce la principiile moralității, pot doar să decurgă din

RĂTIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

principii stabilite independent de ele. Cu toate acestea, Kant nu le consideră ne semnificative din punct de vedere moral, din moment ce sentimentul moral care derivă din reprezentarea legii poate fi un factor semnificativ pentru a deveni conștiință de obligațiile noastre⁹. Celălalt tip de sentiment recunoscut de Kant este numit "sentiment patologic" sau atracție "patologică". În sensul în care îl folosește Kant, "patologic" nu înseamnă că ar fi ceva greșit din punct de vedere moral, așa cum semnifică în folosirea lui contemporană, ci pur și simplu că "ține de afecte". În contrast cu sentimentul moral, care "poate decurge numai din reprezentarea legii", sentimentul patologic "precede reprezentarea legii". Cu toate acestea, pentru că este contingent și supus schimbării, precum și pentru că aparține mai degrabă ordinii naturii decât ordinii autonomiei rațiunii, acest tip de sentiment nu poate juca nici un rol în formularea legii morale.

Descrierea concisă făcută de Kant educației morale, așa cum e ea prezentată către sfârșitul *Doctrinei virtuții*, reflectă această descriere a relației (sau, mai degrabă, a lipsei comparative a unei asemenea relații) între sentimente și gândirea morală. Catehismul moral pe care Kant îl înfățișează sub forma unui dialog între profesor și elev este, așa cum spune el, "dezvoltat din rațiunea umană obișnuită". Profesorul îi pune întrebări elevului, iar apoi "răspunsul pe care el îl derivă în mod metodic din rațiunea elevului trebuie scris și păstrat în termeni preciși, care nu pot fi ușor schimbați, pentru ca astfel să fie încredințat memoriei elevului". Acestor părți de raționament memorate le sunt adăugate atunci atât un "**bun exemplu**" din partea profesorului, cât și observarea exemplelor pilduitoare ale celorlalți¹⁰. Ca urmare a formulării principiilor pe baza rațiunii, elevul este condiționat, prin imitare, să aibă înclinații și acțiuni virtuozose.

Această prezentare aridă a educației morale este în strânsă relație cu abordarea incompletă dată de Kant felurilor de iubire umană și care, la rândul ei, este făcută posibilă de faptul că femeile joacă doar un rol marginal în filosofia sa. Reducerea iubirii la două tipuri - sentimentul moral al bunăvoinței ce decurge din recunoașterea datoriei și iubirea ce ține de afecte, pe care el o numește "simplă înclinație" - lasă la o parte cel puțin un fel foarte important de iubire. Aceasta este iubirea exemplificată (în orice caz în împrejurări favorabile) de relațiile dintre părinte și copil. Ea este de obicei alcătuită din elemente ale iubirii ce ține de afecte și bunăvoință, dar implică mult mai multe. Bunăvoința din ea nu izvorăște din recunoașterea datoriei, iar afectivitatea ei este de obicei departe de a fi "simpla înclinație" nestatornică pe care o sugază acești

termeni. Este un fel de iubire care se dezvoltă în timp și își are originile într-un atașament atât de strâns încât, pentru copil, ea constituie o identificare psihologică totală. Ea este hrănită de atașament, de intimitate continuă și de interdependență. Pe de altă parte, este o iubire cu urmări dezastruoase dacă din partea părintelui nu există disponibilitatea de a recunoaște și de a aprecia diferențele dintre copil și ea însăși sau el însuși. Acest fel de iubire este fundamental pentru viața și relațiile umane, din moment ce este primul fel de iubire a cărui experiență o avem (dacă împrejurările sunt favorizante), indiferent de sexul nostru, și care de-a lungul istoriei a constituit, bineînțeles, o parte mult mai mare a experienței femeilor decât a celei a bărbaților.

Kant pare să nu fi fost în stare să observe nici relevanța morală și nici potențialul moral al acestui fel de iubire. Aceasta probabil datorită faptului că, întrucât a acceptat fără rezerve diviziunea de gen a muncii care predomină în jurul său, el a definit o lume morală care excludea femeile. O atare afirmație pare că merge prea departe. Totuși, intenționez să arăt că, deși în cele mai importante opere ale sale de filosofie morală Kant definește subiecții morali despre care vorbește nu numai ca ființe umane, ci și ca "toate ființele raționale ca atare", în lucrări mai puțin cunoscute, mai timpurii sau mai târzii, el spune limpede că femeile nu sunt suficiente de raționale și de autonome pentru a fi subiecți morali. Într-un eseu timpuriu, intitulat *Observații asupra sentimentului frumosului și sublimului*, el spune despre femei că "filosofia lor nu e îndreptată spre rațiune, ci spre simțuri"¹¹. Virtutea lor, spre deosebire de cea a bărbaților, trebuie să fie inspirată de dorința de a-i mulțumi; pentru ele, afirmă Kant, nu trebuie să existe "nimic care să aparțină datoriei, constrângerii sau obligației"¹². Deși, într-un mod care nu îi este caracteristic, într-una din ultimele sale lucrări - *Antropologia din punct de vedere pragmatic* - Kant spune că atât bărbații cât și femeile sunt ființe raționale, el retrage orice urmă de autonomie morală în cazul femeii căsătorite, arătând că ea este în mod necesar supusă sofului ei, fiind minoră din punct de vedere legal. "A te comporta ca un minor", spune el, "așa degradant cum sună, este, totuși, foarte confortabil"¹³. Nu este greu de dedus din asemenea remarci unde se află femeile (sau poate e mai bine spus "unde sunt așezate femeile") pe scala morală a lui Kant.

Prin urmare, diviziunea morală a muncii între sexe e foarte limpede în scrierile lui Kant. Virtuțile pe care le acordă femeilor, ca adevrate rolului lor în structura socială de gen și în mod special în familie, sunt prețuite mult mai puțin decât cele acordate bărbaților. Așa cum spune Lawrence Blum despre raționalistul moral, în contextul unei discuții

RĂȚIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

despre Kant și Hegel. "calitățile bărbătești sunt cele pe care în mod natural el le ia ca model. Tot așa, pentru el este natural să ignore sau să subestimeze calitățile femeiești așa cum se găseau ele în societatea sa - simpatia, compasiunea și capacitatea de a reacționa emoțional. El nu reușește să dea acestor calități o expresie adecvată în cadrul filosofiei sale morale. Prin urmare, filosoful moral raționalist reflectă ierarhia valorică sexuală a societății sale și îi dă în mod indirect o fundamentare și legitimare filosofică"¹⁴.

Prin urmare, Kant a neglijat semnificația morală a unui fel foarte important de iubire omenească și a calităților morale ce pot izvorî din ea, deoarece el a devalorizat femeile și le-a exclus din domeniul moralei. Susținând ceea ce spunea Blum mai sus, Jean Grimshaw a argumentat recent, în excelenta sa carte *Filosofia și gândirea feministă* că, deși Kant exclude în mod implicit femeile din idealurile sale filosofice, "el ar fi putut, fără a fi inconsistent, să își păstreze punctul de vedere asupra "meritului moral", dar să și-l schimbe pe cel despre femei"¹⁵. Eu nu cred că ar fi putut, căci, deși femeile sunt atât de marginale, încât sunt virtual absente din lumea sa morală, rolul pe care se presupune că ele îl joacă în spatele scenei pare să fie necesar pentru menținerea acesteia. În felul în care le vedea Kant, ca inspirate de sentiment și de dorința de a plăcea, femeile asigură atât educația esențială pentru dezvoltarea umană, cât și un domeniu al existenței fără de care ordinea morală pe care el o prescrie lumii din afara familiei pare să conducă la cerințe intolerabile¹⁶. Excluderea de către Kant a femeilor este semnificativă nu numai pentru femei; ea are un efect distorsionant asupra filosofiei sale morale ca întreg.

În măsura în care teoria rawlsiană a dreptății derivă din Kant în unele dintre supozițiile sale fundamentale despre ce înseamnă a fi un subiect moral, ea suferă într-un anumit grad de aceeași distorsiune. După cum voi argumenta, în elaborarea principiilor sale ale dreptății și în descrierea detaliată pe care o face procesului deliberării care conduce la ele, Rawls nu dorește să accentueze în mod explicit asupra calităților umane de empatie și bunăvoință. Totuși, poziția sa originală constă dintr-o combinație de supoziții - dezinteresul reciproc și vâlul ignoranței - care, așa cum spune el, "îndeplinește același obiectiv ca și bunăvoința" (*TOJ*, p. 148). Înainte de a începe să discutăm acest lucru, să aruncăm totuși o privire la abordarea pe care o dă Rawls felului în care oamenii își dezvoltă un simț al dreptății. Căci, în ciuda supozițiilor sale kantiene despre raționalitate și autonomie, precum și a limbajului alegerii raționale legat de ele și întâlnit într-o mare parte a teoriei sale.

abordarea pe care o dă Rawls dezvoltării morale este foarte diferită de cea a lui Kant și indică limpede că raționalitatea nu este pentru el o bază suficientă pe care să-și întemeieze sau să-și susțină teoria asupra dreptății.

Rawls și simțul dreptății: semnificația genului

În general, în *O teorie a dreptății* există prea puține pasaje care să indice că societatea liberală modernă în care trebuie aplicate principiile dreptății are o structură profund și atotcuprinzător afectată de gen. După cum voi argumenta, această ignorare a genului are implicații majore pentru realizarea practică a principiilor rawlsiene ale dreptății. În special familia, elementul fundamental al structurii de gen, este prea rar menționată. Deși Rawls, din motive bine întemeiate, amintește "familia monogamă" în lista sa inițială de instituții majore care constituie "structura de bază" la care trebuie aplicate principiile dreptății, el nu îi aplică niciodată cele două principii ale dreptății. De fapt, supoziția sa că cei aflați în situația originară sunt "capi de familie" îl împiedică să facă acest lucru (*TOJ*, p. 128). Totuși, o teză centrală a teoriei este că dreptatea caracterizează acele instituții ai căror membri ar fi putut fi de acord, în mod ipotetic, cu structurile și regulile lor, dintr-o poziție în care nu ar ști ce loc vor ocupa în cadrul structurii. Dar, din moment ce toți cei aflați în poziția originară sunt capi de familie, ei nu se află în poziția de a rezolva problemele dreptății **înăuntrul** familiilor. De fapt, dacă renunțăm la supoziția "capilor de familie", luăm în serios ideea că cei aflați în poziția originară nu își cunosc sexul, tot așa cum nu își cunosc celealte caracteristici individuale, și aplicăm principiile dreptății structurii de gen și aranjamentelor familiale din societatea noastră, atunci este clar că avem nevoie de schimbări considerabile¹⁷.

În schimb, în afară de menționarea ei concisă ca legătură între generații necesară principiului rawlsian al "economisirii"^{**} și ca obstacol în calea egalității echitabile de șanse, familia apare în teoria lui Rawls într-un singur context (chiar dacă de o importanță considerabilă): ca primă școală de dezvoltare morală. Într-o secțiune foarte neglijată a

^{**}Acest principiu privește dreptatea între generații; după Rawls, din cel de-al doilea principiu al său, aplicat în acest context, decurge că fiecare generație trebuie să păstreze câștigurile culturale și de civilizație și să mențină instituțiile drepte; în același timp, pentru a nu dezavantaja generațiile următoare, fiecare generație trebuie să "economisească" de pildă prin investiții în diverse mijloace de producție, în educație etc. (*TOJ*, p. 285) - n. ed.

RATIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

părți a treia din *O teorie a dreptății*, Rawls argumentează că o societate dreptă și bine ordonată va fi stabilă numai dacă membrii săi continuă să-și dezvolte un simț al dreptății - "o dorință puternică și în mod normal eficientă de a acționa așa cum cer principiile dreptății" (TOJ, p.454). El își îndreaptă în mod special atenția spre problema dezvoltării morale în timpul copilăriei, având ca scop indicarea principalelor etape prin care se dobândește simțul dreptății.

În acest context, Rawls **presupune** că familiile sunt drepte, deși nu a oferit nici un motiv pentru ca noi să acceptăm această supoziție (TOJ, p.490). În plus, aceste familii presupus drepte joacă un rol fundamental în dezvoltarea morală. Odată ce devine reciprocă din partea copilului, dragostea părinților pentru el are o mare importanță în abordarea pe care o oferă Rawls simțului propriei demnități. Iubindu-și copilul și fiind "obiecte demne de admirația sa [...] ei trezesc în el simțul propriei sale valori și dorința de a deveni o persoană ca ei" (TOJ, p.465). Rawls argumentează că dezvoltarea morală sănătoasă în copilărie depinde de dragoste, încredere, afecțiune, exemplu și îndrumare (TOJ, p. 466).

Într-un stadiu ulterior al dezvoltării morale, pe care el îl numește "moralitatea asocierii", Rawls își reprezintă familia (descrisă în termeni de gen) ca o "asociere de mici dimensiuni, în mod normal caracterizată de o anumită ierarhie, în care fiecare membru are anumite drepturi și datorii" (TOJ, p.467). Ea este cea dintâi dintre multele asocieri în care, mișcându-ne într-o succesiune de roluri și poziții, înțelegerea noastră morală crește. Crucială pentru simțul echității, învățat în timpul acestui stadiu, este capacitatea de a adopta diferitele puncte de vedere ale celorlalți și de a vedea lucrurile din perspectivele lor. Din ceea ce spun și fac alți oameni noi învățăm să ne reprezentăm scopurile, planurile și motivele lor. Rawls spune că, fără această experiență, "nu ne putem pune în locul altuia și nu putem afla ce am face dacă am fi în situația lui"; or, pentru "a ne reglementa propriul comportament într-o manieră adecvată prin referire la acest fapt" (TOJ, p. 469) este nevoie să fim în stare de așa ceva. Participarea cu roluri diferite la diferitele asocieri din societate duce la dezvoltarea "capacității persoanelor de a avea sentimente de camaraderie", "de a lega prietenii și de a se baza pe încrederea reciprocă" (TOJ, p.470). Rawls spune că, la fel cum în primul stadiu se dezvoltă anumite atitudini naturale față de părinți, "tot așa aici se dezvoltă legături de prietenie și de încredere între cei ce se asociază. În fiecare caz, anumite atitudini naturale se află la baza sentimentelor morale corespunzătoare: lipsa acestor sentimente ar însemna absența acestor atitudini" (TOJ, p. 471).

Această întreagă abordare a dezvoltării morale diferă în mod izbitor

de cea a lui Kant, pentru care orice sentimente ce nu decurgeau din principii morale independent stabilite erau suspecte din punct de vedere moral. Spre deosebire de Kant, de descrierea sa aridă, intelectualizantă a învățării morale, Rawls recunoaște în mod clar importanța sentimentelor în dezvoltarea capacității de a gândi moral. Atunci când abordează cel de-al treilea și ultimul stadiu de dezvoltare morală - în care se presupune că persoanele se atașază înseși principiilor dreptății - Rawls spune că "simțul dreptății formează un continuum cu iubirea de umanitate" (*TOJ*, p.476). În același timp, el ține seamă de faptul că avem sentimente deosebit de puternice față de cei de care suntem îndeaproape atașați și spune că acest fapt este în mod corect reflectat în judecățile noastre morale: chiar dacă "sentimentele noastre morale prezintă o anumită independență față de împrejurările accidentale ale lumii noastre... atașamentele noastre naturale față de anumite persoane sau grupuri încă mai au propriul lor loc" (*TOJ*, p. 475). Diferențele față de punctul de vedere al lui Kant sunt limpezi din chiar sugestia sa că empatia - a te imagina pe tine în locul celorlalți - joacă un rol major în dezvoltarea morală. Nu este surprinzător că, atunci când își dezvoltă ideile despre emoțiile sau sentimentele morale, Rawls se îndepărtează de Kant, îndreptându-se spre filosofi precum Adam Smith, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot și Bernard Williams (*TOJ*, p. 479 ff).

În rezumatul făcut de Rawls celor trei legi ale dezvoltării morale (*TOJ*, pp. 490-91) este evidentă importanța fundamentală a faptului de a fi un părinte iubitor pentru dezvoltarea simțului dreptății. Cele trei legi, spune Rawls, sunt "nu numai principii ale asocierii sau menținerii acesteia... [ci ele] afirmă că sentimentele active de iubire și prietenie și chiar simțul dreptății izvorăsc din intenția manifestă a celorlalte persoane de a acționa spre binele nostru. Deoarece recunoaștem că ne dorim binele, și nouă ne pasă de binele lor" (*TOJ*, p. 494). Fiecare dintre legile dezvoltării morale, așa cum sunt expuse de către Rawls, depinde de cea anterioară, iar prima supoziție a celei dintâi legi este următoarea: "dat fiind că instituțiile familiale sunt drepte...". Spre deosebire de Kant, cu profesorul său anonim, dar fără îndoială bărbat, Rawls admite în mod deschis că întreaga dezvoltare morală revine activității pline de iubire a celor care cresc copiii de la cele mai timpurii stadii, precum și caracterului moral al mediului în care se petrece acest lucru. Prin urmare, la baza dezvoltării simțului dreptății se află o activitate și o sferă a vieții care - deși nici pe departe în mod necesar - au fost, de-a lungul istoriei, în mod predominant activitatea și sfera femeilor.

RATIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNTELEGEREA DREPTĂȚII

Rawls nu explică fundamentul supoziției sale că instituțiile familiale sunt drepte. Dacă instituțiile familiale afectate de gen **nu** sunt drepte ci, mai degrabă, sunt rămășițele unei caste sau ale societăților feudale în care rolurile, responsabilitățile și resursele sunt distribuite nu conform celor două principii ale dreptății, ci conform diferențelor innăscute impregnate cu o enormă semnificație socială, atunci întreaga structură rawlsiană a dezvoltării morale pare să fie construită pe un teren nesigur. Dacă acele case în care copiii sunt îngrijiți pentru prima oară și unde văd primele lor exemple de interacțiune umană nu sunt bazate mai degrabă pe egalitate și reciprocitate, decât pe dependență și dominație, așa cum se întâmplă de prea multe ori, cum poate răscumpăra iubirea din partea părinților, oricât de mare ar fi ea, nedreptatea pe care ei o văd cu proprii lor ochi în cadrul relației dintre aceiași părinți? Dacă nu sunt crescuți în mod egal de către adulții de ambele sexe, cum vor ajunge copiii de ambele sexe să-și dezvolte o psihologie morală destul de asemănătoare și de bine conturată, astfel încât să-i facă în stare să se angajeze în acel tip de deliberare asupra dreptății exemplificat de poziția originară? Și, în sfârșit, dacă acea casă nu este legată printr-un continuum de asocieri de comunitățile mai mari în care se presupune că oamenii își vor dezvolta sentimente de camaraderie unul față de celălalt, cum vor crește ei în stare să aibă simpatii extinse, precum cele cerute atât de limpede de practicarea dreptății?

Pe de o parte, faptul că Rawls neglijează dreptatea în cadrul familiei este în mod limpede într-o relație tensionată cu propria sa teorie despre dezvoltarea morală, care cere ca familiile să fie drepte. Pe de altă parte, convingerea sa că dezvoltarea unui simț al dreptății depinde de atașamentele și sentimentele față de celelalte persoane și care își au originea în familie se află într-o relație tensionată cu limbajul "alegerii raționale" pe care îl folosește în mod frecvent în expunerea teoriei sale asupra dreptății. Voi arunca în continuare o privire la acest mod obișnuit de a-l interpreta pe Rawls, iar apoi voi sugera o abordare alternativă a poziției originare, care este atât în concordanță cu mare parte din ceea ce spune Rawls, cât și mult mai compatibilă cu propria sa descriere a dezvoltării morale. Tocmai această abordare alternativă a ceea ce se petrece în poziția originară este cea care mă determină să sugerez că nu ești forțat să alegi nici între o etică a dreptății și o etică a

simpatiei, nici între o etică ce pune accentul pe universalitate și una care ia notă de diferențe.

Poziția originară

Poziția originară se află în centrul teoriei rawlsiene asupra dreptății. Ea reprezintă atât cea mai importantă contribuție a sa la teoriile morale și politice, cât și punctul central al celor mai multe controverse și dispute pe care le atrage teoria sa [...] Felul în care este înțeleasă și interpretată poziția originară este extrem de important pentru coerența internă, precum și pentru puterea de convingere a teoriei. Voi expune mai întâi pe scurt mulțimea condițiilor pentru ceea ce Rawls numește "poziția originară"; apoi voi analiza felul în care Rawls o prezintă, cel puțin uneori - o prezentare care cred că a condus la o parte dintre criticile ce i s-au adus; voi explica apoi în ce constă interpretarea mea, despre care cred că rămâne credincioasă înțelesurilor rawlsiene esențiale. Această interpretare alternativă sugerează că Rawls este departe de a fi un raționalist moral și că sentimente precum empatia sau bunăvoința se află chiar la fundamentul principiilor sale ale dreptății. Cred că această interpretare alternativă face ca poziția originară și, efectiv, întreaga teorie să fie mai puțin susceptibile de a fi criticate.

În rezumat, condițiile lui Rawls pentru poziția originară sunt următoarele: părțile sunt raționale și reciproc dezinteresate și, atât timp cât nu sunt puse limite asupra informației **generale** disponibile, ele deliberează în spatele unui "văl al ignoranței" care le ascunde orice cunoaștere a caracteristicilor lor individuale: "Nimeni nu își cunoaște locul în societate, poziția de clasă sau statutul social, cât de favorizat va fi de distribuția bunurilor și capacităților naturale, inteligența, puterea, precum și alte lucruri asemănătoare. [Părțile nu își cunosc nici] concepțiile despre bine și nici preferințele psihologice speciale" (*TOJ*, p. 12). Rolul decisiv al poziției originare poate fi apreciat din faptul că unele critici interesante ale teoriei rawlsiene au rezultat din faptul că alții au interpretat poziția originară mai radical sau mai larg decât creatorul ei. De exemplu, Beitz a argumentat că nu există nici o justificare pentru a nu-i extinde raza de aplicare la populația întregii planete, ceea ce ar conduce la o virtuală punere la îndoială a tot ceea ce se presupune în mod curent în cadrul concepției "etatiste" dominante asupra relațiilor internaționale¹⁸. Unii dintre noi, criticii feminiști, au sugerat că, dacă ne debarasăm de supoziția "capilor de familie" și luăm în serios faptul că cei aflați în spatele vălului ignoranței nu își pot cunoaște **sexul**, atunci

RATIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

trebuie să ne angajăm într-o punere radicală sub semnul întrebării a structurii de gen, pe care Rawls, în fond, o lasă deoparte¹⁹.

În chiar *O teorie a dreptății* Rawls întrevede problemele care vor apărea dacă cititorii se concentrează separat asupra fiecăreia dintre presupunerile făcute despre părțile aflate în poziția originară, mai degrabă decât să ia în discuție problema în întregul ei. El ne previne că, dacă presupunerea dezinteresului mutual este luată izolat de celelalte condiții, teoria poate fi interpretată ca bazată pe egoism: "sentimentul că această concepție despre dreptate este egoistă este o iluzie favorizată de faptul că se privește numai la unul dintre elementele poziției originare" (*TOJ*, p. 148)²⁰. De asemenea, el vine în întâmpinarea celor care, luând notă de ceea ce se va fi hotărât în poziția originară, probabil că vor întreba ce relevanță ar avea acest lucru pentru ființele umane reale care știu cine sunt și care le este poziția socială. El replică în felul următor:

"Condițiile încorporate în descrierea acestei situații sunt cele pe care de fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, atunci putem fi convinși să facem astfel prin considerații filosofice de tipul celor obișnuite. Pentru fiecare aspect al poziției originare se poate da o explicație. Prin urmare, ceea ce facem noi este să combinăm într-o singură concepție totalitatea condițiilor pe care suntem gata ca, în urma unei reflecții corespunzătoare, să le recunoaștem ca rezonabile în privința comportamentului nostru unui față de ceilalți. O dată ce am surprins această concepție, putem privi în orice moment la lumea socială din punctul de vedere cerut" (*TOJ*, p. 587)²¹.

Pe de altă parte, într-o replică recentă la criticile ce i s-au adus, Rawls spune ceva ce nu pare ușor de conciliat cu această concepție despre poziția originară ca punct de vedere în mod explicit moral, pe care, dacă gândim în mod adecvat, îl putem adopta în viața reală. Mai întâi, el reiterează ideile exprimate în pasajul citat mai sus, spunând că putem intra oricând în poziția originară, pur și simplu raționând asupra principiilor dreptății așa cum am proceda dacă am fi constrânși de restricțiile acesteia (restricții asupra cunoașterii, motivațiilor noastre etc.). Dar apoi el adaugă următoarele: "când simulăm astfel că ne aflăm în acea poziție, gândirea noastră nu ne obligă să adoptăm o doctrină metafizică despre natura eului, nu mai mult decât ne obligă jocul de Monopoly să ne gândim că suntem proprietari angajați într-o competiție disperată, în care câștigătorul ia tot"²². Această suprapunere a poziției originare ca punct de vedere moral, ca mod de a gândi în privința principiilor dreptății, și a poziției originare ca analogă unui joc fără semnificație morală identifică o tensiune în felul în care e prezentată poziția originară în lucrările lui Rawls. Pentru a vedea ce factori conduc la critici de felul celor menționate mai sus și a lua în considerație felul în care li se poate răspunde pe deplin, este important să aruncăm, pe rând, o privire la fiecare parte a acestei tensiuni.

Mai întâi voi discuta felul în care aspectele centrale ale moștenirii kantiene - în special descrierea subiecților morali ca, mai presus de toate, raționali, autonomi și eliberați de contingență - îl influențează pe Rawls să-și reprezinte abordarea sa ca o teorie a alegerii raționale. Dată fiind această interpretare, analogia cu jocul de Monopoly este perfect adecvată. Apoi, voi schița o interpretare alternativă a teoriei și a poziției originare în special, care explică mai bine ce anume o transformă într-un "punct de vedere moral adecvat" pe care putem fi convinși să-l acceptăm. Voi acorda o atenție specială acestei chestiuni : cum trebuie să fim, pentru a fi gata să adoptăm acest punct de vedere și să ne formulăm principiile dreptății conform cererilor sale? Aceasta este chestiunea crucială - și cred că unele părți ale teoriei lui Rawls ne conduc pe un drum greșit, datorită identificării sale cu modurile de gândire kantiene asupra fundamentării principiilor dreptății și a ceea ce este corect din punct de vedere moral.

Interpretarea ca "alegere rațională" și consecințele ei

Rawls afirmă încă de la început și repetă de câteva ori de-a lungul construirii teoriei dreptății că aceasta este "o parte, poate cea mai importantă, a teoriei alegerii raționale" (*TOJ*, p.16). Recent, el spunea că aceasta a fost o eroare "care ne-a pus pe un drum foarte greșit" și că "nici vorbă de a încerca să derivăm conținutul dreptății într-un cadru care folosește ideea de rațional ca singură idee normativă"²³. O dată ce ne raportăm la implicațiile interpretării ca alegere rațională a teoriei, cred că vom putea vedea de ce Rawls a reconsiderat-o. Purificându-se de legătura cu teoria alegerii raționale și implicațiile sale, ea devine mai puternică și mai puțin vulnerabilă la unele critici²⁴.

Să aruncăm mai întâi o privire la felul în care își concepe Rawls teoria ca pe o ramură a teoriei alegerii raționale. În primul rând, el asociază raționalitatea și dezinteresul mutual al părților cu teoria alegerii raționale (*TOJ*, p. 13-14). Se admite că părțile ce apar într-o astfel de teorie sunt egoiste și, chiar dacă Rawls face specificarea că acestea nu trebuie înțelese ca egoiste în sensul obișnuit de a fi interesate numai de lucruri precum averea, prestigiul și dominația, ele **trebuie** concepute ca "neinteresându-se de interesele celui alt" (*TOJ*, p.13). De asemenea, se precizează că raționalitatea părților este standardul din teoria economică sau din alt tip de teorie a alegerii raționale - raționalitatea instrumentală sau "a adopta cele mai eficiente mijloace pentru atingerea unor scopuri" (*TOJ*, p. 14). Rawls explică de câteva ori că aceste supoziții sunt făcute despre părțile aflate în poziția originară, astfel încât

RAȚIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

teoria să nu depindă de supoziții "tari". De exemplu, el spune că "situația originară este menită să încorporeze condiții larg împărtășite și totuși slabe. O concepție despre dreptate nu trebuie să presupună... legături extinse de sentimente naturale. S-a încercat ca baza teoriei să cuprindă cât mai puține supoziții posibile" (*TOJ*, p.129; v. și pp. 18 și 583). Totuși, în acest punct, este nevoie să acordăm atenție propriului avertisment al lui Rawls de a nu ne concentra asupra supozițiilor individuale despre părțile aflate în poziția originară și de a privi conceptul ca întreg. Rawls susține că fiecare dintre aceste supoziții "trebuie să fie prin ea însăși naturală și plauzibilă, unele dintre ele pot părea fără conținut sau chiar triviale" (*TOJ*, p. 18). Cu toate acestea, întrebarea este: cât de slabe sunt aceste supoziții când sunt luate **împreună**? Și este oare posibil ca, luându-le împreună, să concepem în continuare teoria ca pe un exemplu de teorie a alegerii raționale?

În teoria alegerii raționale, alegerea în condiții de incertitudine cere ca individul să aibă atât mari cantități de cunoaștere relevantă despre mediul înconjurător, cât și un sistem de preferințe bine organizat și stabil²⁵. Pe baza acestora, dar mai ales pe baza cunoașterii "funcției de utilitate independentă" a lui/a ei, se presupune că indivizii sunt în stare să aleagă, dintre alternativele ce li se oferă, opțiunea care îi va permite fiecăruia să atingă cel mai înalt punct posibil de pe scala preferințelor lui/ei. În condițiile în care se presupune că această cunoaștere despre preferințele individuale nu este disponibilă, intră în joc considerarea posibilităților abstracte. Trebuie să comparăm felul în care specifică Rawls poziția originară cu aceste supoziții.

Potrivit abordării rawlsiene a poziției originare, dezinteresul reciproc și raționalitatea instrumentală apar numai în conjuncție cu vâlul ignoranței. Pe de o parte, părțile încearcă, în terminologia teoriei alegerii raționale, să își maximizeze "funcțiile de utilitate". Ele își dau seama că, în calitate de indivizi care au scopuri și interese distincte (chiar dacă acestea nu le sunt dezvăluite), au cu toate un interes egal de a promova și de a ocroti ceea ce Rawls numește "bunuri primare" - acele libertăți și bunuri fundamentale care sunt presupuse în urmărirea diverselor scopuri și interese. Ca urmare, în această privință, așa cum recunoaște și Rawls, se poate prea bine ca în spatele vâlului ignoranței să se afle o singură persoană, din moment ce deliberările tuturor sunt identice. Pe de altă parte, părțile nu își cunosc interesele particulare, distincte, individuale. Rawls spune despre ele că "alegând între principii, fiecare încearcă, pe cât de bine poate, să își promoveze **propriile interese**" și că fiecare își va ierarhiza opțiunile "în funcție de cât de bine îi promovează **propriile**

"scopuri" ș.a.m.d. (*TOJ*, pp. 142, 143; sublinierile îmi aparțin). Dar ce sens are să vorbim despre indivizi reciproc dezinteresați care își urmăresc interesele, când - în măsura în care interesele lor sunt distincte și diferite - ei nu și le cunosc? În mod limpede, alegerea în condiții de certitudine, care necesită atât cunoașterea rezultatelor cât și a utilității acestora, iese din discuție. Variantele teoriei raționale a alegerii ce rămân potențial acceptabile sunt alegerea în condiții de risc și alegerea în condiții de incertitudine.

Dar alegerea în condiții de risc presupune să luăm în considerare probabilitatea de apariție a diferitelor rezultate. Rawls nu permite ca aceasta să se întâmple, precizând că vâlul ignoranței "excluce întreaga cunoaștere, cu excepția unei cunoașteri cât se poate de vagi a probabilităților. Părțile nu au nici un temei pentru a determina natura probabilă a societății lor sau locul lor în ea" (*TOJ*, p. 155). Așa cum observă el, această stipulare înseamnă că părțile "au motive puternice pentru a fi prudente în privința calculelor probabilistice, dacă orice alt curs al acțiunii le este deschis" (*TOJ*, p. 155). Prin urmare, alegerea în condiții de risc iese din discuție. Într-adevăr, Rawls spune că "vâlul ignoranței duce direct spre problema alegerii în condiții de incertitudine" (*TOJ*, p. 172). Totuși, nu există nici o teorie general acceptată a alegerii în condiții de incertitudine; trebuie deci să ne întrebăm în continuare: Cum **deliberează** părțile, pentru a ajunge la concluzii?

Rawls reduce și mai mult raza de aplicare a teoriei alegerii raționale, precizând că părțile nu-și cunosc nici aversiunea față de, nici predilecția pentru asumarea riscurilor. Interzicând ca părțile să aibă vreun fel de cunoaștere **fie** despre probabilitățile însele, **fie** despre propriile lor atitudini față de faptul de a-și asuma riscuri, Rawls exclude cu hotărâre acele modalități de a delibera, în condiții definite tocmai invers, spre care se îndreaptă în mod tipic teoria alegerii raționale. Când precizează că situația este una de alegere în condiții de incertitudine, el sugerează un alt mod posibil de a gândi: "Bineînțeles, este posibil să privim părțile ca pe niște altruiști perfecți și să presupunem că ele raționează ca și cum ar avea certitudinea că se află în poziția fiecărei persoane. Această interpretare a poziției inițiale înlătură elementele de risc și de incertitudine" (*TOJ*, p. 172). Rawls nu consideră că el însuși a urmat această cale, deoarece crede că ea duce mai degrabă la utilitarismul clasic, decât la cele două principii ale dreptății²⁶. Dar, așa cum voi argumenta, deoarece reduce cunoașterea celor aflați în poziția originală până acolo unde ei nu pot folosi gândirea probabilistică și nu se poate presupune că își asumă riscuri, Rawls **trebuie** într-adevăr să se bazeze

RĂTIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNTELEGEREA DREPTĂȚII

pe empatie, bunăvoință și preocupare egală pentru ceilalți, ca și pentru sine, pentru ca părțile să ajungă la principiile pe care le-au ales, mai ales la principiul diferenței. Aceasta îl îndepărtează pe Rawls foarte mult de teoria alegerii raționale.

Rawls compară supozițiile pe care le face despre cei aflați în poziția originară cu alte supoziții care includ bunăvoința. El discută dacă propria sa teorie necesită ca părțile să fie motivate de bunăvoință sau de un interes față de interesele celorlalți. Iar el afirmă clar: "combinația dintre dezinteresul reciproc și vâlul ignoranței atinge același țel ca și bunăvoința, pentru că această combinație de condiții obligă fiecare persoană din poziția originară să ia în considerație binele celorlalți" (*TOJ*, p. 148; sublinierile îmi aparțin). Este important să ne oprim și să ne gândim la această afirmație. Căci ea înseamnă că, numai întrucât se presupune că cei aflați în poziția originară se află în spatele vâlului ignoranței, ei pot fi prezentați ca agenții "raționali, reciproc dezinteresați" din teoria alegerii raționale. Ei pot fi reprezentați ca ținând cont numai de ei înșiși, numai întrucât nu știu ce eu vor deveni și, prin urmare, trebuie să ia în considerație interesele tuturor eurilor posibile.

După ce a afirmat că supozițiile sale ating același țel ca și bunăvoința, Rawls continuă, argumentând că supoziția dezinteresului reciproc și a vâlului ignoranței are un avantaj enorm față de cea a bunăvoinței plus cunoaștere, din moment ce "ultima este atât de complexă, încât nu se poate elabora nici o teorie precisă a acesteia". Este necesară prea multă informație și rămân fără răspuns chestiunile privitoare la "forța relativă a dorințelor caracterizate prin bunăvoință". Dimpotrivă, spune el, supozițiile sale au "meritul simplității și clarității", precum și avantajul de a fi "stipulări slabe" (*TOJ*, pp. 148-149). Iluzia că stipulările sunt "slabe" nu este ușor de împrăștiat; numai dacă sunt privite izolat una de cealaltă (adică exact ceea ce ne previne Rawls să nu facem), ele pot fi considerate slabe. De fapt, vâlul ignoranței este o stipulare atât de constrângătoare, încât transformă ceea ce, fără ea, ar fi fost propriul interes, în bunăvoință sau preocupare egală pentru ceilalți. Iar în privința avantajului care constă în simplitate și claritate, când ne raportăm la poziția originară în singurul fel în care ea este inteligibilă (și care este foarte îndepărtat de orice teorie a alegerii raționale) descoperim că nici ea nu scapă de cele mai multe complicații legate de bunăvoință plus cunoaștere. Cu siguranță, problema "forței relative a dorințelor caracterizate prin bunăvoință" nu este o problemă pentru cei aflați în spatele vâlului ignoranței: din moment ce nu știi ce persoană vei deveni, se presupune că propriul tău interes rațional te face să te preocupi în

mod egal de fiecare. Dar, pentru a gândi rezonabil în poziția originară, se presupune că trebuie să cunoști aspectele esențiale ale vieților persoanelor de toate tipurile imaginabile și din toate pozițiile sociale imaginabile. În absența cunoașterii referitoare la propriile lor caracteristici, cei aflați în poziția originară nu pot gândi din poziția **nimănui** (precum ar putea sugera dorința rawlsiană de simplitate); ei trebuie să gândească din poziția **tuturor**, în sensul **fiecăruia în parte**. Iar aceasta nu este nicidecum o cerință simplă²⁷.

De fapt, dacă luăm în considerație tipul de raționament folosit de părțile din poziția originară, putem vedea că așa și procedează. De exemplu, atunci când formulează principiul care ocrotește libertatea egală a conștiinței, Rawls spune limpede că părțile - care, bineînțeles, nu cunosc care le sunt convingerile morale sau religioase - "trebuie să aleagă principii care asigură integritatea libertății lor morale și religioase" (*TOJ*, p. 206). Dar, în absența cunoașterii despre eu, inclusiv a probabilităților, singurul fel de a face aceasta este să te imaginezi în poziția acelor oameni - "cei mai puțini avantajati" religios, cum ar putea fi numiți - care au practici sau credințe religioase ori care, dimpotrivă, nu au astfel de practici sau credințe - ce necesită cea mai mare toleranță din partea celorlalți. Pentru o persoană în mod esențial nonreligioasă nu este ușor ca, atunci când încearcă să se imagineze în poziția originară, să adopte punctul de vedere al unui credincios fundamentalist; nici unei persoane religioase devotate nu îi este ușor să-și imagineze care este situația unui necredincios într-o societate extrem de religioasă. A face unul din lucrurile acestea necesită, cel puțin, atât o puternică empatie, cât și disponibilitatea de a asculta cu atenție punctele de vedere foarte diferite ale celorlalți.

Această metodă de a gândi în poziția originară este evident cerută de formularea principiului diferenței. În acel caz regula maximin "ne îndreaptă atenția către ce se poate întâmpla mai rău în orice curs de acțiune propus și către alegerea pe care trebuie să o facem în această lumină" (*TOJ*, p. 154). În discutarea inegalităților permisibile, "sistemul este privit din punctul de vedere al celui mai puțin avantajat om reprezentativ" (*TOJ*, p. 151). Și desigur că, odată ce punem sub semnul întrebării credința de tip tradițional a lui Rawls că problemele dreptății pot fi rezolvate de către "capii de familie", "cea mai puțin avantajată femeie reprezentativă" - care e probabil să se afle într-o situație considerabil mai proastă - trebuie luată în mod egal în discuție. În special pentru cei obișnuiți, datorită poziției de clasă, rasei și sexului să aibă privilegii, bogății și putere, o apreciere reală a punctului de vedere

RĂTIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNTELEGEREA DREPTĂȚII

al celor mai prost plasați va necesita, probabil, o empatie considerabilă și capacitatea de a-i asculta pe ceilalți²⁸.

Conform acestei interpretări, poziția originară **nu** este o abstragere de la toate contingentele vieții umane, așa cum o prezintă unii critici ai lui Rawls și chiar Rawls însuși, când este cel mai kantian. Mai degrabă, așa cum sugerează cu tărie propria teorie a lui Rawls despre dezvoltarea morală, ea constă în **aprecierea diferențelor** umane - sociale și de alt tip - și în preocuparea pentru acestea. Nu mai decurge nici că teoria ne cere să ne privim ca "independenți, în sensul că identitatea noastră nu este niciodată legată de țelurile și atașamentele noastre", așa cum susține Sandel²⁹. Căci nu este nimic implauzibil sau inconsistent în cerința de a ne distanța de țelurile și atașamentele noastre particulare, în scopul de a ajunge la principiile dreptății - recunoscând în același timp că ne putem identifica într-o anumită măsură cu ele, pe parcursul vieților noastre. Poziția originară ne cere ca, în calitate de subiecți morali, să luăm în considerare identitățile, țelurile și atașamentele **fiecărei** alte persoane, oricât de diferită ar fi de noi, în mod egal cu ale noastre. Pentru ca noi, care **știm** cine suntem, să gândim **ca și cum** ne-am afla în poziția originară, e necesar să ne dezvoltăm capacități considerabile de empatie și puteri de comunicare cu ceilalți despre felul în **care** sunt diferitele vieți omenești. Dar acestea, luate singure, nu sunt suficiente pentru a întreține în noi un simț al dreptății. Din moment ce **știm** cine suntem și care ne sunt interesele particulare și concepțiile asupra bunurilor, trebuie să manifestăm și o mare bunăvoință, **să avem grijă** de fiecare dintre ceilalți la fel de mult ca și de noi.

Rawls afirmă în mod limpede în câteva pasaje că respectarea principiilor dreptății ce ar fi alese în poziția originară necesită motivații din partea ființelor umane reale - în mod special din partea celor puternici și privilegiați - și care sunt departe de a exprima interesul propriu: "cu siguranță că orice principiu ales în poziția originară poate necesita un mare sacrificiu din partea unora. Beneficiarii unor instituții în mod limpede nedrepte (acelea fundamentate pe principii care nu pot pretinde să fie acceptate) pot găsi că le este greu să se împace cu schimbările care trebuie făcute" (*TOJ*, p. 176). Dar, de asemenea, el vorbește despre un sens în care respectarea principiilor dreptății este în interesul propriu al tuturor - în sensul interesului propriu **moral**. În societatea bine ordonată și dreaptă "faptul că fiecare acționează pentru a instaura instituții drepte este spre binele tuturor ... Când cu toții se străduiesc să respecte aceste principii și fiecare în parte reușește, atunci, atât din punct de vedere individual, cât și din punct de vedere colectiv,

natura lor de persoane morale este pe deplin împlinită și, odată cu ea, la fel este binele lor individual și colectiv"(TOJ, p.528).

Toate acestea ne duc foarte departe de limbajul alegerii raționale - ceea ce poate explica faptul că Rawls respinge ulterior propria caracterizare inițială a teoriei sale. Într-un astfel de limbaj nu există loc pentru distincția dintre interesul propriu și interesul propriu moral. Precum am sugerat mai devreme, teoria rawlsiană se pretează cu mult mai bine interpretării ca teorie bazată pe conceptul preocupării egale pentru ceilalți decât ca teorie în care "dezinteresul reciproc" nu are nici o semnificație, în afară de aceea că este una dintre cele câteva presupuneri dintr-o construcție care servește nu numai ca "metodă de reprezentare" (așa cum a numit Rawls poziția originară), ci și ca mijloc de empatie și bunăvoință. Într-adevăr, o astfel de interpretare este sprijinită de mare parte din textul lui Rawls și mai ales de teoria sa despre dezvoltarea morală. Pe de altă parte, interpretarea necesită ca teoria să fie epurată de toate sugestiile că ar fi o parte a teoriei alegerii raționale.

Ar fi poate folositor dacă aș încerca să plasez reinterpretarea mea dată lui Rawls în contextul argumentelor opuse, formulate de mai mulți teoreticieni feminiști, deoarece ea pune sub semnul întrebării perspectivele celor care au considerat că astfel de teorii ale dreptății sunt fie incomplete fie inacceptabile dintr-un punct de vedere feminist. Gilligan, de exemplu, în critica pe care o aduce teoriei dezvoltării morale elaborate de școala lui Kohlberg (care datorează multe lucrărilor lui Rawls despre dreptate) pune în opoziție moralitatea grijii, contextualității și preocupării pentru ceilalți cu moralitatea dreptății, drepturilor și regulilor. Ea asociază prima "voce" în primul rând cu femeile, iar pe cea de-a doua cu bărbați³⁰. După cum am argumentat altundeva, mulți dintre cei pe care Gilligan îi identifică în calitate de vorbitori într-o "voce diferită" folosesc această voce pentru a exprima o moralitate a preocupării sociale pe deplin universalizabilă, cel puțin la fel ca cei care se exprimă în limbajul dreptății și drepturilor³¹. Concluzia deseori trasă din lucrarea ei, că moralitatea femeilor tinde să fie mai particulară și contextuală, pare astfel nefondată. Argumentând aici că teoria rawlsiană a dreptății este ea însăși în mod crucial dependentă de capacitatea persoanelor morale de a se preocupa de și de a-și demonstra grija pentru ceilalți, în special pentru cei care sunt foarte diferiți de noi înșine, am prezentat un alt tip de argumentație, care pune la îndoială sagacitatea distincției dintre o etică a grijii și o etică a dreptății.

Conform perspectivei lui Noddings, dreptatea a fost mult prea

RĂTIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

supraestimată ca virtute fundamentală, iar principiile au fost supraevaluate ca instrumente pentru a cugeta asupra problemelor etice³². Aceste accente greșit puse sunt atribuite unei prejudecăți bărbătești individualiste și abstracte în filosofia morală. Conform acestei perspective, dreptății înseși trebuie să-i fie adăugată o etică a grijii (dacă nu va fi cumva chiar substituită de aceasta) în care responsabilitatea fiecăruia de a avea grijă de cei apropiați are prioritate asupra sau înlocuiește în întregime ceea ce a fost în general privit ca obligații ale unei categorii mai largi de oameni, sau chiar ale umanității în întregime. În timp ce, potrivit interpretării feministe a lui Rawls pe care am prezentat-o mai sus se argumentează că sentimente precum grija și preocuparea pentru ceilalți sunt esențiale pentru formularea principiilor dreptății, în ea nu se sugerează că astfel de principii pot fi înlocuite de gândirea contextuală bazată pe grijă. Problema, sugerez eu, nu e legată de principiile sau regulile *per se*, ci de modurile în care deseori se ajunge la ele. Dacă, așa cum am sugerat că se întâmplă cu cele ale lui Rawls, principiile dreptății sunt bazate nu pe dezinteres reciproc și detașare de ceilalți, ci pe empatie și preocupare pentru ceilalți - inclusiv preocupare pentru modurile în care ceilalți sunt diferiți de noi înșine - nu ne vom aștepta ca ele să conducă la reguli distructive care au consecințe tragice atunci când sunt aplicate celor pe care îi iubim³³.

Argumentul prezentat mai sus intră în contrast, de asemenea, cu lucrările recente ale lui Young și Benhabib despre teoriile dreptății. Young argumentează că idealul imparțialității și universalității din gândirea morală este greșit direcționat și că se află în opoziție cu strategiile de tip emancipator, feministe sau nu, deoarece încearcă să elimine alteritatea și diferența, dând naștere unei false dihotomii între rațiune și sentiment³⁴. Plecând de aici, ea consideră că teoria lui Rawls este la fel de raționalistă, monologică și abstrasă de particular ca și cea a lui Kant. Benhabib face o afirmație înrudită: că, în cadrul teoriilor morale universaliste precum cele ale lui Kohlberg și lui Rawls, "ignorarea punctului de vedere al unui celălalt concret conduce la incoerență epistemică". În poziția originală rawlsiană, susține ea, "**celălalt ca diferit de eu** dispare ... Diferențele nu sunt negate; ele devin irelevante". Numai cu "un celălalt generalizat", remarcă Benhabib, "rămânem cu o mască goală care este toți și nimeni"³⁵.

Aici am încercat să răspund unor astfel de critici feministe ale gândirii rawlsiene despre dreptate punând în discuție dihotomiile pe care acestea le fac între dreptate și grijă (în lucrările lui Gilligan și Noddings) și între imparțialitate și universalizabilitate (în lucrările lui Benhabib și

Young), pe de o parte, și între recunoașterea celuiilalt și diferență, pe de altă parte. Am argumentat că teoria rawlsiană a dreptății este în mod cât se poate de coerent interpretată ca o structură morală bazată pe preocuparea egală a persoanelor una față de cealaltă, ca și față de ele însele, ca o teorie în care empatia față de și grija pentru ceilalți, ca și conștientizarea diferențelor, sunt componente cruciale. În mod sigur, construcția rawlsiană a poziției originare este astfel alcătuită încât să elimine din formularea principiilor dreptății prejudecățile care pot fi rezultatul unor atașamente particulare față de ceilalți, ca și al unor fapte particulare referitoare la eu. Cu siguranță că imparțialitatea în acest sens este o cerință rezonabilă pusă unei teorii a dreptății³⁶. Cu toate acestea, așa cum am argumentat aici, singurul mod coerent în care o parte aflată în poziția originară poate gândi despre dreptate este prin intermediul empatiei față de persoanele de toate felurile și în toate pozițiile din societate, dar în special față de cei mai puțin bine plasați în diferite privințe. A gândi ca o persoană aflată în poziția originară nu înseamnă a fi un nimeni fără trup. Acest lucru, așa cum au argumentat în mod just criticii, ar fi imposibil; mai degrabă, aceasta înseamnă a gândi din punctul de vedere al tuturor, al fiecărui "celălalt concret" care s-ar putea întâmpla să devii.

Pentru oamenii reali, care știu desigur cine sunt, a gândi **ca și cum** s-ar afla în poziția originară necesită ca ei să aibă capacități bine dezvoltate de a fi empatici, de a avea grijă și a se preocupa de ceilalți - în mod sigur, nu e vorba de interesul propriu și raționalitatea instrumentală. Pentru a dezvolta simțul dreptății care este cerut oamenilor - dacă ei speră să ajungă la o societate bine ordonată sau, odată ajunși la ea, să o păstreze - ființele umane trebuie îngrijite și socializate într-un mediu care să le dezvolte cât mai bine aceste capacități. Recunoscând importanța unor asemenea sentimente pentru dezvoltarea unui simț al dreptății, Rawls se desparte de modul raționalist kantian de a gândi, care influențează mare parte a teoriei sale. În măsura în care aceste aspecte ale teoriei sunt accentuate și, prin urmare, teoria este eliberată de o parte din limbajul și supozițiile sale cele mai kantiene, ea este mai puțin vulnerabilă la criticile ce i-au fost aduse - și în special la criticile aduse conceptului său central, poziția originară. Dar, în același timp, o astfel de punere de accente atrage atenția asupra faptului că teoria, așa cum se află, conține un paradox intern. Din cauza supozițiilor rawlsiene despre familia bazate pe structuri de gen, el nu a aplicat principiile dreptății tărâmului educației umane, care este atât de important pentru atingerea și menținerea dreptății.

Note

1. Printre lucrările ce aparțin mai cu seamă celei dintâi categorii se află: Lorenné Clark și Linda Lange, *The Sexism of Social and Political Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 1979); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981); Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979). Printre lucrările din cea de-a doua categorie se află: Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981) și Judith H. Stiehm (editor), *Women's Views of the Political World of Men* (Dobbs Ferry, N.Y.: Transnational Publishers, 1984). Eseurile din *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (coordonatori: Carole Pateman și Elizabeth Gross, Boston: Northeastern University Press, 1987) aparțin ambelor categorii.
2. De exemplu, vezi Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) și Nell Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1984). Vezi Owen Flanagan și Kathryn Jackson, "Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate revisited", *Ethics* 97 (1987): 622-637, pentru o valoroasă abordare alternativă a acestei probleme, care se concentrează asupra teoriilor recente despre dezvoltarea morală, în special asupra disputei Kohlberg-Gilligan, oferind o serie de referințe excelent alese la ceea ce a devenit repede o vastă literatură. Vezi și Gertrude Nunner-Winkler, "Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice", în *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, editori: W. Kurtines și J. Gewirtz (New York: Wiley, 1984), pp. 348-61; Joan Tronto, "'Women's Morality': Beyond Gender Difference to an Ethic of Care", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987): 644-63; și Lawrence Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics* 98 (1988): 472-91.

3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Referințele ulterioare la această carte (*TOJ*) vor fi date în paranteză în text.
4. Thomas Nagel, în "Rawls on Justice", în *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels (New York: Basic, 1974), pp. 1-16 (reeditat din *Philosophical Review*, vol. 72, 1973) aduce primul argument; Michael J. Sandel, în *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) aduce ambele argumente; cel de-al doilea argument este adus atât de Alasdair MacIntyre, în *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981), cât și de Michael Walzer, în *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983) și în *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
5. Vezi și John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980): 515-72.
6. Immanuel Kant, *The Doctrine of Virtue*, partea a doua: *Metaphysics of Morals*, traducere de Mary J. Gregor (New York: Harper & Row, 1964), p. 33.
7. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducere de H. Paton (reeditare 1948, New York: Harper & Row, 1964), pp. 66-67.
8. Kant, *The Doctrine of Virtue*, pp. 62-63.
9. Ibidem, p. 59.
10. Ibidem, pp. 151-152; sublinierea din original.
11. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, traducere de John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960), p. 79. Cuvântul folosit de Kant este *empfinden*, ceea ce este uneori tradus, destul de adecvat, "a simți" (*to feel*). Îi sunt recunoscătoare Suzannei Altenberger pentru sfatul dat în această privință.
12. Ibidem, secțiunea 3, p. 81.
13. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, traducere de Victor Lyle Dowdell (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), pp. 216, 105.
14. Lawrence Blum, "Kant's and Hegel's Moral Rationalism: A Feminist Perspective", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982): 296-97.
15. Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 49.

RATIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNTELEGEREA DREPTĂȚII

16. O obiecție posibilă ar fi aceea că un kantian al secolului XX, care nu admite că ceea ce a mai rămas din subordonarea socială a femeilor este naturală, ar considera că atât bărbații, cât și femeile sunt în mod egal subiecți morali, cu aceeași valoare morală. Dar, în măsura în care concepțiile despre subiectul moral și despre valoarea morală nu sunt corespunzător adaptate, ar decurge că viața în familie, mai degrabă decât să ofere un refugiu din această lume, așa cum pare să fi intenționat Kant, ar fi condusă de principii raționaliste la fel de strict ca și lumea morală din afară.
17. Susan Moller Okin, "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987): 42-72.
18. Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).
19. Vezi Jane English, "Justice Between Generations", *Philosophical Studies* 31 (1977): 91-104; Deborah Kearns, "A Theory of Justice and Love: Rawls on the Family", *Politics* 18 (1983): 36-42; și Okin, "Justice and Gender".
20. Vezi și Rawls, "Kantian Constructivism", p. 527.
21. Vezi și ibidem, p. 518.
22. John Rawls, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 239.
23. Rawls, "Justice as Fairness", p. 237, n. 20. Faptul că Rawls se îndreaptă în această direcție apare deja cu limpezime în prima dintre conferințele Dewey (Rawls, "Kantian Constructivism"), unde el acordă mare atenție distincției dintre rațional și rezonabil. Aici, ceea ce e rațional denotă încă ceea ce este avantajos pentru individ, precum în teoria alegerii raționale, pe când ceea ce este rezonabil este definit prin concepte morale precum reciprocitatea și mutualitatea. Principiile sunt rezonabile numai dacă ele sunt acceptabile în mod public de către persoanele morale ca reprezentând termeni echitabili de cooperare între ele. Rawls pare să facă o distincție clară între concepțiile despre dreptate și cele despre alegerea rațională, atunci când spune: "Principiile dreptății, familiare nouă, sunt exemple de principii rezonabile, iar principiile alegerii raționale, familiare nouă, sunt exemple de principii raționale. Felul în care este prezentat Rezonabilul în poziția originară conduce la cele două principii ale dreptății" (p. 530). De asemenea, el afirmă limpede că, în cadrul teoriei sale, "Rezonabilul precedă și subordonează Raționalul" (p. 530). Vezi în special pp.

517-22 și 528-30.

24. Vezi nota 4 de mai sus. În plus, un număr de teoreticieni ai alegerii raționale au criticat concluziile lui Rawls ca mult prea egalitare pentru a putea să rezulte într-o situație de alegere rațională (vezi, de exemplu, David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 245-67).
25. Teoria convențională a alegerii raționale distinge între trei moduri de a delibera și a alege, corelate cu trei colecții diferite de presupuneri despre ce cunosc participanții. Alegerea în condiții de certitudine depinde de ceea ce cunosc participanții cu certitudine despre rezultatul fiecărei alegeri și despre utilitatea acelui rezultat. Alegerea în condiții de risc apare atunci când toate rezultatele posibile și utilitatea lor sunt cunoscute, ca și probabilitatea apariției lor. Alegerea în condiții de incertitudine apare atunci când cunoașterea probabilităților este absentă sau incompletă. Aceste diviziuni nu sunt întotdeauna avute cu strictețe în vedere. Deși destul de confuz, faptul că participantul este gata să riște este cel mai important fapt în cazul celor trei colecții de supoziții (vezi John C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, cap. 3). Îi sunt recunoscătoare lui Richard Arneson pentru ajutorul acordat în corectarea unor neclarități din această parte a lucrării.
26. În secțiunea 30 din *A Theory of Justice*, John Rawls discută poziția etică pe care ar adopta-o altruistul perfect (o persoană "ale cărei cerințe sunt conforme cu ceea ce aprobă ... un spectator plin de înțelegere, rațional și imparțial"). Imaginându-se pe sine pe rând în locul fiecărei persoane, se presupune că altruistul perfect va ajunge la concluzii utilitariste clasice, de vreme ce "durerile imaginate cu înțelegere alungă plăcerile imaginate la fel, iar intensitatea finală a aprobării corespunde sumei nete de sentimente pozitive" (p. 187). Nu îmi este clar de ce ceea ce își imaginează altruistul trebuie să implice combinarea tuturor persoanelor într-una singură, așa cum rezultă din adoptarea principiului clasic al utilității. Sunt de acord cu Nagel (Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), p. 138), care ajunge la concluzia că "această situație este inimaginabilă și, în acest sens, ea distorsionează în întregime natura susținerilor alternative". Prin

RATIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII

urmare, Rawls imaginează persoana binevoitoare în alt fel - ca pe cineva care "trebuie să își imagineze că se va împărți pe sine într-o pluralitate de persoane a căror viață și experiență se vor deosebi între ele în modul obișnuit ... [fără] nici o combinaire a dorințelor și amintirilor în acelea ale unei singure persoane". În aceste condiții, Rawls crede că "alegerea celor două principii ale dreptății... pare să fie relativ mai plauzibilă decât alegerea principiul clasic al utilității" (p. 191). Pare pe deplin rezonabil să admitem că o persoană precum un spectator binevoitor, care s-a imaginat ca trăind în mod separat viețile distincte ale tuturor celor implicați (singurul mod care pentru mine are sens), este mai probabil să adopte cele două principii decât principiul clasic al utilității. Este implauzibil să ne așteptăm ca durerile trăite într-o viață să fie echilibrate de plăcerile trăite într-alta - chiar dacă ar fi trăite de aceeași persoană (vezi Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 140-42). Rawls argumentează că e chiar mai puțin probabil ca o parte aflată în poziția originară, care știe că va trăi **una** dintre vieți - dar nu și **care anume** - să favorizeze soluții de agregare sau să târguiască durerile cuiva contra plăcerilor altora. Dar el se opune ideii că o astfel de parte are nevoie de bunăvoință, din moment ce consideră că vălul ignoranței și dezinteresul reciproc sunt funcțional echivalente cu bunăvoința.

27. Într-o discuție ulterioară, Rawls sugerează din nou că există diferențe semnificative între felul în care raționează părțile și interesul propriu, caracteristic teoriei convenționale a alegerii raționale. El spune că "în poziția originară putem descrie părțile fie ca reprezentanți (sau tutori) ai persoanelor care au anumite interese, fie ca mișcări ei înșiși de aceste interese. Nu există vreo diferență semnificativă între cele două feluri, deși cel din urmă este mai simplu și voi vorbi de obicei conform lui" (Rawls, "Kantian Constructivism", pp. 524-25). Precum am sugerat, cea de-a doua descriere nu este mai simplă, pentru că, în cazul în care identitatea și caracteristicile particulare ale eului sunt necunoscute, nu există nici o diferență între interesul propriu și reprezentarea intereselor celorlalți. Orice descriere ar alege Rawls, complicațiile sunt aceleași și nici una dintre ele nu poate fi echivalată cu situația din teoria alegerii raționale.
28. Pentru o discuție foarte interesantă a problemei felului în care "celălalt" e luat în considerare în teoriile morale și sociale, vezi Joan Tronto, "Rationalizing Racism, Sexism and Other Forms of

- Prejudice: Otherness in Moral Feminist Theory" (Hunter College of the City University of New York, Department of Political Science, New York, 1987, exemplar dactilografiat). A se compara cu Kenneth Arrow, *Collected Papers: Social Choice and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Belknap Press, 1983), pp. 98, 113-14, unde se formulează dubii asupra posibilității ca oameni diferiți cu experiențe de viață diferite să aibă vreodată aceleași informații și, prin urmare, să corespundă criteriului universalizabilității necesar unei teorii a dreptății.
29. Sandel, p. 179.
 30. Gilligan.
 31. Susan Moller Okin, "Thinking Like a Woman", în *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, ed. Deborah Rode (New Haven, Conn.: Yale University Press).
 32. Noddings.
 33. A se compara cu ibidem, p. 44.
 34. Iris Marion Young, "Toward a Critical Theory of Justice", în *Social Theory and Practice* 7 (1981): 279-301, precum și "Impartiality and the Civic Public", în *Feminism as Critique*, eds. Selya Benhabib și Drucilla Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
 35. Selya Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other", în Benhabib și Cornell, pp. 89 și următoarele.
 36. Capcanele respingerii scopurilor imparțialității și/sau universalizabilității, precum și ale asocierii femeilor sau a teoriilor feministe cu o astfel de poziție, îmi par subestimate în argumentele aduse de Benhabib, Noddings și Young, precum și în concluziile trase de Gilligan din datele sale. Așa cum am argumentat altundeva, în măsura în care descoperirile referitoare la dezvoltarea morală a femeilor sunt interpretate astfel încât să însemne că femeile sunt mai atașate decât bărbații de ceilalți indivizii și mai puțin în stare să fie imparțiale și să universalizeze în gândirea lor morală, aceste descoperiri nu numai că sunt interpretate greșit, ci întăresc stereotipurile negative referitoare la femei - și anume acele stereotipii care au fost folosite pentru a nu le acorda drepturi politice și poziții de autoritate publică (Susan Moller Okin, "Thinking Like a Woman").

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

D. Gauthier

Dreptatea este pentru societate ceea ce este binele pentru individ. Această paralelă este corect formulată de John Rawls : “Aşa cum fiecare persoană trebuie să hotărască după o reflecție rațională care este binele său, adică sistemul de scopuri pe care e rațional să le urmeze, tot așa un grup de persoane trebuie să hotărască o dată pentru totdeauna ce tratează ca drept și ca nedrept ”.¹ S-ar părea că paralela poate fi extinsă dacă facem la sfârșitul afirmației lui Rawls următoarea adăugire : “altfel zis, care este sistemul de scopuri pe care e rațional ca ei să le urmeze”. Dar astfel putem fi induși în eroare ; căci în mod evident binele individual poate fi caracterizat drept un sistem de scopuri, în timp ce problema dacă dreptatea unui societăți este tot un sistem de scopuri rămâne deschisă și controversată.

Individul rațional urmărește să-și atingă binele propriu; societatea rațională urmărește să atingă dreptatea. Principiile potrivit cărora individul rațional își urmărește binele sunt obiectul teoriei deciziei, al teoriei alegerii individuale. În prezent, cel mai împărțit punct de vedere este că acestea sunt principii de maximizare a utilității anticipate. Ideea subiacentă este destul de simplă: binele unui individ este determinat de preferințele sale în privința consecințelor posibile ale acțiunilor sale, mai general, ale modurilor de viață care-i sunt accesibile. Introducem o măsură numerică a acestor preferințe, **utilitatea**, astfel încât să putem înlocui ideea urmăririi unui sistem de scopuri cu **aceea mai precisă a maximizării unei singure cantități**. Se poate considera că atunci când își urmărește binele, individul rațional caută să-și **maximizeze utilitatea**. Las aici deoparte complicațiile care apar privind ideea de **utilitate anticipată**.

Dată fiind paralela noastră între binele individual și dreptatea socială, ar trebui să putem determina principiile potrivit cărora societatea rațională urmărește să înfăptuiască dreptatea. Acestea ar urma să fie obiectul teoriei deciziei colective sau a alegerii sociale. Ca urmare, teoria dreptății ar fi o parte a teoriei alegerii raționale.

Și această concluzie e în concordanță cu poziția susținută de Rawls.² Dar abordarea dată de el legăturii dintre dreptate și alegere socială este diferită de a noastră. Rawls tratează principiile dreptății ca **soluția** unei probleme de decizie individuală. Să punem o persoană oarecare în spatele vâului de ignoranță; să îi punem în față problema alegerii

principiilor pentru structura de bază a societății; atunci ea va alege principiile dreptății. Dar dacă aceasta ar fi singura legătură, teoria dreptății n-ar mai fi o parte a teoriei alegerii raționale. Teoria dreptății a lui Rawls, precum o teorie a investițiilor, se folosește de procedeele alegerii raționale. Găsirea principiilor dreptății, ca și a strategiilor de investiție ridică o problemă de decizie. Bineînțeles, principiile folosite pentru a rezolva aceste probleme sunt și ele un obiect al teoriei alegerii raționale. Dar aplicarea lor nu este parte a acelei teorii.

Atunci când afirmăm că teoria dreptății este o parte a teoriei alegerii raționale nu vrem să spunem că la principiile dreptății se ajunge printr-un procedeu care ne cere să rezolvăm una sau mai multe probleme de decizie rațională. Este posibil să se ajungă în acest mod la principiile dreptății, într-adevăr, voi argumenta în continuare în acest sens. Dar nu în aceasta constă afirmația de față; mai degrabă ea constă în aceea că principiile dreptății sunt principii potrivit cărora **se fac** alegeri raționale. Acestea nu sunt principii de alegere rațională pentru indivizi care își urmăresc binele, ci principii de alegere rațională pentru societate - un grup de indivizi - care caută dreptatea și astfel, indirect, principii de alegere pentru fiecare persoană care, ca membru al societății, caută dreptatea. Nu faptul că sunt rezultatul unei alegeri, ci rolul pe care îl au principiile dreptății în luarea unei decizii face ca teoria dreptății să fie parte a teoriei alegerii raționale.

Din această perspectivă, problemele metaetice se reduc, cel puțin în domeniul dreptății, la metaprobleme privitoare la alegere. Principiile dreptății au același statut ca și principiile alegerii raționale, oricare ar putea fi acel statut. În domeniul dreptății, judecățile de tipul "trebuie" sunt pur și simplu judecăți despre ce este rațional să facă sau să aleagă indivizii ca membri ai unei societăți. Bineînțeles, nu susțin că astfel este captat modul în care gândim în mod obișnuit cu privire la judecățile etice; mai degrabă, astfel se recuperează ceea ce este rațional în masa atitudinilor noastre etice cotidiene. A include teoria dreptății în teoria alegerii raționale este un exercițiu de reconstrucție rațională, iar metaproblemele etice sau despre dreptate trebuie suspendate până când reconstrucția este completă.

II

Dreptatea este, față de bine, ceea ce este alegerea socială față de alegerea individuală. Considerând căutarea dreptății ca urmărirea a unui

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

sistem de scopuri, vom putea presupune că teoria alegerii raționale ar trebui creată după modelul teoriei deciziei individuale. Putem presupune că, așa cum individul poate fi conceput ca urmărind să-și maximizeze o anumită cantitate, de obicei numită utilitate, tot așa societatea poate fi concepută ca urmărind să-și maximizeze o cantitate, de obicei numită **bunăstare**. Maximizându-și utilitatea, un individ își înfăptuiește binele atât cât îi este posibil; maximizându-și bunăstarea, o societate își înfăptuiește dreptatea atât cât îi este posibil. Această identificare facilă a dreptății cu bunăstarea ar trebui să dea naștere unor suspiciuni - și într-adevăr, o vom respinge. Dar să urmărim oarecum mai detaliat această presupusă paralelă între alegerea individuală și cea socială - o paralelă des întâlnită în literatură.

Atunci când extindem paralela dintre binele individual și dreptatea socială, noi presupunem că cea din urmă este determinată de preferințele societății pentru posibilele consecințe ale diferitelor alternative de organizare socială. Introducem bunăstarea ca măsură numerică a acestor preferințe. Astfel, principiile alegerii sociale, și deci cele ale dreptății, vor fi principii de maximizare a bunăstării anticipate. Dar, bineînțeles, vom dori ca preferințele societății să fie legate direct de preferințele indivizilor care o compun. Ca urmare, teoreticienii alegerii sociale au în față două soluții.

Potrivit celei dintâi, ordinea preferințe or sociale poate fi bazată numai și numai pe informația provenită din ordonările preferințelor individuale. Astfel se exclude apariția oricărei măsurări interpersonale a preferințelor, din moment ce o astfel de măsurare nu provine din ordonările individuale. Dar aici răsare spectrul înspăimântător al lui Kenneth Arrow, cu a sa teoremă de imposibilitate.³ Date fiind anumite condiții slabe - condiții care cer să existe o relație pozitivă între preferințele sociale și cele individuale (astfel se exclude posibilitatea să existe un dictator) și ca ordonarea socială din fiecare submulțime de alternative să provină din ordonările individuale ale acelor alternative - Arrow demonstrează că nici o regulă de alegere socială nu va furniza o ordonare a preferințelor sociale pentru fiecare mulțime de ordonări ale preferințelor individuale.

Impactul acestui rezultat devastator poate fi micșorat odată ce admitem că alegerile sociale nu depind de ordonarea preferințelor sociale; astfel regula de alegere socială trebuie să asigure că mulțimea celor mai bune alternative din punct de vedere social, pentru fiecare mulțime de ordonări ale preferințelor individuale, nu este vidă. Dar sunt dezamăgitor de puține regulile care respectă diferite variante, modificate corespunzător, ale condițiilor lui Arrow și care, de asemenea, conduc la

o mulțime de alegeri sociale. Într-adevăr, date fiind anumite condiții plauzibile, singura regulă admisibilă este cea care ia ca mulțime a acestor alegeri mulțimea rezultatelor eficiente sau Pareto optimale - cele la care nu există nici o alternativă care este preferată de cel puțin o persoană și care nu este respinsă de nici una.⁴ Această regulă asigură o bunăstare socială egală în cazul fiecărei dintre acele rezultate pentru care se ridică vreo problemă serioasă de alegere. Interpretată în termeni de dreptate, ea susține că un rezultat este drept dacă orice altă alternativă ar dezavantaja cel puțin o persoană. Sclavia este dreaptă în orice societate în care proprietarii de sclavi nu ar putea fi pe de-a-ntregul despăgubiți pentru abolirea ei. Pare deci evident că regula este inadecvată.

Conform celei de-a doua soluții, ordonările preferințelor sociale pot fi bazate pe informația furnizată de o măsură interpersonală a preferințelor individuale. Existența oricărei astfel de măsuri ne permite să reprezentăm preferințele fiecărei persoane printr-o funcție de utilitate cu valori în mulțimea numerelor reale. În acest moment, chiar fără să admitem că e posibilă comparația interpersonală, dacă presupunem că preferința socială trebuie să fie reprezentată tot printr-o funcție de bunăstare cu valori în mulțimea numerelor reale și că indiferența socială dintre două rezultate posibile provine din aceea că toți indivizii sunt indiferenți față de cele două rezultate, atunci probabil că bunăstarea va fi suma ponderată a utilităților individuale. Dacă presupunem apoi că preferințele sunt comparabile interpersonal, vom putea considera că ponderările reduc utilitățile unor indivizi distincți la măsura comună pe care o furnizează posibilitatea comparației, și astfel că bunăstarea socială este pur și simplu suma unor utilități individuale comparabile. Aceste rezultate, demonstrate de J.C. Harsanyi, constituie o dovadă a faptului că dacă alegerea socială este bazată pe preferințe sociale derivate din preferințe individuale comparabile interpersonal, atunci alegerea socială rațională trebuie să fie **utilitaristă**.⁵

Spre deosebire de prima regulă, regula utilitaristă ne permite să distingem, în termeni de bunăstare socială, între acele rezultate posibile care au într-adevăr șanse să fie alese. Ea oferă, cel puțin în principiu, o metodă efectivă de decizie socială. În mod natural, această metodă este asociată mai degrabă cu bunăstarea decât cu dreptatea, deoarece se concentrează în întregime pe producerea bunurilor sociale și nu pe distribuția lor. Regula utilitaristă și, bineînțeles, orice regulă care modelează alegerea socială plecând de la alegerea individuală, sau preferința socială plecând de la preferințele individuale, trebuie să se concentreze pe producerea bunurilor. Deși utilitaristul nu tratează

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

societatea ca și când ar avea un bine propriu, independent de binele indivizilor care o compun, totuși el tratează societatea ca și când ar avea un bine comparabil cu binele indivizilor în ceea ce privește rolul acestuia în alegerea rațională. El tratează societatea ca și când ar urmări un sistem de scopuri, chiar dacă acest sistem este determinat de sistemele de scopuri ale indivizilor care o compun, și presupune că este posibil să se substituie urmărirea unui sistem de scopuri cu maximizarea unei singure cantități.

Nu este aici locul să fac o critică completă a concepției utilitariste sau a concepției mai profunde, subiacente, conform căreia alegerea și preferințele sociale sunt similare alegerii și preferințelor individuale. Dar voi propune și mă voi strădui să fac plauzibilă o abordare alternativă. Voi apela la formularea dată de Rawls ideii care stă la baza acestei alternative - că societatea este o "asociație de tip cooperativ făcută în vederea avantajului reciproc".⁶ Alegerea socială trebuie să fie rațională din punctul de vedere al fiecărui individ din cadrul societății. Pentru ca un individ să acționeze pe baza sau conform principiilor alegerii sociale sau principiilor dreptății, el trebuie să considere că a fi membru al societății îi permite să-și urmărească propriul sistem de scopuri cu mai mult succes decât dacă ar fi acționat pe cont propriu, independent de alții, în "starea naturală". Nu afirm că toate societățile existente pot fi corect caracterizate ca asociații cooperative făcute în vederea avantajului reciproc; ceea ce afirm este că societățile care pretind ca membrii lor să le accepte în mod rațional, trebuie să fie caracterizate în acest mod.

Societatea nu urmărește deci propriul său sistem de scopuri, nici chiar unul derivat din scopurile membrilor săi individuali. Mai degrabă, deciziile sociale, în măsura în care sunt raționale, sunt îndreptate spre promovarea diferitelor bunuri individuale, astfel încât să fie asigurat avantajul reciproc. Deși aceste decizii sunt legate de producerea beneficiilor, totuși ele țin seamă de asemenea, și nu numai indirect, de cea mai potrivită distribuție a beneficiilor care este posibilă în societate; iar criteriile potrivit cărora se alege această distribuție reflectă ideile subiacente de cooperare și reciprocitate. Așadar, societatea nu caută pur și simplu sau direct să atingă bunăstarea maximă, ci mai degrabă echitatea și prin urmare dreptatea. Ideea că societatea este o asociație cooperativă făcută în vederea avantajului reciproc leagă alegerea socială rațională de dreptate. Iar acest țel al dreptății nu va fi atins dacă luarea deciziei este expresia unei singure proceduri sociale de maximizare, ci mai degrabă dacă luarea deciziei se face prin acordul dintre indivizii care participă la asocierea cooperativă. Cu alte cuvinte, principiile dreptății sunt acele principii potrivit cărora se iau acele decizii sau alegeri sociale

la care ar consimți indivizii raționali, care fiecare caută să coopereze cu semenii săi pentru a-și maximiza propria utilitate.

III

Pornind de la ideea că teoria dreptății este parte a teoriei alegerii raționale, am ajuns acum la ideea că teoria dreptății se folosește de procedurile de alegere rațională. Căci presupunem acum că înseși principiile dreptății, ale alegerii sociale raționale, trebuie să fie tratate ca soluția unei probleme de decizie rațională sau, mai exact, a unei probleme de acord rațional între indivizi. Astfel, pe de o parte aceste principii caracterizează activitatea socială și rațională, concepută ca o cooperare reciproc avantajoasă, tot așa cum principiile de maximizare a utilității anticipate caracterizează activitatea individului rațional. Dar, pe de altă parte, aceste principii sunt ele însele obiect al unei activități raționale particulare – cea de a consimți la principii de cooperare.

Rawls formulează problema acordului rațional cu privire la principiile dreptății ca o problemă de alegere individuală. El insistă că, “în sensul obișnuit al cuvântului părțile nu au nici un temei pentru a negocia”.⁷ Ideea acordului este inutilă în teoria lui Rawls, pentru că indivizii care urmează să cadă de acord asupra principiilor dreptății sunt în spatele unui vâl de ignoranță atât de gros încât diferențele dintre ei se șterg. Fiecare persoană se întreabă ce principii ar fi rațional să accepte, dată fiind ignoranța sa în ceea ce privește toate datele particulare despre talentele, aptitudinile, trăsăturile de caracter și mediul său. Fiecare știe că, din moment ce tuturor persoanelor le lipsește în mod similar această cunoaștere, argumentul care îl va convinge pe unul trebuie să-i convingă pe toți. De aceea fiecare se poate imagina că hotărăște care sunt sau că alege principiile dreptății din spatele vâlului de ignoranță; principiile pe care le alege toată lumea trebuie să fie cele pe care le alege fiecare.

Acesta este punctul în care ne despărțim de Rawls. Folosirea pe care o dă vâlului de ignoranță este în cele din urmă motivată de accentul pus de el pe ideea că părțile vor căuta o concepție de dreptate potrivită “unor persoane morale, libere și egale”.⁸ Diferențele și inegalitățile reale care-i caracterizează nu vor fi luate în considerare pe motiv că sunt irelevante din punct de vedere moral. Astfel, în concepția lui Rawls, principiile dreptății trebuie legate de o concepție morală prealabilă asupra persoanei. Dar dacă punem accentul strict pe paralela, cu care am început (și cu care cititorul neavizat poate crede că a început și Rawls), dintre binele individual și dreptatea socială, atunci putem să nu facem

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

apel la această concepție morală. Mai degrabă, persoana umană trebuie privită la fel atât din punctul de vedere al dreptății cât și din punctul de vedere al binelui. Dacă individul este reprezentat ca un maximizator al utilității anticipate, astfel încât binele său va fi ceea ce el alege pe baza tuturor acelor preferințe asupra cărora a reflectat cu grijă și numai pe această bază, atunci dreptatea dintre indivizi trebuie să fie cea la care ei ar consimți numai și numai pe baza tuturor acelor preferințe ale lor, asupra cărora au reflectat cu grijă. Fie că ne ocupăm de binele individual, fie că ne ocupăm de dreptatea socială, o concepție morală prealabilă asupra persoanei e implicită doar în măsura în care aceasta face parte din sau dă conținut preferințelor asupra cărora indivizii în cauza au reflectat cu grijă.

Prin respingerea concepției conform căreia principiile dreptății sunt obiectul alegerii din spatele vălului de ignoranță, nu vom elimina toate limitările impuse condițiilor în care ele sunt alese. Vom admite că principiile oferă o bază nu numai pentru a lua pe viitor decizii sociale, ci și pentru a evalua decizii trecute ca și instituții și practici existente. De aceea, nu dorim ca alegerea să fie influențată de condiții sociale existente; nici nu putem permite ca acei factori pe care urmărim să-i evaluăm în termenii principiilor dreptății să fie presupuși în procesul prin care cădem de acord asupra acelor principii. Dacă am avea în vedere un acord în care fiecare persoană își ia în considerație poziția socială existentă, atunci ar trebui de fapt să permitem ca status quo-ul să impună limitări asupra alegerii principiilor dreptății, deși n-am avea nici un motiv să presupunem că în sine, acel status quo este reciproc avantajos sau drept.

În plus, nu dorim ca alegerea principiilor dreptății să fie afectată de aptitudinile pe care le au efectiv persoanele individuale în calitate de negociatori sau de capacitatea fiecărei persoane de a-și urmări interesele în contextul încheierii unor acorduri cu alții. Principiile alegerii raționale sunt definite pentru un decident ideal; dar chiar dacă folosirea lor trebuie croită potrivit aptitudinilor agenților particulari, nu presupunem totuși că principiile însele ar trebui legate de raționalitatea imperfectă a persoanelor reale. În mod similar, principiile dreptății sunt definite pentru o societate ideală, chiar dacă aplicarea lor trebuie croită potrivit aptitudinilor și condițiilor în care trăiesc membrii efectivi ai unei societăți imperfecte. De aceea, trebuie să admitem că procesul încheierii acordului care duce la alegerea principiilor trebuie el însuși să fie ideal, astfel ca părțile acordului, indiferent care ar fi aptitudinile lor reale, să fie concepute ca negociatori la fel de apți ca și semenii lor să-și urmărească interesele pe cât e posibil de complet și de eficient. Nu

obținem această concepție ideală dacă plasăm părțile în spatele unui vâl de ignoranță, ci mai degrabă dacă vom considera că fiecare este corespunzător informată nu numai cu privire la propriul său bine, ci și cu privire la cel al semenilor săi. Comunicarea dintre persoane trebuie să fie completă și liberă; nimeni nu poate să-i înșele pe ceilalți în legătură cu interesul cuiva sau cu ceea ce ar vrea cineva să facă. Procesul de negociere trebuie conceput ca efectiv lipsit de costuri, iar participanții să nu fie supuși unei presiuni și în special nu unor presiuni diferențiate pentru a realiza acordul. Nimeni nu este în poziția de a beneficia de capacitatea lui superioară, pentru a-i depăși pe ceilalți. Amenințările sunt inutile în cazul unor negociatori ideali și raționali, căci - în măsura în care o amenințare implică ideea că cineva acționează fără a maximiza utilitatea dacă nu există nimeni care să-i accepte dorințele - toată lumea știe că nimeni nu va îndeplini o astfel de amenințare și, în consecință, încercarea de amenințare ar fi inutilă. Astfel, trebuie ca procesul de negociere să exprime egalitatea procedurală și competența maximă a persoanelor care urmează să cadă de acord asupra principiilor dreptății.

Nici din accentul pus pe ideea că împrejurările sociale nu vor afecta procesul de negociere, nici din cerința ca indivizii care negociază să fie în mod ideal competenți, informați și raționali nu rezultă că aptitudinile naturale ale membrilor efectivi ai societății sunt irelevante în încheierea acordului. Exact așa cum fiecare persoană, atunci când își identifică binele propriu, își ia în considerare aptitudinile și interesele particulare, la fel, în procesul realizării unui acord asupra dreptății sociale, trebuie să ne așteptăm ca fiecare persoană să-și ia în considerare aptitudinile și interesele. Dar prin aceasta nimeni nu creează principii în avantajul său, căci fiecare este la fel de capabil să ceară ca aptitudinile și interesele sale să fie cuprinse în cadrul acordului. Ca urmare, fiecare negociator servește ca un reprezentant ideal al persoanei particulare care va fi el însuși în lumea socială modelată de principiile dreptății asupra cărora se cade de acord; în acest fel, echitatea este asigurată la nivel procedural.

Mai jos voi oferi o abordare a procesului de negociere care ne va permite să arătăm în ce constă acordul particular care duce la principiile dreptății. Să notăm însă mai întâi că în acel acord trebuie să existe o paralelă fundamentală între procesul de negociere și rezultatul acesteia. Dacă societatea este o asociație cooperativă, atunci principiile alegerii sociale trebuie să fie principii potrivit cărora se iau decizii - în cooperare sau asupra cărora se cade de acord. Dacă aceste principii se aleg prin consimțământ, atunci implicit ele trebuie să caracterizeze procesul prin care sunt alese. Putem explica acest lucru făcând apel la argumentul lui

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

Rawls. Principiile pe care le-ar alege persoanele raționale în spatele vălului de ignoranță trebuie să fie asemănătoare principiilor care dirijează gândirea unor astfel de persoane atunci când fac o alegere. Rawls presupune că cele două principii ale dreptății, centrale în teoria sa, sunt ele însele cazuri particulare ale unui principiu mai general - principiul diferenței lexicale - care exprimă o cerință **maximin**: nivelul minim de bunăstare obținut de orice parte a acordului trebuie maximizat.⁹ Or, potrivit lui Rawls, raționamentul care duce la alegerea principiilor dreptății este de tip **maximin**: alege acel rezultat care maximizează beneficiul minim. Nu este aproape deloc surprinzător că persoanele care raționează astfel ar alege principii maximin. Ca urmare, principiile alegerii sociale raționale reflectă principiile alegerii individuale raționale; dimpotrivă, potrivit abordării noastre, principiile alegerii sociale - raționale vor reflecta principiile negocierii raționale - principiile pe care le urmează în mod rațional fiecare individ atunci când face un acord cu semenii lui.

IV

În procesul de negociere este natural și poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană pornește de la un punct inițial - de la beneficiul anterior procesului de negociere, care nu este pus în discuție în cadrul negocierii și care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înțelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aștepta să obțină prin propriile sale eforturi în absența oricărei interacțiuni de cooperare sau a oricărui acord. Mai exact, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi astfel identificat; va trebui să ne întrebăm însă dacă mai există și alte constrângeri care trebuie să-i fie impuse. Deocamdată vom presupune pur și simplu că punctul inițial este fixat într-un fel oarecare pentru fiecare persoană.

Este acum natural să considerăm că fiecare negociator formulează anumite cerințe ce reflectă dorința sa de a obține din înțelegere cât mai mult posibil; dar dorința sa este limitată de recunoașterea faptului că ceilalți trebuie să nu fie dați la o parte în realizarea înțelegerii. Cum și ceilalți se așteaptă să obțină beneficii din orice înțelegere în care intră cu voia lor, nu ne putem aștepta ca ei să primească favorabil o cerință a cărei acceptare i-ar lăsa cu un beneficiu mai mic decât ar fi avut în lipsa

oricărui acord și, deci, mai mic decât cel pe care îl au în punctul inițial. Astfel, dorința de a obține beneficii maxime și nevoia de a încheia un acord fac ca cerința fiecărei persoane să constea în maximum pe care ea îl poate primi dintre toate rezultatele posibile care permit fiecărei alte persoane cel puțin beneficiul ei inițial. Maximizarea utilității anticipate individuale și avantajul reciproc arată că stabilirea tuturor cerințelor individuale este nu numai necesară ci și suficientă.

Trebuie totuși să ne ferim să considerăm că determinarea unei cerințe se face într-un mod exagerat de simplu. Într-o situație care implică mai mult de două persoane, cerințele fiecăreia trebuie să vizeze doar acele părți ale asociației cooperative la care contribuie ea. În caz contrar, chiar dacă toți ceilalți ar fi avantajaji de existența asociației, totuși câțiva ar fi dezavantajați față de o asociație cooperativă care ar fi modificată astfel încât să excludă persoana particulară ale cărei cerințe sunt luate în discuție. Nu trebuie ca cineva să aibă cerințe atât de mari încât să fie avantajos pentru ceilalți să-l excludă de la realizarea înțelegerii. Fiecare trebuie să evite să-i excludă pe ceilalți și, de asemenea, trebuie să evite să fie exclus sau să se autoexcludă. Deși aceste lucruri sunt implicate în ideea avantajului reciproc, atenția exclusivă acordată acordurilor dintre două persoane ne-ar putea face să scăpăm din vedere întreaga sferă a constrângerilor pe care le implică reciprocitatea.

Deși compatibile cu beneficiul reciproc, cerințele sunt în general incompatibile una cu cealaltă; fiecare persoană pretinde maximum compatibil cu participarea sa într-o asociație reciproc avantajoasă. De aceea, pentru a ajunge la un acord, părțile care negociază trebuie să facă concesii. Or, cum nimeni nu dorește să facă concesii - căci orice concesie înseamnă să accepți micșorarea beneficiului - acești negociatori raționali se vor strădui să-și reducă la minimum concesii. Dar mărirea unei concesii este stabilită nu prin raportare la o scală absolută a utilității, ci mai degrabă prin raportare la respectiva situație particulară de negociere; concesiia este o măsură a **proporției** dintre acea parte a cerinței cuiva pe care acesta o abandonează și întreaga cerință sau câștigul față de beneficiul său inițial - cel pe care îl avea de la început. Dat fiind că negociatorii sunt pe de-a-ntregul și la fel de raționali, concesiia maximă - cea mai mare proporție din cerința inițială la care renunță orice negociator - trebuie redusă la minim. Cum încheierea acordului aduce beneficii tuturor, pentru toți este rațional să accepte diverse concesii; dar este rațional pentru toți să accepte anumite concesii doar dacă orice altă posibilitate ar cere o concesie cel puțin la fel de mare ca cea mai mare dintre acestea.

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

De aceea, în procesul negocierii, persoanele raționale vor acționa conform unui principiu al **concesiei minimax** - concesiia maximă sau cea mai mare concesiie trebuie să fie un minim. În mod echivalent acest principiu poate fi formulat ca un principiu al **beneficiului relativ maximin**: beneficiul relativ adus unui individ de un acord este dat de proporția dintre câștigul său efectiv față de beneficiul său inițial și cel potențial, reprezentat de cerințele sale. Astfel, beneficiul relativ este aceea proporție a beneficiului potențial pe care cineva o primește efectiv. Acum putem lega raționalitatea - exprimată de concesiia minimax - de echitate sau dreptate, care susțin că este exprimată de beneficiul relativ maximin. Pentru ca un acord să fie considerat echitabil de către cei care l-au făcut, nimeni nu poate primi un beneficiu relativ mai mic decât este necesar - mai mic decât beneficiul relativ minim al aceluia rezultat care față de celelalte rezultate posibile, are beneficiul relativ minim cel mai mare sau maxim. Dat fiind faptul că toate persoanele beneficiază de pe urma încheierii acordului, trebuie ca o anumită mulțime de beneficii relative să fie echitabilă; dar o astfel de mulțime este echitabilă doar dacă orice altă alternativă ar permite ca o persoană să aibă un beneficiu relativ mai mare decât cel minim din mulțimea dată. Beneficiul relativ maximin ne asigură că nu este sacrificat avantajul nimănui în beneficiul cuiva care este mai bine plasat în contextul aceluia acord.

Principiul concesiiei minimax, sau al beneficiului relativ maximin este singurul acceptabil pentru fiecare parte aflată în situația de negociere. Plecând de la o distincție sugerată de T.M. Scalon, ne putem întreba dacă un principiu este acceptabil deoarece orice individ "consideră că, în orice poziție s-ar afla, el nu-l poate respinge rațional" sau deoarece acest principiu "ar fi alegerea rațională (a oricărui individ) aflat în spatele vălului de ignoranță," sau care nu-și cunoaște poziția pe care urmează să o ocupe¹⁰. Din punctul nostru de vedere, cea de-a doua alternativă, care este binențeles ceea ce presupune Rawls, nu este suficientă pentru a stabili imparțialitatea necesară dreptății. Imparțialitatea cere acceptibilitate din fiecare poziție mai degrabă decât acceptibilitatea atunci când cineva nu-și cunoaște poziția. Am putea spune, întorcând împotriva lui Rawls critica pe care el o face utilitariștilor, că cea de-a doua alternativă, spre deosebire de prima, "nu ia în considerare în mod serios distincția dintre persoane."¹¹ "Nu există nici un motiv pentru a presupune că un principiu care ar fi acceptabil pentru orice persoană într-o situație ipotetică de ignoranță asupra tuturor particularităților ar fi acceptabil pentru fiecare persoană aflată pe oricare din pozițiile posibile pe care le-ar autoriza acel principiu. Nu există deci nici un motiv să presupunem că un astfel de principiu este cu

adevărat imparțial. Doar acceptabilitatea din orice poziție care satisface principiul poate întruni cerința - atât rațională cât și morală - pe care o impunem dreptății. Ideea că toate persoanele cad în mod rațional de acord asupra unui principiu care cere ca cea mai mare concesie a cui va să fie redusă la minim sau care ne asigură că cel mai mic beneficiu relativ pe care îl primește cineva este maximizat formulează cerința de acceptabilitate din orice poziție.

V

Câteva probleme au rămas încă deschise. În primul rând am lăsat la o parte problema dacă și care ar fi limitele ce trebuie impuse pentru a determina punctul inițial al acordului rațional asupra principiilor dreptății. Poate fi acest punct inițial pur și simplu identificat cu ceea ce rezultă dacă fiecare urmărește să-și maximizeze propria utilitate în lipsa acordului? În al doilea rând nu am discutat problema consimțământului la decizia la care se ajunge potrivit principiului concesiiei minimax. Din punctul de vedere al unui individ particular, acțiunile cerute de la el - ca parte a unei scheme de cooperare care conduce la beneficiul relativ maximin - nu sunt neapărat acelea care decurg din maximizării utilității anticipate. Atunci de ce trebuie să consimțăm la cerințele minime? Este posibil ca indivizii să trebuiască să renunțe la ceea ce au acceptat că este rațional din punct de vedere individual, dacă li se cere să facă ceea ce au considerat că este rațional din punct de vedere colectiv. Și, în al treilea rând, nu am determinat sfera principiilor dreptății. Nu am discutat în ce tipuri de probleme urmează să se ia decizii prin apel la concesiia minimax. În acest loc pot doar să schițez o abordare a acestor chestiuni dificile.

Primele două probleme sunt legate între ele. Rațiunea de a fi a consimțământului la principiile dreptății este legată de alegerea punctului inițial față de care este calculată concesiia, sau beneficiul relativ. Ca primă aproximație, am putea asocia punctul inițial cu beneficiul la care fiecare persoană se poate aștepta în lipsa cooperării. Societatea va fi deci concepută ca o asociație în beneficiul fiecărei persoane; comparația care e de făcut aici nu este cu lipsa oricărei interacțiuni, ci cu interacțiunile necooperative cu alții. Dar va fi o astfel de asociație binevenită pentru fiecare participant? Să presupunem că există unele persoane care preferă cooperarea noncooperării, dar care de asemenea preferă lipsa oricărei interacțiuni, noncooperării și poate chiar cooperării. Din punctul lor de vedere, societatea este o asociație în care

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

se intră în primul rând pentru a se reduce costurile impuse lor de interacția noncooperativă din starea naturală. Dar dorința de a participa la o astfel de asociație și la o anume distribuție a beneficiilor rezultate în urma ei poate depinde de prezența acelor factori ce i-au forțat să accepte interacțiunile dezavantajoase din starea naturală. Ei pot sublinia că nu au nici un motiv să participe în mod **voluntar** la cooperarea socială dacă beneficiile pe care le primesc nu sunt legate de un acord pe care l-ar face pornind fie de la un punct inițial caracterizat de lipsa oricărei interacțiuni, fie de la unul determinat de interacțiunea noncooperativă pe care ar considera-o avantajoasă în raport cu lipsa oricărei interacțiuni. Deși nu putem argumenta aici în favoarea ei, ar trebui să susținem ideea că un consimțământ voluntar la termenii cooperării - și deci un consimțământ la principiile dreptății sau ale alegerii sociale - este în general rațional doar dacă punctul inițial nu este el însuși considerat ca dezavantajos în raport cu lipsa oricărei interacțiuni. De fapt, aceasta înseamnă a spune că starea naturală, cea care determină punctul inițial pentru un acord social, va fi concepută mai degrabă în termenii lui Locke decât în cei ai lui Hobbes.

Rațiunea de a fi a acestei poziții poate fi sugerată mai bine de un exemplu. Să luăm situația existentă în 1984 în Africa de Sud. Putem presupune că interacțiunea dintre negri și albi este în mare măsură noncooperativă și impusă prin puterea albilor. Să presupunem că un apărător sofisticat al sistemului sud-african ar arăta că toată lumea, atât albi cât și negri, ar putea beneficia dacă aparatul represiv necesar menținerii sistemului de apartheid ar fi distrus și înlocuit cu o cooperare interracială autentică. Acel apărător al sistemului sud-african ar sublinia bineînțeles că distribuția existentă a bunurilor și serviciilor ar trebui luată ca punct inițial; fiecare persoană va avea ceea ce are acum, plus beneficiul cooperativ rezultat din distrugerea aparatului represiv.

Probabil că cetățenii sud-africani de culoare nu vor lua în serios o astfel de propunere. Dacă ar fi ca structura coercitivă existentă să fie distrusă, lor nu li s-ar părea rațional să mențină voluntar un sistem bazat pe distribuția beneficiilor și costurilor pe care le încurajează apartheidul. Ei nu ar fi de acord cu o asociație cooperativă care ar lua ca punct inițial actuala stare de lucruri noncooperativă.

Un al doilea exemplu este sugerat de ascensiunea, la început, și apoi de reprimarea sindicatului Solidaritatea din Polonia. Deoarece aparatul represiv care menținea puterea minorității comuniste nu era foarte sever, era limpede că membrii Solidarității nu erau dispuși să accepte ca punct inițial pentru cooperarea socială viitoare distribuția existentă a puterii. De aceea legea marțială a pus capăt acestei inovații radicale a

muncitorilor liberi dintr-un stat al muncitorilor.

Prin introducerea stării naturale lockeene se dă o dimensiune morală punctului inițial al cooperării sociale. În acest fel, în deducerea principiilor dreptății intră factorii morali. Dar trebuie să fim atenți la modul în care are loc acest lucru. Căci sunt introduse doar acele considerații morale care sunt necesare pentru a putea consimți în mod rațional în privința principiilor. De fapt, principiile dreptății au forță morală; ele cer fiecărei persoane să se abțină să-și urmărească cea mai mare utilitate anticipată, dacă și în măsura în care aceasta ar intra în conflict cu îndeplinirea deciziilor luate în acord cu principiile. Pentru ca acest comportament să fie rațional, trebuie introdus un factor moral în plus - cerința ca în interacțiunile considerate ca date în determinarea punctului inițial, nimeni să nu aibă beneficii pe seama altora. Dar acest factor moral este introdus doar pentru a garanta raționalitatea consimțământului în privința principiilor dreptății. Ca urmare, acest factor, ca și principiile însele, este în fond dedus din considerații pur raționale. El nu este introdus în argument ca element moral independent, în felul în care Rawls introduce concepția asupra persoanelor morale sau în care Nozick introduce dreptul natural. Nu este o constrângere a priori asupra a ceea ce poate face fiecare persoană, nejustificată de ideea unei asocieri cooperative în vederea avantajului reciproc¹²

N-am dat nici o demonstrație a ideii că, pentru a fi rațional, consimțământul reclamă o constrângere lockeană asupra punctului inițial al acordului. Nu am demonstrat că, în măsura în care nu ține cont de maximizarea utilității individuale anticipate, consimțământul în privința principiilor dreptății poate fi vreodată rațional. Argumentele de care este nevoie pentru a stabili poziția schițată aici trebuie păstrate pentru o altă ocazie.

VI

Care este sfera alegerii sociale? Concepând societatea ca o asociație cooperativă în vederea avantajului reciproc, de îndată am limitat alegerea socială, și deci principiile dreptății, la acele contexte în care fiecare renunță în mod rațional la alegerea individuală bazată pe principii de maximizare a utilității anticipate. Fiecare trebuie să se aștepte la un beneficiu în urma cooperării. De aceea, pura redistribuire - redistribuire pe baza punctului inițial stabilit într-o stare naturală lockeană - nu poate fi o chestiune de raționalitate socială și nu poate fi

DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

justificată recurgând la principii raționale ale dreptății sau ale alegerii sociale. Pura redistribuire trebuie să fie efectul carității private, nu al dreptății publice.

Există două obiective primare care oferă persoanelor motive să fie de acord cu și să consimtă la principiile alegerii sociale : asigurarea protecției și creșterea producției.¹³ **Protecția** este înțeleasă nu prin raportare în primul rând la amenințări exterioare, ci la cele interioare; societatea își protejează fiecare membru de forța și înșelăciunea persoanelor aflate în starea naturală de tip hobbesian. De fapt, rolul protector al societății este acela de a garanta un cadru lockean al interacțiunilor. Dar, odată ce aceste garanții sunt date, nu mai rămân, strict vorbind, alte alternative între care societatea să poată alege, alte bunuri a căror distribuție să ridice o problemă de alegere socială. Dreptatea cere ca punctul inițial echitabil al fiecărui individ să fie păstrat. În măsura în care există modalități de a realiza acest lucru, modalități ce diferă semnificativ în funcție de indivizii protejați, trebuie să presupunem că, prin aceea că oferă protecție, societatea asigură de asemenea bunuri suplimentare a căror distribuție creează o problemă autentică de alegere socială. Dar astfel această distribuție ulterioară nu mai este ea însăși o parte a protecției în sensul strict al cuvântului și de aceea trebuie apreciată mai degrabă prin standarde adecvate producției. Rolul de protecție al societății poate fi cel mai bine conceput drept garanție a **drepturilor**.

Bunurile ce țin de **producție** se întind de-a lungul unui continuum ale cărui extremități sunt reprezentate de acele categorii familiare pe care le disting economiștii - sfera privată și sfera publică. Dat fiind că protecția este asigurată, astfel încât forța și înșelăciunea sunt eliminate din interacțiunile membrilor societății, bunurile strict personale sunt produse în mod eficient prin procese de tipul mâinii invizibile în care fiecare își urmărește câștigul personal - sau, cu alte cuvinte, prin interacțiuni în care fiecare urmărește să-și maximizeze utilitatea anticipată. Dar în acest caz alegerea socială nu mai joacă nici un rol în determinarea producției și / sau distribuției acestor bunuri. Dată fiind eficacitatea pieții în care doar deciziile individuale sunt necesare sau permise, nu e posibil ca fiecare să se aștepte să beneficieze prin înlocuirea deciziei individuale cu cea socială. Piața asigură avantaj reciproc - adică un rezultat optim în sensul lui Pareto - fără a fi nevoie de cooperare; și, cum depinde doar de alegerile voluntare ale indivizilor, ea transmite caracteristicile morale ale punctelor inițiale către rezultatele sale. Dacă punctul inițial al fiecărui individ îndeplinește condițiile lockeene, atunci nu va apărea nici o problemă privind dreptatea în cadrul

interacțiunilor eficiente de pe piață.

Problemele ridicate de bunurile publice sunt totuși diferite. Dacă fiecare persoană activează pe cont propriu pentru a-și maximiza utilitatea anticipată, atunci posibilitatea de a fi "blatist" (free-rider) sau parazit duce invariabil la subproducția de bunuri publice și la supraproducția de pierderi publice. Vor fi prea puține faruri și prea multă poluare. Aici intervine rolul alegerii sociale și aici intră în joc principiile dreptății. Trebuie să recurgem la principiul concesiiei minimax pentru a hotărî cum vor fi produse bunurile publice și cum vor fi distribuite cantitățile din aceste bunuri aflate în exces față de ce ar produce indivizii în mod voluntar atunci când, în lipsa structurilor de cooperare, fiecare și-ar maximiza utilitatea anticipată.

Într-o carte apărută de curând, Andrew Levine pune sub semnul întrebării coerența democrației liberale; el își bazează o parte a argumentului pe afirmația că liberalismul limitează sfera alegerii democratice.¹⁴ Dar ideea esențială a democrației liberale este bineînțeles aceea de a combina cerința ca alegerea socială să reflecte în mod egal interesele și preocupările fiecărei persoane cu limitarea clară a sferei adecvate unei astfel de alegeri. Această limitare este realizată recurgându-se la ideea de libertate individuală. Ideea este formulată mai exact dacă înlocuim ideea de libertate cu aceea de acceptare *ex-ante* voluntară a procedurilor de alegere socială, mai degrabă decât a celor de alegere individuală. Libertatea unui individ este garantată în măsura în care sfera alegerii sociale este determinată prin apel la ceea ce acesta ar accepta în mod rațional ca o îmbunătățire a stării naturale lockeene. Am argumentat că un individ - orice individ - ar accepta în mod rațional oferta socială de bunuri publice pe baza concesiiei minimax sau a beneficiului relativ maximin, dar ar respinge oferta socială de bunuri strict private. În secolul al XIX-lea, funcționarea democrației liberale era evident îngreunată de neputința de a accepta pe deplin rolul societății în realizarea și distribuția bunurilor publice. Această neputință continuă să viciuze teoria libertariană. În secolul al XX-lea, greutatea a constat din ce în ce mai mult în eșecul de a accepta pe deplin rolul pieței în realizarea ofertei de bunuri private, eșec ce viciază teoriile socialiste și cele ale statului asistențial. Dar, în esență, proiectul democratic liberal este întruparea politică a concepției asupra societății ca asociație cooperativă în vederea avantajului reciproc, care este însăși cheia înțelegerii teoriei dreptății ca parte a teoriei alegerii raționale. Ceea ce mai rămâne e să găsim o lozincă mai însuflețitoare decât: "Fiecărui să-i revină atât încât proporția minimă a beneficiului potențial să fie maximizată "

Note

1. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass : Harvard University Press 1971 pp. 11-12.
2. Vezi *ibid.*, p.16.
3. Vezi Arrow, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*, 2d ed., New York : Wiley, 1963, în special cap.5.
4. Vezi Sen, Amartya K, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco : Holden-Day, 1970, în special pp. 74-77, pentru discutarea câtorva dintre problemele implicate în determinarea unei colecții de alegeri.
5. Vezi Harsanyi, John C, *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation.*, Dordrecht, Boston : Reidel, 1976 cap.2; și Harsanyi, John C., *Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge : Cambridge University Press, 1977 cap.4
6. Rawls, *Theory of Justice*, p.4
7. *Ibid.*, p.139
8. Rawls, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory" , în *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-572, p.521
9. Rawls, John, *Theory of Justice*, pp. 83,152-153
10. Scanlon, T.M. "Contractualism and Utilitarianism", în *Utilitarianism and Beyond*: ed. Amartya Sen and Bertrand Williams (Cambridge : Cambridge University Press, 1982, 103-128), pp. 124-125
11. Rawls *A Theory of Justice*, p.27
12. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," în special p.520; și Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York : Basic Books, 1974, în special cap.3.
13. Distincția dintre protecție și producție vine de la Buchanan, James M., *The Limits of Liberty*, Chicago : University of Chicago Press, 1975, pp.68-70.
14. Vezi Levine, Andrew, *Liberal Democracy : A Critique of Its Theory*, New York : Columbia University Press, 1981; de exemplu p.152 : "Proiectul democrației liberale este realizabil doar cu costuri imense, de fapt cu costul - pe care nici un democrat nu poate să-l plătească - de a abandona substanța componentei democratice."

DREPTATEA ÎN SOCIETATE

Brian Barry

1. Subiectul dreptății sociale

În acest capitol final voi [...] propune răspunsurile mele la cele trei întrebări despre dreptate. Acestea sunt : **Ce este dreptatea? De ce trebuie să fim drepti? și, în sfârșit, Cum putem determina care sunt cerințele dreptății?** Voi analiza pe rând cele trei întrebări, dezvoltând-o în acest paragraf pe prima, iar în următoarele două pe celelalte [...]

Pentru început, să ne întrebăm: Ce este dreptatea? Cuvântul "dreptate" este folosit într-o mare varietate de contexte. Probabil că sensul la care ne gândim mai întâi vizează un atribut al diverselor hotărâri juridice. Cel puțin la o primă vedere vom spune despre verdictul unui proces că este drept dacă respectă legea. Dar să ne imaginăm că legea privind salariile muncitorilor stabilește niște restricții astfel încât unui muncitor i se refuză orice compensație materială dacă boala lui se manifestă numai la câțiva ani după ce a încetat lucrul, deși nu este nici o îndoială că se îmbolnăvise pe vremea când era angajat. Dacă intuiția ne spune că, desi legal, este nedrept să refuzăm pretențiile acestui muncitor, va trebui să admitem că însăși legea e nedreaptă.

În acest *Tratat despre dreptatea socială* mă interesează dreptatea mai degrabă în situații generale decât în cazuri particulare - mai degrabă instituțiile decât împrejurările individuale. Acesta este motivul pentru care mă interesează prevederile legii salarizării muncitorilor. Aceste prevederi pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte, iar scopul meu este să stabilesc în ce condiții pot fi facute asemenea judecăți. Subiectul meu, așadar, este dreptatea socială sau, cum i se mai zice uneori, dreptatea distributivă. Acest tip de dreptate este în primul rând un atribut al instituțiilor. Se poate spune despre o instituție deja existentă că este dreaptă sau nedreaptă; se poate spune că o altă

DREPTATEA ÎN SOCIETATE

instituție, care ar fi să o înlocuiască pe cea care există, ar fi mai dreaptă; și se poate spune că ar fi dreaptă crearea unei instituții încă inexistente (de exemplu, a unui mecanism de realizare a transferării sistematice și nediscreționare de venit de la țările bogate la cele sărace).

Instituțiile pot fi evaluate din multe puncte de vedere. În cazul nostru, care este cel specific dreptății? Când evaluăm dreptatea unei instituții ne gândim la felul în care aceasta distribuie beneficiile și răspunderile. Dreptatea socială sau distributivă constă într-o alocare a drepturilor și restricțiilor, a privilegiilor și dezavantajelor, a egalității sau inegalității de șansă, a puterii și subordonării, a bogăției (de fapt, a dreptului de a controla distribuția anumitor resurse) și a sărăciei. Este evident că dreptatea sau nedreptatea unei instituții reprezintă unul din atributele ei cele mai importante. În general, evaluarea unei instituții ca nedrepte cântărește foarte mult împotriva acceptabilității ei.

Pe de altă parte, trebuie să recunoaștem totuși că atunci când ne întrebăm dacă o instituție este dreaptă o privim într-o anumită lumină: o privim ca pe o sursă de beneficii și răspunderi. (Voi folosi cuvintele "beneficii" și "răspunderi" ca termeni generici pentru factori ca cei enumerați mai sus.) Ca urmare, alte aspecte ale unei instituții decât distribuirea de beneficii și răspunderi vor fi lăsate la o parte. În cazul în care o instituție împarte numai în mod accidental beneficii și răspunderi, întrebarea dacă aceasta e dreaptă sau nedreaptă poate să nu fie tocmai la obiect.

Un exemplu relevant este subvenționarea publică a teatrelor de operă și balet. În nici o țară performanța la cel mai înalt nivel nu poate fi susținută financiar prin câștigurile de casă; echilibrul este stabilit prin combinarea sprijinului public cu cel privat. (În Statele Unite subvenția publică se realizează în principal prin contribuții filantropice și prin tratamentul fiscal favorabil aplicat fundațiilor. Efectul asupra celor care plătesc impozite este același. Mecanismul e următorul: decât să fie strânse și apoi reîmpărțite, se renunță pur și simplu la strângerea impozitelor.) Acum, privită ca un mecanism de împărțire a beneficiilor și

răspunderilor, subvenționarea publică a acestor teatre poate să pară cam ciudată: căci, văzută din acest punct de vedere, ea alcătuiește un mecanism care obligă masa plătitorilor de taxe, dar de care beneficiază numai acei iubitori de operă ce-și pot permite să cumpere bilete (încă destul de scumpe); desigur, beneficiarii sunt și cântăreții, orchestra și ceilalți ale căror salarii sunt parțial asigurate prin subvenție publică.

Argumentele împotriva subvenționării se referă la această situație. Este vorba de un argument la care apelează deopotrivă filistinii de stânga și cei de dreapta. Primii vor susține că transferul n-ar trebui făcut spre cei cu venituri peste medie (cum e cazul cu amatorii de operă); cei din urmă vor susține ca opera n-ar trebui tratată altfel decât celelalte mărfuri aflate pe piață: dacă nu își poate acoperi costul prin vânzare, atunci ea nu trebuie susținută în nici un fel. Dar scopul subvenționării acestor teatre nu e acela de a îmbunătăți împărțirea echitabilă a îndatoririlor și răspunderilor. Aceste argumente nu arată, deci, că ar fi ceva în neregulă cu o astfel de subvenționare. Tot ce evidențiază ele e greșeala de a considera necesitatea subvențiilor ca pe o cerință a dreptății sociale. Dar cine a argumentat vreodată în acest sens? Centrul de interes ar trebui să fie, mai degrabă, faptul că opera reprezintă una din achizițiile culturii occidentale și că e bine ca o parte infimă a venitului național să fie folosită pentru menținerea ei și în beneficiul generațiilor următoare. Nu este însă aici locul pentru a dezvolta sau evalua acest subiect. Relevantă în acest caz este exemplaritatea situației în care o problemă de politică socială nu este, în mod esențial, o chestiune ce ține de dreptate.

Mai frecvente sunt situațiile în care dreptatea este un element foarte important, dar nu singurul care contează. Un bun exemplu îl constituie sistemul educațional. Desigur, există multe feluri în care pot fi evaluate instituțiile educaționale ale unei societăți. Putem, de exemplu, să fim sau nu de acord cu atitudinea față de viață pe care o formează o școală și putem aprecia învățăturile pe care ea le dă având în vedere adevărul lor, semnificația lor în înțelegerea vieții, contribuția lor la productivitatea economică și așa mai departe. Dar când ne interesează instituțiile educaționale

din perspectiva dreptății vom avea tendința de a ne concentra asupra rolului pe care ele îl joacă în transmiterea ocupării de poziții și funcții de la o generație la alta. Căci atunci când ne întrebăm despre impactul sistemului educațional în împărțirea de beneficii și responsabilități, caracteristica sa relevantă este modul în care gradul ridicat de educație devine cheia accesului la multe din cele mai dorite poziții sociale. Sistemul educațional este, așadar, văzut ca un sistem de împărțire, mai mult sau mai puțin echitabilă, a șanselor de a obține asemenea calificări profesionale.

Din acest punct de vedere, conținutul educației este, de departe, mai puțin semnificativ decât metoda de distribuire a șanselor de a obține acele calificări profesionale care sunt mai valoroase. Iată un exemplu: pozițiile birocratice, în societăți atât de diferite între ele precum China antică și Marea Britanie modernă, erau ocupate pe baza examinării unor performanțe care aveau de-a face prea puțin cu acele cunostințe necesare pentru onorarea respectivelor îndatoriri. Potrivit lui Macaulay, practica recrutării în cadrul serviciului civil indian al Marii Britanii în funcție de aptitudinea de a compune versuri în greacă și latină era acceptabilă: el a argumentat că acest test era la fel de potrivit ca și unul de aptitudini generale. Dacă s-ar fi anunțat că în viitor criteriul va fi stăpânirea dialectului Cherokee, ar fi fost la fel de bine: cei care ar fi putut vorbi cel mai bine Cherokee ar fi fost cu siguranță cei mai apți candidați pentru posturile administrative.

S-ar putea cu îndreptățire pune la îndoială convingerea lui Macaulay că aptitudini generale ca cea de a scrie cu eleganță într-o limbă străină (și, de preferință, moartă) e baza ideală pentru recrutarea într-un serviciu civil. Dar aceasta nu este, în sine, o chestiune de dreptate. Ceea ce face din ea o chestiune de dreptate este că acest conținut al examinărilor are o profundă influență asupra accesului la aceste slujbe. Întrucât în fapt greaca și latina erau predate numai în școlile accesibile fiilor unei minorități privilegiate (pe vremea aceea fetele nu participau la această competiție) și erau prea puțin studiate în alte școli, sistemul de examinare funcționa ca o metodă de restrângere a

sferei din care se făceau recrutările la grupul copiilor cu un anumit statut.

Plecând deci de la interacțiunea dintre sistemul educațional și sistemul de repartizare a posturilor dorite în societate, ajungem să judecăm felul în care sunt împărțite beneficiile și responsabilitățile. Iar astfel avem o evaluare a sistemului educațional în termeni de dreptate socială. Evident, dreptatea tuturor celorlalte instituții sociale poate fi apreciată în același fel. [...]

2. Dreptate și motivație

Cercetarea naturii dreptății nu poate fi separată de problema motivației. Din ce motiv trebuie să ne supunem cerințelor dreptății? Sau, într-o formulare mai actuală: e posibil să arătăm că este rațional să ne conformăm cerințelor dreptății și să ne comportăm potrivit acestora? Aceasta întrebare e necesară, pentru că studierea dreptății nu are o natură pur teoretică, precum se întâmplă în cazul teoriilor științifice despre fenomenele naturale. Descoperirea a ceva nou în legătură cu muonii și gluonii nu conduce neapărat la concluzii privitoare la conduita noastră în legătură cu aceștia. Dar ar însemna să nu înțelegem semnificația problemei dacă, ajungând la concluzia că ne comportăm nedrept, am spune numai: "Ce interesant!" Discuțiile cu privire la dreptate nu au prea mult rost dacă, odată ce am conștientizat nedreptatea, nu ne este imprimată tendința de a schimba ceva în comportamentul nostru. Nu putem, așadar, separa întrebările "Ce e dreptatea?" și "De ce trebuie să fim drepti?".

Înainte de a investiga motivația comportamentului drept, trebuie totuși să mă întorc la o problemă ridicată mai devreme. Am susținut că dreptatea socială sau distributivă este o virtute a instituțiilor. Dar, dacă e așa, cum de-am început să vorbim despre dreptate ca despre o virtute a indivizilor? Probabil că există vreo legătură între cele două chestiuni; însă care este aceea?

De fapt, este extrem de dificil de găsit un răspuns general la această întrebare; voi propune, deci, un răspuns parțial, dar adecvat - sper - scopului nostru. Cel mai simplu caz este cel în care o instituție reală este dreaptă. Desigur, nu am arătat încă de ce o anumită distribuție a beneficiilor și a responsabilităților o face să fie dreaptă. Însă pentru moment tot ce ne trebuie este să admitem că dreptatea este un criteriu de evaluare a instituțiilor în termeni de distribuție a beneficiilor și responsabilităților cărora ele le dau naștere. Să ne imaginăm, deci, situația în care într-o anumită societate avem o instituție dreaptă. În mod indirect putem afirma câte ceva și despre ce înseamnă în această situație a te comporta drept. Susținerea de bază este că - cel puțin atâta timp cât persoanele implicate se supun în general reglementărilor acelei instituții - e drept să te supui în mod voluntar cerințelor pe care le ridică acea instituție. Din perspectiva dreptății sancțiunile pentru nesupunere sunt relevante în măsura în care ele garantează că și ceilalți se vor supune și că, deci, cel care se supune nu va fi, astfel, dezavantajat. Dar, ca virtute umană, supunerea din teama de sancțiune nu este relevantă pentru dreptate. Mai degrabă, dreptatea este o înclinație de a face ceea ce e solicitat de instituțiile drepte, pur și simplu în virtutea faptului că ele sunt drepte.

Cât timp lucrurile se prezintă astfel, totul este în regulă; dar cum să procedăm potrivit dreptății dacă avem de-a face cu instituții nedrepte? Cum există o marjă rezonabilă de dezacord în legătură cu cerințele dreptății, nici o societate nu ar putea să reziste fără ca oamenii să nu simtă obligația de a se supune instituțiilor pe care le consideră drepte. Este, de aceea, nevoie de îndeplinirea unor condiții foarte puternice pentru ca dreptatea, ca virtute a indivizilor, să nu mai ceară supunere. Ca să vedem acest lucru, trebuie avută în vedere tendința generală a instituțiilor unei societăți și felul în care sunt luate deciziile politice.

Dar dacă, odată ce am făcut toate acestea, descoperim că nedreptatea este enormă? Ar trebui atunci să facem ceea ce solicită unele instituții mai drepte? Ar trebui să refuzăm să dăm ascultare regulilor existente? Ce mijloace ar trebui să folosim

pentru a le schimba? Acestea sunt probleme privind comportamentul corect pe care este foarte greu să le discuți altfel decât luându-le caz cu caz. Și nici astfel nu cred că filosofia politică poate avea o contribuție importantă. [...]

Pentru moment, să lăsăm însă deoparte aceste întrebări privitoare la dreptatea ca virtute a indivizilor și să cercetăm cel mai simlu dintre cazuri, cel în care instituțiile sunt drepte. După cum am văzut, în acest caz dreptatea constă în respectarea voluntară a cerințelor acestor instituții. Putem acum să ne întoarcem la întrebarea cu care am început : De ce trebuie să fim drepti? În gândirea occidentală (cel puțin în formele sale laice) există două feluri de a răspunde la această întrebare. *Tratatul de față* a avut ca temă centrală elaborarea și compararea acestor două tipuri de răspunsuri.

Datorită naturii practice a dreptății, o teorie a motivației pentru a fi drept trebuie să fie în același timp o încercare de definire a dreptății. Aceasta pentru că definiția dreptății trebuie să dea oamenilor un motiv pentru a fi drepti. Primul fel de a răspunde acestei chestiuni e următorul: motivația dreptății este aceea că, pe termen lung, este avantajos să fii drept. În acest caz dreptatea ar trebui să constea în ceea ce toata lumea consideră că este avantajos (și pe care oricine se simte motivat să îl înfăptuiască în mod voluntar). Potrivit celui de-al doilea răspuns, motivația actului de a fi drept este dorința ca acțiunile să poată fi justificate, atât în fața propriei persoane cât și a altora, fără referire la interesele personale. Atunci dreptatea va putea fi orice lucru care poate fi justificat în acest mod. Acestea sunt cele două feluri de abordare pe care eu le consider cele mai demne de luat în considerare. Fiecare dintre ele este, după cum se poate vedea, atât o teorie a motivației cât și o teorie a dreptății. În continuare voi spune câteva cuvinte despre fiecare în parte.

Prima abordare a dreptății provine - iar istoria confirmă acest lucru - din două direcții. La grecii antici era un lucru comun faptul că orice virtute trebuie să fie avantajoasă pentru posesorul ei. Dar atunci dreptatea pare să îi avantajeze mai degrabă pe ceilalți decât persoana care este dreaptă. Apare astfel ideea că,

DREPTATEA ÎN SOCIETATE

în condițiile reale ale vieții umane, restricțiile pe care le solicită dreptatea pot fi avantajoase numai dacă le privim ca prețul care trebuie plătit pentru a impune și celorlalți restricții similare. *Republica* lui Platon [...] aduce în discuție o astfel de concepție asupra dreptății, iar Socrate, chiar dacă o respinge, nu se îndoiește de premisa că dacă dreptatea este una dintre virtuți, ea trebuie să fie avantajoasă pentru posesorul ei.

De pe la începutul secolului al XVII-lea, s-a considerat că această primă abordare decurge dintr-o teorie generală a motivației umane. Unii filosofi au susținut chiar că ființele umane își urmează în mod inevitabil propriile interese și, chiar și în cazurile în care nu se comportă astfel, singura conduită rațională e cea în acord cu interesele agentului. Plecând de aici, e limpede că, pentru a fi atrăgătoare, dreptatea nu ar putea fi avantajoasă pentru ceilalți dacă este în detrimentul agentului. Ca urmare, cel mai plauzibil mod de a înțelege dreptatea rămâne cel în care ea este realmente avantajoasă pentru toată lumea. Desigur, dacă dreptății i se dă un conținut, este necesar ca acesta să fie astfel definit încât să avem garanția că realmente dreptatea avantajează pe toată lumea; dar nu decurge de aici că dreptatea astfel definită va corespunde cu ceea ce noi gândim în general despre dreptate.

E important să nu formulăm această primă abordare astfel încât ea să pară că este mai grosolană decât e realmente. Hobbes, cel mai cunoscut exponent al variantei moderne a acestei prime abordări, a fost deseori interpretat ca susținând pur și simplu că "a putea este tot una cu a fi corect din punct de vedere moral". Dar lucrurile nu stau așa. La modul general, dreptatea consta în a-ți respecta angajamentele pe care le-ai făcut în ideea avantajelor pe care ele le aduc; ceea ce susținea Hobbes era că, în anumite condiții care reglementează sfera de aplicare a obligației, e avantajos să-ți respecti angajamentele¹. În această privință, teoria neo-hobbesiană a lui David Gauthier afirmă același lucru².

Subliniez acest aspect deoarece mai devreme am definit dreptatea ca virtute umană ca o înclinație de a îndeplini cerințele

dreptății nu numai de teama unor sancțiuni, ci în mod voluntar. Este ușor de înțeles că analiza lui Hobbes și Gauthier nu poate da seamă de această perspectivă deoarece, potrivit lor, respectiva înclinație este cultivată de dragul unor avantaje personale. Dar nu orice sursă de avantaje trebuie considerată ca o sancțiune. Dacă înțelegem sancțiunea într-un mod îngust, ca un rău prin care se pedepsește în mod formal și deliberat nesupunerea, atunci a nu-ți respecta angajamentele poate fi dezavantajos în două moduri, dintre care însă nici unul nu implică sancțiuni.

În primul rând, dacă nu îți îndeplinești rolul într-o asociație cooperativă, aceasta s-ar putea dezintegra sau cel puțin ar putea fi slăbită, ceea ce ar face ca pierderile pe care le ai să fie mai mari decât în cazul în care nu ai fi participat la ea. În al doilea rând, asociația poate să continue să funcționeze chiar dacă nu îți îndeplinești rolul în cadrul ei; dar e posibil ca din acest motiv să fii exclus din ea și poate și din alte acorduri cooperative care ar urma să se încheie apoi, ceea ce ar însemna pentru tine un dezavantaj pe termen lung. Hobbes atinge amândouă aceste aspecte și, de asemenea, recunoaște importanța sancțiunilor în acest mecanism. Nu e doar faptul că ele sunt necesare pentru a motiva individul să coopereze când și ceilalți cooperează. Mai degrabă ele te asigură că și ceilalți vor coopera realmente, iar astfel te vei convinge că este mai avantajos să cooperezi și tu.

Merită să vedem cum arată o versiune mai sofisticată a acestei prime abordări pentru a înțelege relația ei cu cea de a doua. Potrivit primei abordări nu decurge că tot ce este în avantajul cuiva este drept. Dreptatea constă în a-ți îndeplini rolul într-o situație care presupune o cooperare reciproc avantajoasă, iar comparația se face cu felul în care ar sta lucrurile în absența cooperării. Din punctul meu de vedere aici nu se poate pune problema să ne îndoim că aceasta este o formă a dreptății. Reciprocitatea este un element central în concepția despre dreptate a oricărei societăți. Problema este, mai degrabă, dacă în sine această primă abordare este adecvată. Răspunsul meu este că nu și că a doua abordare conduce la o teorie generală a dreptății, capabilă să încorporeze teoria la care conduce prima

abordare ca pe un caz particular. Voi explica acest lucru la sfârșitul paragrafului următor; dar înainte de aceasta trebuie să spun câte ceva și despre cea de-a doua abordare.

Ar fi bine să ne amintim că am definit-o ca obversa primeia; am zis că, potrivit celei de-a doua abordări, motivația faptului de a fi drept e dorința de a acționa într-un mod pe care îl poți justifica atât în fața propriei persoane cât și a altora, fără a face apel la avantajul personal. Voi începe prin a da un exemplu relevant pentru diferența dintre cele două abordări în înțelegerea motivației dreptății; voi încerca apoi să punctez premisele principale ale celui de-al doilea punct de vedere.

Am respins ideea că prima abordare ar fi pur și simplu de forma: "a putea este tot una cu a fi corect din punct de vedere moral"; pentru că altminteri ar însemna să ignorăm baza contractualistă a teoriei. Asocierea nu este lipsită totuși de orice temei real. Căci ceea ce poți este transformabil, printr-o alchimie a consimțământului, în ceea ce e moralmente corect. Astfel, Hobbes subliniază că orice înțelegere pe care un stat slab o încheie cu unul puternic pentru a obține pacea este validă, oricât ar fi de dezavantajoși termenii acesteia. Ceea ce înseamnă că încălcarea ei - dacă apare posibilitatea de a face acest lucru fără a te expune vreunui pericol - ar fi nedreaptă. (Hobbes admite că un motiv nou și serios de teamă poate invalida înțelegerea; dar cazul la care m-am referit este unul în care teama e mai degrabă diminuată decât mărită.)³ În mod similar, dacă cineva devine prizonier de război și își răscumpără viața cu prețul libertății, el este obligat prin această "convenție de supunere" să-și pună munca sa și a familiei sale la dispoziția stăpânului⁴. [...]

Alternativa la această abordare este să negi că motivația dreptății constă în speranța de a obține anumite avantaje și deci să negi că singura bază a dreptății sunt avantajele reciproce, puse în balanță cu rezultatele care s-ar obține dacă nu s-ar ncheia nici un acord. Din acest punct de vedere, dreptatea constă, în parte, în aceea că ea oferă un criteriu pentru înlăturarea inegalităților în puterea de negociere. Dreptatea nu e deci un mijloc de a netezi calea spre exploatare, un mod de a garanta că cei care dețin o

putere de negociere mai mare vor fi în stare să o transforme automat în avantaje.

Cum am putea formula însă cea de-a doua abordare într-o manieră pozitivă și nu doar într-una negativă, cum s-a făcut până acum? Cred că ori de câte ori cineva dorește să nege că o împărțire de beneficii și de responsabilități e dreaptă, recunoscând în același timp că aceasta este reciproc avantajoasă, el are în vedere aceeași cerință. Este vorba de cerința ca ceea ce este admis să se facă dintr-un punct de vedere imparțial. Ca urmare, dacă prima abordare poate fi numită dreptatea ca avantaj reciproc, cea de-a doua ar putea fi numită dreptatea ca imparțialitate.

Ideea de bază a dreptății ca imparțialitate poate fi exprimată în multe feluri. Unul dintre acestea apelează la noțiunea de observator imparțial: dreptatea este văzută ca acea distribuție de beneficii și de responsabilități pe care ar aproba-o o persoană dezinteresată. Un alt mod constă în a întreba fiecare dintre părți: "Ți-ar place să fii tratat în felul în care propui ca ceilalți să fie tratați?" Scopul urmărit aici este de a determina partea care speră să câștige de pe urma unei puteri de negociere inegale să admită că nu i-ar conveni să fie în locul celor care pierd.

Ideea de bază a imparțialității ca încercare de a te pune în pielea altora poate fi formulată în două moduri diferite. Primul este de a întreba părțile la ce rezultate ar prefera să se ajungă dacă nu ar ști dinainte ce poziție vor ocupa. Ideea este de a garanta imparțialitatea, împiedicând părțile să dea acel răspuns care le-ar proteja cel mai bine interesele. Cel de-al doilea mod este de a cere părților să propună acele principii de distribuire a beneficiilor și responsabilităților pe care ele consideră că le-ar accepta oricine din cei vizati, nu doar ca preferabile rezultatelor care ar apare în lipsa oricărui acord, ci chiar și în situația în care au fost eliminate constrângerile caracteristice negocierii unui acord.

Fiecare din aceste variante ale celei de-a doua abordări poate fi în continuare reformulată și transformată astfel într-o versiune diferită a dreptății ca imparțialitate. Într-adevăr, nu trebuie

subestimată marea varietate de teorii posibile - și, de fapt, chiar existente. Trebuie să admitem că fiecare variantă poate fi formulată în diverse moduri și că micile diferențe dintre acestea au efecte importante asupra rezultatelor cărora le dă naștere teoria și care privesc distribuirea de beneficii și de responsabilități. Mă voi întoarce la această chestiune în secțiunea următoare, în care e cercetat modul de a determina ce este drept. Dar, pentru a da o bază discuției despre motivație - care este obiectul acestei secțiuni - este suficient ceea ce am spus deja despre dreptatea ca imparțialitate.

Care este, deci - potrivit celei de-a doua abordări - motivația unui comportament în conformitate cu dreptatea? Pentru a da un răspuns este necesar să cercetăm critic teoria motivației care e presupusă în prima abordare. Atât în forma pe care i-au dat-o grecii cât și în cea modernă, prima abordare constă în a susține că dacă faptul că un lucru este drept e un motiv important pentru a face acel lucru, atunci dreptatea trebuie să fie în interesul agentului. Potrivit celei de-a doua abordări, restricțiile de acest fel asupra motivației acțiunii sunt abandonate. Acum faptul că ceva este drept este în sine un motiv pentru a-l face. Motivația este aceea de a acționa în mod drept, adică dorința de a avea un comportament care poate fi justificat dintr-o perspectivă imparțială.

Fără îndoială că e mai simplu să explici invocând o singură motivație și nu două. Așa se explică popularitatea primei abordări printre cei care încep să studieze filosofia morală. Dar o teorie poate fi prea simplă pentru a fi și adecvată. Pare destul de sigur că oamenii au fost întotdeauna și sunt și astăzi motivați de dreptatea înțeleasă ca imparțialitate. Cu ce îndreptățire s-ar putea spune că ei au fost iraționali, odată ce au admis astfel de considerații? E de presupus că atunci când se face acest lucru nu se susține că ei comit vreo eroare factuală. Iar a spune că ei sunt

iraționali numai pentru că singurul motiv rațional admis este propriul interes înseamnă pur și simplu a presupune cunoscut ceea ce abia trebuia demonstrat. Pe de altă parte, eu nu accept nici punctul de vedere al acelor filosofi care consideră că este irațional să nu acționezi conform dreptății ca imparțialitate. Tot ce susțin eu este că dorința de a-ți putea justifica propriul comportament dintr-un punct de vedere imparțial este un principiu originar al naturii omenești, care se dezvoltă în condițiile unei vieți normale.

S-ar putea obiecta că, deși ' înclinația de a acționa potrivit cerințelor dreptății ca imparțialitate nu e irațională, este totuși irațional să te porți ca și cum și ceilalți s-ar conduce după aceste comandamente și să crezi instituții care se bazează pe această premisă. Când în joc sunt interese practice, nu ar trebui oare să luăm în considerație mai degrabă motivația universală a propriului interes, decât forța slabă și îndoielnică a dreptății ca imparțialitate?

După mine, această obiecție poate fi serios subminată cu ajutorul mai multor contraargumente care se susțin reciproc. Să presupunem că am admis că motivația prin propriul interes este demnă de încredere. În acest caz, pentru a arăta avantajele cu bătaie lungă pe care le ai dacă îți ții promisiunile, ar fi nevoie de o argumentație destul de complexă. Dar, chiar dacă i-am admite validitatea, va trebui să recunoaștem că este dificil să legăm propriul interes de ideea de dreptate în felul propus de Hobbes și Gauthier. Chintesența dreptății ca imparțialitate își află o exprimare sintetică și esențială cu ajutorul regulii de aur; încercările lui Hobbes și Gauthier necesită însă sute de pagini de raționamente subtile. Dar nici în acest mod nu cred că firul argumentației în favoarea dreptății ca avantaj reciproc e perfect acceptabil. De fapt, nu e posibil să se demonstreze că înclinația spre dreptate este avantajoasă în orice situație - de exemplu, să

aderi inflexibil la strategia de a respecta un contract încheiat în mod just [...] nu există un alt răspuns la problema "excrocului sensibil" al lui Hume în afara celui dat de Hume însuși și care ține seamă mai degrabă de simțul moral decât de propriul interes¹.

În orice caz, ideea că dreptatea ca imparțialitate ar fi o motivație mai slabă decât cea a propriului interes nu poate fi acceptată fără probleme. Pentru a sesiza importanța acestui lucru este suficient să comparăm o lume în care fiecare acceptă că singura motivație rațională a comportamentului este propriul interes cu una în care se admite că poate fi rațional să acționezi în virtutea dreptății chiar contrar unui interes individual. În prima din aceste lumi avantajul pe care cineva îl are în cursul unei negocieri se transformă cu ușurință în rezultate avantajoase. Fiecare își evaluează cu detașare avantajele pe care le are în negociere și realizează acel acord care i se pare cel mai bun. Să adăugăm acum un nou factor: simțul dreptății, înțeles nu numai ca un simplu mijloc de a omologa inegalitățile în puterea de negociere. "În loc ca fiecare să vrea cât poate de mult într-o situație în care intervin negocieri, să presupunem că ar exista un anumit rezultat astfel încât fiecare este foarte interesat să-și obțină partea care îi revine în acel caz, dar este puțin interesat, poate deloc, ba chiar dimpotrivă, să aibă mai mult. Să ne imaginăm, de asemenea, că toți indivizii preferă să-și asume

¹În *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* D. Hume discută problema morală ridicată de un "excroc sensibil" care consideră că dacă procedează nedrept, lucrul acesta i-ar fi folositor lui, dar nu ar avea un impact deosebit asupra comunității din care face parte. Hume dă două răspunsuri acestei probleme. Primul e acela că cele mai bune lucruri în viață ("plăcerile naturale") nu depind de aranjamentele sociale; al doilea - și mai important - e că antipatia pe care o simțim față de atari comportamente este prea puternică pentru a fi contrabalansată de perspectiva avantajelor pe care le-am obține dacă am proceda nedrept. B. Barry discută pe larg aceste argumente în *Tratatul* său, în secțiunea 19 -n. ed.

pericolul de a obține mai puțin decât li se cuvine în acel caz."⁵ Ne putem atunci aștepta ca în cea de-a doua lume rezultatele care apar să fie diferite de cele din prima lume.

Nu este nevoie să exagerăm: atât timp cât oamenii au suficiente avantaje într-o situație de negociere, ei vor tinde în continuare să obțină mai mult decât le-ar asigura dreptatea ca imparțialitate (în afară de cazul în care ei disprețuiesc realmente câștigurile necinstite). Dar efectul pe care în general îl produce simțul dreptății este obținerea unor rezultate drepte. Când au convingerea că luptă pentru o cauză dreaptă, militarii nu acceptă să se predea, chiar dacă ar ști că acest lucru este în avantajul lor. La fel, syndicatele sunt mai dispuse să facă o grevă atunci când consideră că au dreptate, decât ar fi știind - pe temeiul unor calcule raționale - că este în interesul lor să procedeze astfel

Merită să observăm că disponibilitatea de a accepta pierderi în numele unor cauze drepte, în plus față de ceea ce ar sugera calculul rațional bazat pe propriul interes, produce ea însăși în mod efectiv o schimbare în puterea de negociere relativă a părților: în acest caz, cealaltă parte este mult mai dispusă să accepte cerințele formulate dacă este condusă de sentimente morale și de simțul dreptății. Dar chiar dacă pericolul trebuie asumat - militarii continuă lupta, syndicatele fac grevă - rezultatul la care se ajunge (cu un anumit cost plătit de partea mai slabă) va fi mai aproape de cel drept decât cel care ar apare într-o lume lipsită de simțul dreptății².

²Merită să facem o analogie cu o imagine schematică a luptei pentru teritoriu între mai multe specii de păsări. Să presupunem că lupta este cu atât mai grea cu cât o pasăre se află mai aproape de centrul propriului teritoriu. Sub această supoziție teritoriile vor fi mult mai egale decât ar fi fost dacă păsările s-ar fi luptat la fel de aprig oriunde s-ar fi întâlnit; dar această concluzie e consistentă cu ideea că o pasăre mai puternică ar trebui să aibă mai mult teritoriu decât una mai mică. Mai mult decât atât, dacă printre păsări s-ar ști că rezultatul luptelor depinde de localizarea acestora, ele s-ar lupta numai pe graniță. Simțul dreptății

DREPTATEA ÎN SOCIETATE

Nu-mi dau seama ce sens ar putea avea afirmația că simțul dreptății reprezintă, să zicem, 20 la sută din capacitatea pe care o are interesul propriu de a produce rezultatele dorite. Ceea ce se poate spune cu siguranță este că, în lumea în care trăim, acesta condiționează o mare parte din tranzacțiile cotidiene și că atunci când există o înclinație profundă și generală către nedreptate el poate da naștere unor fapte de sacrificiu eroic, care însă cu greu s-ar putea naște dacă acțiunea ar fi motivată doar de urmărirea câștigului personal. Ar fi greu să explicăm comportament politic al palestinienilor sau al negrilor sud-africani exclusiv prin motivația propriului interes individual. Iar cei care sunt atât de atașați de această presupunere încât resping ca "irațional" tot ce nu poate fi subsumat acesteia (ei pot fi găsiți mai ales în Statele Unite) nu vor fi niciodată capabili să-i înțeleagă pe ceilalți⁶.

Atunci când vorbim despre motivația comportamentului drept mai există un aspect; el este atât de evident încât este uneori scăpat din vedere. Putem spune, așa cum am făcut și până acum, că dreptatea ca virtute se realizează numai prin conformarea voluntară la cerințele dreptății. Și cred că ar fi greu să realizăm în fapt dreptatea imparțială dacă nedreptatea unei acțiuni nu ar fi fost niciodată privită de cineva ca pe un motiv de a nu o face. Dar am mai adăugat că se poate ca din simțul dreptății să fie făcute eforturi incredibile pentru a satisface cerințele acesteia; iar acesta este un alt mod foarte important în care dreptatea ca imparțialitate poate fi, pentru ființele omenești, o forță foarte eficace. Trebuie să adăugăm însă că motivația comportamentului drept nu stă numai în supunerea voluntară și în propriile forțe. Fundamentele dreptății sunt instituționale, iar pentru a da o motivație suplimentară, în mod normal instituțiile impun anumite sancțiuni. Nu este deci necesar ca simțul dreptății să fie motivația acțiunii fiecăruia, atât timp cât lipsa acestuia poate fi

funcționează în același fel ca simțul teritoriului pe care l-am postulat aici: ceea ce afirm este că, în funcție de cât de drepte le considerăm, creșteri egale de profit vor duce la pierderi viitoare inegale.

compensată prin stimularea deliberată a conformării la reguli.

Acest lucru este foarte important; eu cred că simțul dreptății se manifestă mai în largul lui atunci când oamenii decid asupra naturii instituțiilor decât atunci când ei pot doar să decidă dacă să se conformeze sau nu cerințelor pe care li le ridică aceste instituții. Nu trebuie să ne așteptăm ca, în general, propriul interes să ducă la crearea unor instituții drepte, și deci că este vital ca simțul dreptății să intervină în acest caz. Din fericire, de obicei este necesar numai ca cei ale căror interese nu sunt direct afectate să sprijine dreptatea imparțială. Dar cei care, să zicem, sunt dispuși să voteze pentru un sistem echitabil de strângere a contribuțiilor necesare realizării unui proiect comun ar putea să nu fie suficient de motivați să-și plătească în chip voluntar contribuția. Aici soluția este evidentă: să se voteze și un sistem de sancțiuni care să asigure supunerea.

3. Conținutul dreptății

A treia și ultima întrebare în legătură cu dreptatea este: Cum putem stabili care sunt cerințele dreptății? Răspunsul depinde, firește, de concepția asupra dreptății care va fi adoptată. Să vedem, mai întâi, cum putem ajunge de la ideea generală a dreptății ca avantaj reciproc la unele aprecieri determinate asupra instituțiilor drepte. Mai devreme [...] am sugerat că ea este de natură contractualistă. Paradigma avantajului reciproc este contractul: un acord de a schimba un anumit *status quo* cu noi aranjamente care oferă perspective avantajoase pentru ambele părți. Există însă o obiecție evidentă și destul de comună împotriva oricărui fel de doctrină contractualistă: potrivit acesteia, de fapt instituțiile nu se bazează pe acorduri realizate între milioane de oameni și nici nu e plauzibil să se considere că ele ar trebui să se bazeze pe atari acorduri. Replica celor mai subtile teorii contractualiste a fost întotdeauna aceeași: anume că, spre deosebire de celelalte contracte, contractul social trebuie înțeles ca ipotetic. Astfel, după Hobbes, toate instituțiile sociale sunt create și garantate printr-un fiat de suveran, iar autoritatea

acestui a provine dintr-un contract ipotetic: un "legământ al tuturor, ca și cum fiecare om s-ar înțelege cu fiecare" că va renunța la drepturile lui în schimbul garanției suveranului că și ceilalți vor face la fel⁷. Pentru Gauthier, discipolul lui Hobbes, cooperarea socială depinde de asemenea de o înțelegere mai degrabă ipotetică decât actuală.

Acestei replici i se răspunde de obicei cu o altă obiecție, și anume că nu e nici pe departe evident de ce contractele ipotetice ar poseda forța să-mi constrângă comportamentul. Dacă eu accept un contract actual, atunci decizia mea voluntară de a face astfel îi dă contractului o valabilitate morală. Însă a afirma că ar fi fost avantajos să fac un contract pe care de fapt nu l-am făcut nu dă naștere nici unei valabilități similare.

Această obiecție este foarte puternică atunci când e îndreptată împotriva multor versiuni ale teoriei contractului social, dar eșuează în cazul celei a lui Hobbes și Gauthier. Trebuie de fiecare dată să avem în vedere premisa fundamentală a acestei versiuni: forța constrângătoare a acordurilor realizate ține de un simț al avantajului reciproc care se admite că presupune că este subiacent tuturor acestora. Un contract efectiv realizat este semnul admiterii că există unele avantaje reciproce; dar el nu poate da naștere unei motivații *de novo*: el nu poate decât să canalizeze o motivație existentă deja - interesul propriu. Astfel, dreptatea girează reglementările privitoare la cooperarea reciproc avantajoasă, indiferent dacă acestea au luat sau nu naștere printr-un acord explicit. Dacă argumentul bazat pe rolul pe termen lung al interesului propriu funcționează într-un caz, atunci va funcționa la fel și în celălalt. Chestiunea esențială e mereu următoarea: cooperarea este preferabilă necooperării. Nu contează dacă ea se naște dintr-un contract efectiv sau se bazează pe o convenție ca fiecare să coopereze în condițiile în care toți ceilalți vor face același lucru⁸.

Dar acum se ridică o altă întrebare: dat fiind că, în privința instituțiilor sociale nu putem recurge la contracte efectiv încheiate, cum putem stabili în ce constă o cooperare conformă cu dreptatea? Răspunsul firesc pare să fie că aceasta e cea asupra

căreia s-ar cădea de acord dacă fiecare ar urmări să obțină ce este mai bine pentru sine. Pentru că o atare cooperare este, probabil, chiar cea pe care este rațional să o realizeze astăzi și acum oamenii care acționează urmându-și interesul propriu.

Pentru a da conținut acestei idei fundamentale avem nevoie de două lucruri : 1) de un punct de pornire în care nu s-a realizat încă nici un acord și plecând de la care se desfășoară negocierea ipotetică; și 2) de o teorie a rezultatelor la care conduce această negociere între agenții raționali care-și urmăresc propriul interes. Dacă îl luăm încă o dată ca exemplu pe Hobbes, putem spune că el are un răspuns explicit pentru primul punct și unul implicit pentru al doilea. La el, starea de necooperare din care se naște cea reciproc avantajoasă este "condiția naturală a umanității" - o stare de război în care "viața omului" este, cu o frază celebră, "solitară, plină de lipsuri, grea, abrutizată și scurtă"⁹. Răspunsul implicit al lui Hobbes la întrebarea cu privire la modurile în care e rațional să se realizeze cooperarea este că orice îmbunătățire adusă în raport cu starea de necooperare este suficientă pentru a garanta faptul că oamenii consimt să coopereze. El admite că, întrucât suveranul are o "putere atât de nelimitată", plecând de aici "oamenii își vor putea imagina multe consecințe rele". Dar, obiectează el, dorința de a perpetua "războiul fiecăruia împotriva aproapelui său" duce la consecințe mult mai rele¹⁰.

Este evident că felul în care Hobbes formulează rezultatele necooperării, alături de criteriul său de cooperare rațională conduc la concluzia că mulțimea consecințelor în acord cu dreptatea e foarte largă. De fapt, aceasta era și intenția lui Hobbes: potrivit lui, este rațional să te supui suveranului, în afara cazului în care acest lucru îți pune viața în mod direct în pericol. Dacă vrem să punem constrângeri mai riguroase asupra noțiunii de dreptate ca avantaj reciproc, e necesar să definim situația anterioară încheierii acordului într-un mod mai puțin confuz și să introducem mai multe grile în criteriul de apreciere al caracterului rațional al rezultatelor la care duc negocierile făcute.

Teoria lui Gauthier arată cât de departe se poate merge cu

punctul de vedere opus. Plecând de la premise care, în chip esențial, sunt cele ale psihologiei hobbesiene, el a realizat o minunată construcție de tip lockian în care există instituțiile pieței libere, toate apărute ca rezultat al unei activități necooperative. Trecând peste remarca lui Adam Smith că, acționând de sine stătător, producătorii, urmărind obținerea de profit, vor ajunge să înăbușe competiția, Gauthier consideră că s-ar putea ajunge la un echilibru competitiv doar prin mecanismul funcționării interesului propriu în starea naturală. Astfel, externalitățile și bunurile publice rămân singurul loc în care se mai poate manifesta cooperarea. Aici intră în acțiune o a doua cale de a înăspri constrângerile pe care dreptatea le ridică în fața instituțiilor sociale: nu e suficient ca situația fiecăruia să fie mai bună decât era în momentul în care nu exista nici un acord; mai degrabă, după Gauthier, există o singură soluție a oricărei probleme de negociere, iar o instituție este dreaptă numai în cazul în care corespunde acelei soluții.

Ce tip de teorie vom obține dacă încercăm să operaționalizăm noțiunea de dreptate ca avantaj reciproc pentru a extrage din ea implicații clare (și de preferință unice) privitoare la dreptatea instituțiilor? Răspunsul meu este că ceea ce vom obține este un tip de teorie constructivistă. O teorie constructivistă [...] ne spune că pentru a înțelege în ce constau cerințele dreptății trebuie să construim un model al felului în care se realizează interacțiunea umană într-un context precizat. Contextul include motivațiile actorilor și regulile jocului. Teoria mai spune că ceea ce rezultă din interacțiunile ipotetice reprezintă de fapt principiile dreptății. În cazul de față, motivația constă în interesul propriu. Teoria stipulează de asemenea modul în care se face alegerea punctului în care acordul nu e încheiat. (De exemplu, Hobbes admite amenințările, în timp ce Gauthier le exclude.) În sfârșit, avem o procedură care ne spune cum putem determina modul în care acești actori raționali, care își urmăresc interesul propriu, parcurg drumul dintre punctul în care acordul nu e încheiat și frontiera Pareto - adică ne spune cum putem determina modul în care trebuie împărțite câștigurile rezultate din cooperare.

Dar ce putem spune despre operaționalizarea celei de a doua

abordări, a dreptății ca imparțialitate? Pentru a răspunde, mă voi sprijini pe analiza teoriilor constructiviste pe care le-am schițat deja. În mod sigur s-a observat că toate formulările pe care le-am dat în secțiunea anterioară dreptății ca imparțialitate includ elemente ipotetice: "V-ar conveni să ...", "Ce-ați spune dacă ..." și așa mai departe. Iar dacă vrem să folosim asemenea noțiuni vagi și să extragem din ele cerințe clare pe care să le satisfacă orice instituție dreaptă, atunci pare natural să încercăm să apelăm la o teorie constructivistă.

Ca și mai înainte, o teorie constructivistă poate fi definită prin contextul pe care îl edifică pentru interacțiunile dintre părțile ipotetice. Ca și mai înainte, trebuie să identificăm ce principii ale instituțiilor drepte acceptă părțile. Și, tot ca mai înainte, nu e nevoie să hotărâm dacă de aici va lua naștere un singur rezultat sau vor putea exista mai multe rezultate acceptabile. Specific celei de-a doua abordări este că în determinarea acestui context intră și considerații de un alt tip.

Date fiind motivațiile presupuse de prima abordare, este limpede că ea trebuie să dea seamă de avantajele și dezavantajele pe care fiecare le are în cadrul negocierilor; căci altminteri principiile rezultate nu ar putea să se bucure de acceptul tuturor. Cea de-a doua abordare se deosebește de prima tocmai prin negarea presupuzției că oamenii (în măsura în care sunt raționali) își urmăresc numai propriul interes. Ea respinge ideea că o teorie a dreptății e eficace numai în măsura în care principiile ei reflectă relațiile de putere reale. Ea va respinge deci ideea că punctul anterior încheierii acordului - "starea naturală" - este în general locul cel mai relevant din care se poate pleca. Este posibil ca ea să acorde un anumit loc secundar acestui punct, însă acesta va fi o consecință a teoriei, mai degrabă decât ceva impus acesteia. Dar, într-un fel sau altul, această abordare va împiedica transformarea în avantaj a puterii mai mare de negociere.

Cum poate fi specificat contextul astfel ca el să îndeplinească aceste deziderate? În linii mari există două variante. Putem, mai întâi, să păstrăm din prima abordare postulatul că fiecare parte își urmează propriul interes, dar să prevenim posibilitatea ca ele

să abuzeze de puterea mai mare de negociere pe care o au; pentru aceasta, am putea respinge faptul că ele au anumite cunoștințe - în mod esențial faptul că își cunosc propria identitate. În al doilea rând, putem elimina postulatul că părțile fac tot ce pot pentru ele însele și să postulăm în schimb că, în condiții ipotetice ideale, ele vor încerca să ajungă la principii pe care nimeni nu le-ar putea respinge în mod rațional.

Atunci când este încorporat într-o construcție menită să formalizeze cea de-a doua abordare, postulatul propriului interes joacă un rol destul de diferit față de cel anterior. El nu mai are rolul de a descrie oamenii așa cum sunt - căci esența celei de-a doua abordări este că oamenii pot acționa în virtutea dreptății ca imparțialitate - ci e pur și simplu o parte a contextului din care se va naște dreptatea ca imparțialitate. Putem considera totuși că cele două construcții sunt similare fiindcă în ambele se admite că acordurile care se încheie prin urmărirea propriului interes, în condiții corespunzător definite, sunt constitutive dreptății.

Nu este însă suficient să arătăm că vălul de ignoranță care acoperă alegerile făcute prin urmărirea propriului interes va garanta vreun fel de imparțialitate. Căci ne putem încă întreba: este aceasta imparțialitatea căutată? Ceea ce am spus în legătură cu forța acordurilor ipotetice, potrivit primei abordări, se aplică *mutatis mutandis* la fel de bine și celei de-a doua abordări. Dacă vom considera că dreptatea este o chestiune de avantaj reciproc, atunci singura cerință care trebuie impusă asupra acordurilor ipotetice este ca ele să funcționeze ca semne ale existenței unor astfel de avantaje reciproce. În mod analog, dacă vom considera că dreptatea este o chestiune de acceptare imparțială, atunci singura cerință care trebuie impusă asupra acordurilor ipotetice este ca ele să funcționeze ca semne pentru ceea ce poate fi acceptat în mod imparțial. (Totuși [...] alegerile făcute urmând propriul interes, în condiții de incertitudine, nu cad sub notiunea de dreptate imparțială care ne-a atras la început.)

Construcția pe care am discutat-o pornește prin păstrarea postulatului propriului interes din construcția corespunzătoare primei abordări, la care adaugă apoi vălul de ignoranță, în scopul diminuării efectelor nedorite. Cea de-a doua variantă de

care aminteam constă în eliminarea ideii că trebuie presuș că "agenții construcției" vor încerca să-și maximizeze câștigurile. În schimb vom postula ca ei încearcă să obțină un acord ale cărui prevederi nimeni nu ar avea motive rezonabile să le respingă. Vălul de ignoranță care îi face să nu-și cunoască propriile caracteristici și poziția în societate devine neesențial. Desigur, el ar mai putea fi folosit ca un mijloc *ad hoc*; uneori se poate argumenta întrebând: ce-ai spune despre această chestiune dacă n-ai ști cum te va afecta? Dar o astfel de întrebare face parte mai degrabă din arsenalul persuasiunii decât dintr-o demonstrație fără drept de apel.

Am identificat mai sus trei feluri de construcții, una corespunzând primei abordări, celelalte celei de-a doua. Fiecare cuprinde un procedeu diferit de luare a deciziilor. Prima construcție dă naștere unui joc: ne întrebăm care este soluția la care vor ajunge niște jucători raționali, care își urmăresc propriul interes. După cum arată Anatol Rapoport, într-un joc partenerii "co-operează prin aceea că fiecare 'face tot ce poate', adică pune în fața celuilalt cea mai mare provocare posibilă [...] **Presupunerea** că partenerul 'face tot ce poate' își are contribuția sa la validitatea analizei raționale, pe care amândoi trebuie să o accepte."¹¹ Cea de-a doua construcție, în care apare vălul de ignoranță, aparent dă naștere tot unui joc, în care partenerii își urmează propriul interes cât pot de mult. Mai mult, ei știu că în viața reală vor avea interese conflictuale. Dar, neștiind care vor fi acele interese, atunci când aleg nu pot să se ghideze în funcție de acestea: aceasta este "poziția originală", așa cum o imaginează Rawls. În practică fiecare se confruntă cu aceleași probleme de decizie ca și în poziția originală astfel definită. Însă, cum în poziția originală nu există un conflict de interese, nu mai avem caracteristicile unui joc. Avem, în schimb, problema alegerii individuale în condiții de incertitudine, care e pusă în aceiași termeni pentru toți oamenii aflați în poziția originală. În sfârșit, cea de-a treia construcție e una pe care Rapoport ar numi-o dezbatere, în opoziție cu jocul. "Scopul este să-ți **convingi** adversarul, să-l faci să vadă lucrurile așa cum le vezi

tu”¹² Dar aici ar mai fi de adăugat că trebuie să înțelegem acest proces de convingere ca pe o sabie cu două tășuri. Potrivit celei de-a treia construcții, fiecare parte trebuie să delibereze cu bună credință, ceea ce înseamnă că trebuie să accepte că e posibil ca ea să fie convinsă de oponentul său, în aceeași măsură în care e posibil ca ea să convingă oponentul. Fiecare parte trebuie să fie pregătită să accepte un argument bun, chiar dacă acesta contravine intereselor sale.

Până în acest moment am folosit două modalități de a expune cea de-a treia construcție, am spus că părțile sunt interesate să ajungă la principii pe care nimeni nu ar avea motive rezonabile să le respingă, și că ele nu se află sub un vâl de ignoranță (deși în timpul discuției ele ar putea să apeleze la acesta). Trebuie adăugat că părțile sunt capabile să înțeleagă implicațiile alternativelor propuse și că au cunoștință de o paletă largă de experiențe culturale și istorice. Ar fi de folos, pentru anumite scopuri, să gândim părțile ca reprezentanți ai membrilor unor societăți reale, dar ar trebui să ne străduim să evităm dependența prea mare de asemenea detalii, de vreme ce nu s-a specificat că ele ne-ar ajuta să ajungem la concluziile urmărite. Acesta e doar un mod de a gândi dreptatea ca imparțialitate.

Cum este legată această construcție de noțiunea de imparțialitate? Răspunsul meu este că imparțialitatea apare în cerința de a lua în considerare punctul de vedere al fiecăruia. În poziția originală fiecare persoană are drept de veto asupra principiilor propuse, drept care nu poate fi exersat decât în cazul în care ar fi rezonabil ca acea persoană să accepte principiile. După părerea mea, a spune că nu este rezonabil ca cineva să respingă un principiu e echivalent cu a spune că acel principiu trece testul imparțialității.

Trebuie menționat că această construcție e plasată foarte atent între doi poli și că integritatea ei depinde de păstrarea unei poziții intermediare. Dacă o împingem prea mult către o extremă riscăm să o transformăm în altceva. Pe de o parte, vrem să subliniem că indivizii au anumite valori pe care sunt interesați să le susțină până la un punct. Dar nu dorim să reducem această a

treia construcție la prima, în care părțile folosesc orice avantaje strategice pentru a-și promova interesele. Pe de altă parte, vrem să susținem că indivizii sunt gata să accepte că e nerezonabil să se opună unei propuneri doar pentru că aceasta este relativ neavantajoasă. Însă nu vrem să susținem că simțul pentru ceea ce e rezonabil e atât de puternic încât îi conduce fără ocolișuri la concluzii identice privitoare la ceea ce e drept. Dacă am susține acest lucru, am pierde tocmai caracterul de dezbateră, așa cum cea de-a doua construcție și-a pierdut caracterul de joc. În locul unei dezbateri ar fi din nou vorba despre o problemă de decizie individuală, pusă de toate părțile în termeni identici, iar cerința consensului ar redeveni o banalitate. Singura diferență ar apare în formularea problemei de decizie: ar fi vorba mai degrabă de o încercare de a hotărî care sunt cerințele dreptății decât de încercarea de a face tot ce poți în condiții de incertitudine.

4. Încheiere

The Adventure of the Engineer's Thumb nu este, poate, unul dintre cazurile remarcabile ale lui Sherlock Holmes, dar conține o întâmplare pe care unii cititori ar putea-o considera reprezentativă. Inginerul, angajat de o bandă de falsificatori preocupați să nu li se descopere ascunzișul, este întâmpinat într-o gară de provincie și plimbat timp de o oră noaptea într-o caleașcă cu ferestrele acoperite până la o casă care de fapt se găsea foarte aproape de punctul de plecare¹³. S-a simțit probabil că am parcurs un drum destul de lung pentru a ajunge la o destinație nu foarte neașteptată. Cei care nu cunoșteau argumentația lui Hobbes și Gauthier vor fi avut probabil tendința naturală de a respinge cu totul ideea că dreptatea nu e altceva decât o chestiune de avantaj reciproc. Și am putea adăuga că și dintre cei care au studiat respectiva argumentație au fost puțini cei convinși. E adevărat că cel care nu s-a gândit prea mult la această problemă nu ar ajunge în mod firesc la specificarea exactă a dreptății ca imparțialitate, așa cum apare aici. Dar, în același timp, am subliniat eu însumi că ideea generală de dreptate ca imparțialitate este o prelucrare a unor forme obișnuite de

argumentație morală.

Nu consider totuși că e cazul să pretind că, într-un studiu ca acesta, concluziile sunt originale. [...] Întrebările privind dreptatea instituțiilor apar atunci când formele tradiționale de autoritate slăbesc în fața membrilor unei societăți. De îndată ce inegalitățile sociale, economice și politice sunt percepute ca produse ale convențiilor umane, apare și nevoia justificării lor. Două dintre răspunsurile care au fost elaborate au negat ideea că inegalitățile sociale ar fi bazate pe convenții. Potrivit unuia dintre acestea, inegalitățile sociale se fundamentează pe inegalități naturale; acest argument își are originea în felul în care Aristotel a susținut sclavia și merge până la rasismul modern, "științific". Celălalt răspuns caută o bază metafizică a inegalităților sociale: de la sistemul hindus până la credința bisericii engleze că Dumnezeu ne-a "împărțit" în bogați și săraci, marile religii dețin un palmares remarcabil în susținerea acelor sisteme de inegalități care au prevalat în vreo epocă. Aici am pornit de la premisa că nici una din aceste forme de inegalitate nu poate fi justificată. Deși unii oameni le consideră corecte, ei nu sunt, desigur, capabili să-și susțină în mod rațional această credință în fața celor care sunt de altă părere. Ca urmare, aceste răspunsuri nu reprezintă o bază acceptabilă pentru a justifica inegalitatea.

S-ar putea spune că în sine acest criteriu falsifică întrebarea, stipulând că doar anumite tipuri de doctrine pot constitui un fundament legitim al inegalității. În acest caz, nu văd decât o singură soluție: să-mi recunosc vina. Mă tem că aici se găsește un inevitabil cerc vicios. A accepta cererea celor nu cred în aceste inegalități să li se dea temeuri mai bune de acceptare a inegalităților pe care le suportă decât cele oferite de cei care cred în ele înseamnă în chip necesar să respingi pretențiile acestora din urmă că propria lor credință furnizează întreaga justificare posibilă.

Mulți filosofi consideră că e posibil ca recurgând la argumente de un nivel mai înalt să demonstreze superioritatea punctului de vedere conform căruia justificarea inegalității n-ar trebui să apeleze la convingeri empirice inerent controversabile ori la convingeri metafizice. M-aș bucura ca ei să aibă dreptate;

însă eu nu cred că ei pot să depășească problema că sunt nevoiți să atribuie adversarilor premise în care este evident că ei nu cred. Astfel, să presupunem că ar trebui să extindem argumentul lui Locke în favoarea toleranței religioase și că am spune că există motive pragmatice serioase pentru a nu impune o ordine socială bazată pe o anumită colecție de convingeri religioase. Chiar dacă acesta este în sine un argument corect, puterea sa persuasivă nu poate fi mai mare decât apelul la considerații pragmatice. Căci, dacă un credincios adevărat este dispus să le accepte ca decisive, atunci el s-a convertit deja la premisele secularismului în politică.

[...] Vreau să accentuez în final că [...] dacă admitem că problema noastră este aceea de a justifica inegalitatea, plecând de la presupunerea că ea este un produs al convenției umane și că nu e girată de vreo inegalitate naturală sau metafizică între ființele umane, atunci nu rămân prea multe soluții posibile. La cel mai înalt nivel de generalitate, acestea sunt probabil doar cele două pe care le-am discutat în aceasta carte. Ambele pleacă de la ideea că acele convenții care au fost acceptate sunt de preferat conflictelor de nestăpânit. Ele se deosebesc însă prin cerințele pe care le impun asupra acceptabilității unei convenții. Potrivit uneia dintre aceste soluții, convenția trebuie să fie acceptabilă pentru fiecare persoană atunci când aceasta ia în considerare avantajul propriu. Cealaltă cere ca acea convenție să fie acceptabilă pentru oricine adoptă un punct de vedere imparțial. Prima tradiție se întinde de la sofști la Hobbes și la Gauthier, iar cea de-a doua de la stoici la Kant și la Rawls.

Când alternativele apar în asemenea termeni, e ușor de susținut că nu există progres în filosofie și că aceeași idee reapare în mod ciclic. E, desigur, ceva adevărat aici; dar cred că această susținere ascunde mai multe decât lasă să se vadă. Progresul apare în forma tehnicilor analitice care ne permit să formulăm alternativele cu o mai mare precizie decât înainte și să le înțelegem mai adânc. Pentru prima variantă, evoluția esențială a constat în inventarea unei teorii a jocurilor și în creșterea capacității ei de aplicare flexibilă în analiza socială. Pentru cea

de-a doua variantă a apărut ideea poziției originare, formulată de Rawls, concepută ca o situație de alegere privilegiată din punct de vedere etic. Faptul că acestea sunt progrese veritabile și nu doar mode cred că este dovedit de posibilitatea de a folosi aceste idei pentru a privi într-o lumină mai proaspătă versiunile mai vechi ale teoriilor. Astfel, nivelul de sofisticare la care este tratat Hobbes s-a ridicat nemăsurat de mult în ultimii douăzeci de ani și se întrevede de asemenea începutul unei reevaluări a tradiției contractului social în lumina operei lui Rawls.

Note

1. A se vedea Brian Barry, "Warrender and His Critics", *Philosophy* 48 (1968): 117-37; retipărit în Maurice Cranston și Richard S. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1972.
2. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
3. Pasajul e următorul: "Dacă un prinț mai slab face o pace dezavantajoasă cu unul mai puternic, din teamă, el trebuie să o respecte; cu excepția situației (de care am vorbit mai sus) că se ivește o cauză nouă - și dreaptă - de teamă pentru a reîncepe războiul". (Thomas Hobbes, *Leviathan*, editat cu o introducere de C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin, 1968, cap. 14, p. 198.)
4. *Ibid.*, cap. 20, p. 256.
5. Allan Gibbard, "Human Evolution and the Sense of Justice", în Peter A. French, Theodore E. Uehling și Howard K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 7: *Social and Political Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 31-46. Citatul e de la p. 37. Aș vrea să remarc că, după mine, în concepția lui Gibbard simțul dreptății este un adaos emoțional la o situație de negociere.
6. Presupunerea că orice va răspunde în mod mecanic unui raport între avantaje și dezavantaje a condus la multe

- barbarii în politica americană în timpul războiului din Vietnam, cum au fost bombardamentele masive asupra Vietnamului de Nord și Cambodgiei. A se vedea Alexander George și Richard Smoke, *Deterrence in American Foreign Policy: Theory and Practice* (New York: Columbia University Press, 1974).
7. Hobbes, cap. 17, p. 227 (sublinierile îmi aparțin).
 8. Pentru noțiunea de contract prin convenție a se vedea Russell Hardin, *Collective Action* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).
 9. Hobbes, cap. 13, p. 186.
 10. *Ibid.*, cap. 20, p. 260. A se compara cu un pasaj similar în cap. 18, pp. 238-39.
 11. Anatol Rapoport, *Fights, Games, and Debates* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961), p. 9.
 12. *Ibid.*, p. 12.
 13. Sir Arthur Conan Doyle, "The Adventure of the Engineer's Thumb", în William S. Baring-Gould (ed.), *The Annotated Sherlock Holmes* (New York: Clarkson N. Potter, 1967), vol. 2, pp. 209-24.

Cu privire la unele opțiuni de traducere

Adrian Miroiu

Dificultățile în găsirea unor echivalente românești pentru termenii tehnici folosiți de filosofi care scriu în limba engleză apar atât în cazul textelor clasice¹, cât și în cel al textelor elaborate de autori contemporani; iar cele ale lui Rawls ori cele în care este discutată abordarea acestuia nu fac excepție. Chiar pentru termenii centrali din *A Theory of Justice* uneori e greu să se găsească transpuneri mulțumitoare. Iar acest lucru, deloc surprinzător, s-a întâmplat și în cazul volumului de față.

Astfel, se cuvine apărută până și opțiunea fundamentală făcută aici de a traduce termenul englezesc "justice" prin "dreptate" și, respectiv, pe "just" prin "drept". În recenta traducere a *Utilitarismului* lui J. St. Mill² V. Mureșan a făcut o altă alegere: a tradus acești termeni prin "justiție" și "just"³. Sugestia mea este că această alegere nu e cea mai fericită. Pentru a-mi susține punctul de vedere, voi proceda într-o manieră indirectă: anume, voi argumenta că respingerea oferită de V. Mureșan obiecțiilor la traducerea celor doi termeni prin "justiție" și "just" nu își atinge ținta. Înainte de aceasta, vreau totuși să subliniez că există realmente contexte în care în limba română termenul "justice" în accepțiunea lui evident nejuridică poate fi foarte bine redat prin "justiție" (de pildă, atunci când zicem că cineva a suferit o mare injustiție⁴); traducerea propusă de V. Mureșan nu este deloc una arbitrară sau stipulativă, cum s-a întâmplat însă în alte cazuri. (Un exemplu în acest sens e încercarea de a traduce pe "proposition" cu "Propoziție" (întotdeauna cu majusculă), iar pe "sentence" cu "propoziție" (fără majusculă).) Dar mă îndoiesc că această accepțiune largă a termenului "justiție" este foarte comună. M-aș mira ca cineva care aude pentru prima dată de cartea unui filosof american numit J. Rawls și intitulată *O teorie a justiției* să se gândească că e vorba de altceva decât de o concepție asupra domeniului juridic; sau că auzind de "justiție economică" ar crede că nu e vorba despre reglementările juridice în sfera economiei.

Obiecțiile în contra traducerii lui "justice" prin "justiție", iar a lui "just" prin (românescul) "just", pe care le consideră V. Mureșan, sunt următoarele: (1) "justice" e un termen preluat de filosofi din limbajul comun și are o încărcătură preponderent morală, pe când "justiție" e un termen legat strict de domeniul îngust al juridicului; (2) folosirea termenului "dreptate" pentru a exprima conceptul intenționat, unul

nelegat strict de domeniul juridicului, are o tradiție în literatura filosofică românească; (3) există alt termen în engleză, anume "right", care ar fi mai potrivit să fie tradus prin "just".

Prima obiecție cuprinde două elemente, care sunt distincte. E vorba, mai întâi, de ideea că "dreptate" e un termen eminamente moral, în timp ce "justiție" trimite direct la sfera juridică. Răspunsul lui V. Mureșan e că la Mill există limpede distincția dintre "morality" și "justice" și ar fi eronată topirea moralității în "justice"⁵. Răspunsul are două părți, dar după părerea mea niciuna nu-și atinge scopul. Mai întâi, faptul că Mill deosebește între cele două - între ceea ce ține de "justice" și ceea ce ține de "morality" (= moralitate) - nu spune decât că în concepția unui autor anume există o anumită distincție. Or, trebuie să chibzuim bine dacă atunci când propunem o transpunere în românește se cuvine să ținem cont de utilizarea unui termen de unii autori ori în cadrul unor teorii - sau și de alte teorii rivale. Dacă, să zicem, Mill nu ar fi deosebit între cei doi termeni, oare ar fi fost corect să traducem în românește pe "justice" prin "dreptate"? În al doilea rând, chiar dacă acceptăm că "dreptate" este un termen eminamente moral, nu decurge în nici un fel că moralitatea s-ar topi în dreptate. Decurge numai că dreptatea este un element al moralității, dar nu și că are veleități imperialiste. Mill - la fel ca și D. Hume, ori astăzi J. Rawls și R. Nozick - a fost de acord că "justice" e doar un element al moralității.

Al doilea element al obiecției este că "justice" trebuie tradus prin "dreptate" fiindcă în limbajul comun sensul lui e cel pe care noi îl redăm prin termenul "dreptate". Dar, arată V. Mureșan, pentru "justice" sensul de respectare a drepturilor legale ale cuiva este unul central (iar Mill a argumentat explicit în această direcție); mai mult, filosofii l-au preluat din domeniul juridicului. Aici sunt două chestiuni care trebuie clar despărțite. Mai întâi, e vorba de viza juridică a termenului. Or, nu văd de ce aici e un argument împotriva traducerii lui "justice" prin "dreptate". Fiindcă în românește familia lui "dreptate" cuprinde și substantivul "drept" (folosit, de pildă, în expresiile "Facultatea de drept" sau "dreptul penal") al cărui sens trimite la domeniul juridicului⁶. Dar, în al doilea rând, susținerile lui Mill în acest loc cred că trebuie privite cu multă grijă. Motivul este acela că Mill și le formulează în perspectiva concepției sale utilitariste. Se știe însă că pentru utilitariști conceptul de drept al cuiva (de exemplu, în azi binecunoscuta sintagmă "drepturile omului") e foarte dificil de mănuit. Ba la J. Bentham - părintele utilitarismului - singurele drepturi admise erau cele pozitive, cele formulate explicit în legi juridice. Drepturile morale, de care amintește

Cu privire la unele opțiuni de traducere

Mill, îi par lui Bentham simple ficțiuni (chiar periculoase). De aceea, legarea prea strânsă a lui "justice" de domeniul juridicului poate să fie un artefact al unei perspective morale, iar nu parte al conceptului⁸ exprimat de "justice". Iar dacă ne întoarcem de la Mill la, de pildă, J. Rawls vom observa că el se străduiește să delimiteze clar între sensul moral al termenului și semnificațiile lui juridice (nu doar în *A Theory of Justice*, ci și în lucrările sale ulterioare).

Să trecem acum la cea de-a doua obiecție pe care o discută V. Mureșan. În contra ei, el subliniază, pe de o parte, că nu există o tradiție unitară în a reda conceptul exprimat de "justice". Nici măcar pentru termenul grecesc "dikaioSYne" pentru care "justice" pare să fie cel mai apropiat nu s-a folosit în literatură filosofică românească doar termenul "dreptate": există și redări ale acestuia prin "justiție". Pe de altă parte, apelul la tradiție este într-un sens nerelevant. Fiindcă în discuție este o problemă nouă: aceea a traducerii unui termen tehnic din filosofia anglo-saxonă, în legătură cu care abia trebuie luată o decizie. Prima parte a răspunsului lui V. Mureșan ar fi semnificativă dacă exemplele luate ar privi concepțiile despre dikaioSYne cu adevărat influente sau cel puțin cunoscute mai bine în cultura noastră filosofică - cele ale lui Platon ori Aristotel; dar singurul exemplu dat e cel al unei redări a concepției lui Antiphon care, deși foarte importantă⁹, nu e pe drumul principal în felul în care la noi e receptată reflecția despre dikaioSYne. Cea de-a doua parte mi se pare că e greșit direcționată. V. Mureșan menționează la un moment dat¹⁰ că englezii au ezitat între a traduce pe "dikaioSYne" prin "justice" ori prin "righteousness". Dar a pune astfel problema, a considera că aici e un argument împotriva redării lui "justice" prin "dreptate", așa cum e uzual pentru "dikaioSYne" nu cred că e corect; fiindcă problema nu e aceea dacă un anumit termen modern exprimă adecvat înțelesul celui antic, ci invers: dacă modernul "justice" are un înțeles care e mai apropiat de un alt termen grecesc decât "dikaioSYne". Or, îmi pare că răspunsul este nu.

Punând împreună cele două chestiuni, cred că nu avem, desigur, nici o opreliște să decretăm că "justiție" este traducerea cea mai potrivită pentru "justice"; însă tradiția, dacă intervine, o face în sensul că astfel e greu să ne mai înțelegem. Ce ar însemna atunci să zicem, de pildă: "Concepția lui Platon despre dreptate diferă de cea a lui Mill despre justiție în punctul cutare"?

Să trecem acum la a treia obiecție în contra traducerii lui "justice" prin "justiție". Potrivit acesteia, există un alt termen în engleză, anume "right", care ar fi mai potrivit să fie redat prin "just". V. Mureșan are

dreptate să obiecteze că "right" are un sens mai larg decât cel moral, bunăoară unul acțional universal. Însă aceasta nu contează împotriva traducerii lui prin "just" decât dacă se presupune că termenul românesc "just" e traducerea englezescului "just", care are un sens moral. Apoi, dacă aceasta ar fi obiecția, atunci nu văd cum de se mai poate propune ca "right" să fie tradus prin "corect din punct de vedere moral", expresie care explicit indică faptul că pentru "right" nu se mai acceptă sensul mai larg, extra-moral. În sfârșit, argumentul că "right" poate fi definit în raport cu un "bine" (engl. "good") care poate să nu fie ceea ce denotă "justice" e greșit. Fiindcă, pe de o parte, posibilitatea de a defini pe "right" printr-o expresie în care apare termenul "bine" (engl. "good") există doar în interiorul teoriilor consecinționiste; cele neconsecinționiste nu acceptă așa ceva - și nu înțeleg de ce ele nu ar trebui să fie luate de asemenea în seamă¹¹. Pe de altă parte, nu înțeleg cum "justice" ar putea să fi folosită pentru a înlocui în acea definiție termenul "good". Dacă ar fi posibil așa ceva, atunci ar trebui să admitem că acest termen exprimă un concept care nu e moral. Dar mi se pare că nici măcar Mill nu acceptă acest lucru atunci când discută despre raporturile dintre "justice" și "right"¹².

Cu aceasta, am ajuns la o altă chestiune: cum se traduce expresia "right". Așa cum am menționat, V. Mureșan propune "corect din punct de vedere moral" (sau, am putea zice, pentru variație, "moralmente corect"); unul dintre motivele invocate - și cred că judicios - este acela că astfel traducerea lui "right" nu depinde de traducerile posibile ale lui "justice". Cred că în multe contexte această opțiune e potrivită. De aceea, uneori, am și ales-o în acest volum. Totuși, tind să admit că mai potrivită ar fi tocmai varianta pe care o respingea V. Mureșan, anume: "just"¹³. De ce? Atunci când se traduce "right" prin "corect din punct de vedere moral" se indică într-adevăr faptul că în teoriile morale contemporane el este așa-zicând teoretic: el este evaluativ într-un sens moral. În teoriile consecinționiste, precum e cea utilitaristă, ceea ce este "right" se definește ca maximizare a ceea ce este "good" (= bun). În timp ce "good" nu exprimă evaluări morale, "right" are tocmai această caracteristică. Pe de altă parte, și în teoriile neconsecinționiste, precum în cea a lui Rawls, "right" exprimă un concept moral, deși nedefinibil în termenii a ceea ce este "good". De aceea, adaosul "din punct de vedere moral" în traducerea propusă îmi pare corespunzătoare. Numai că "right" are un înțeles mai larg decât cel doar moral, există multe contexte în care acest termen e folosit extra-moral. (De pildă, el e folosit pentru a indica faptul că pentru a regla casetofonul s-a apăsât pe butonul potrivit, sau că răspunsul la o întrebare e cel ce se cuvenea etc.) Dacă s-ar apela la traducerea propusă

Cu privire la unele opțiuni de traducere

de V. Mureșan, în aceste cazuri pesemne că "right" ar trebui tradus pur și simplu prin "corect". În fond, nu ar fi nici o problemă, cu excepția faptului că mulți autori folosesc adesea alături de "right" și pe "correct". Iar atunci nu s-ar mai putea distinge între traducerile celor două cuvinte ("correct" nu are neapărat o viză morală). De aceea, "just" îmi pare mai binevenit aici¹⁴.

Pentru a nu face dificilă lectura, nu am menționat și alte opțiuni ale traducătorilor care însă poate că se cuvine să fie explicitate. Iată aici câteva: "good" (ca substantiv) s-a tradus în funcție de context prin "bun" sau prin "bine" - de exemplu "primary goods" s-a tradus prin "bunuri primare", iar "the good of society" prin "binele societății". Apoi, "primacy" s-a tradus prin "întâietate", în timp ce "is primary" - prin "are întâietate"; "priority" - prin "prioritate"; "prior" - prin "prioritar", sau, uneori, prin "anterior"; "self" - prin "eu" (acești ultimi termeni apar în principal în textul lui M. Sandel); "average utilitarianism" - prin "utilitarism median" etc. O mențiune specială merită un termen central în concepția lui Rawls: "fair" (și "fairness"). Am optat pentru "echitabil" (și "echitate"). Motivele sunt următoarele: mai întâi, există o lungă tradiție în gândirea moral-politică de limbă engleză de a lega între ei termenii "fair" și "equitable"¹⁵. Apoi, deși chiar și Rawls folosește pe "equity"¹⁶, acesta este foarte rar, cu un înțeles care nu apare ca tehnic în concepția lui (ba chiar termenul este în contextul respectiv explicat - și deci e înlocuibil). Mai mult, în lucrările post-rawlsiene de filosofie moral-politică "equity" se utilizează adesea pentru a exprima pe "fairness". Pe de altă parte, alte opțiuni nu îmi par corespunzătoare. De pildă, nu cred că "imparțial" și "imparțialitate" sunt potrivite: motivul e simplu, acela că "imparțial" este termen tehnic în debaterile prezente (iar anterior, în paragraful 2, lucrul acesta a fost împiedec odată cu folosirea conceptului de dreptate ca imparțialitate și cu susținerea că dreptatea ca echitate e o specie a dreptății ca imparțialitate).

Note

1. În acest sens, ar merita cu prisosință să recitim o luare de poziție interesantă cu privire la exigențele traducerii din lucrări filosofice de tip argumentativ, precum sunt în majoritate cele anglo-saxone, aceea a lui A.-P. Iliescu intitulată semnificativ *Despre experiența traducerii filosofice*, în D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 74 - 85.

2. Apărută în 1994 la Editura Alternative.
3. A se vedea *Nota traducătorului*, pp. 5 - 7 în ediția citată a lucrării lui Mill.
4. Totuși, e limpede că ceea ce spunem aici e totuna cu: acel cineva a suferit o mare nedreptate.
5. J. St. Mill, *Utilitarismul*, p. 79.
6. În engleză din familia lui "justice" face parte și "justify"; și e mai greu, într-adevăr, să se găsească un echivalent potrivit pentru acest verb (deși în multe contexte se poate folosi verbul "a îndreptați").
7. De exemplu, în *Utilitarismul*, p. 70.
8. În argumentul meu este subiacentă o distincție rawlsiană: cea dintre diferitele concepții asupra dreptății și conceptul de dreptate.
9. Pentru o comparare a concepției lui Antiphon cu cea a lui Platon, în special, a se vedea și K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, pp. 86 - 87; 114; 267 - 268.
10. *Nota traducătorului*, p. 6.
11. Dacă s-ar replica: V. Mureșan avea în vedere dificultățile traducerii unui text al lui Mill, filosof utilitarist și deci consecinționist, atunci aş răspunde că aici chestiunea e mai gravă - întrucât desigur că nu privește doar folosirea de către Mill a termenului "justice", ci ceva mai general, felul în care un termen tehnic din filosofia anglo-saxonă se poate transpune în românește.
12. A se vedea în acest sens *Utilitarismul*, în special pp. 93-95.
13. Eventual, chiar "corect"; dar consider că e preferabil "just", tocmai pentru a sublinia că e vorba de un termen tehnic (admițând că termenul "corect" vine cu uzajul lui din limbajul obișnuit).
14. În volumul *Etica aplicată*, apărut în 1995 la Editura Alternative, a fost preferată tocmai această modalitate de a reda în românește pe "right".
15. De exemplu, H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 286: "on what principles, then, can we determine the "fair" or "equitable" price of services?". Pe pagina anterioară, Sidgwick puneă împreună tot așa de strâns pe "fair" de "proper"; însă de data aceasta conexiunea cred că e îndatorată și contextului discuției: el cerceta dreptatea ideală și ideea de merit (engl. "desert") de care se leagă ceea ce e "proper".
16. A se vedea J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 238.

"JUSTICE" ȘI "RIGHT"

Comentarii la observațiile lui A. Miroiu privitoare la traducerea celor doi termeni

Valentin Mureșan

1. Mai întâi, câteva considerații generale privitoare la ceea ce aș numi "**traducerea bună**". Dacă plecăm de la exigența maximală a soluției "adevărate" și ultime, care să elimine total orice confuzie în înțelegerea sensului textelor traduse, atunci probabil ne vom arăta excesiv de nerealisti. O traducere bună e o traducere care diminuează șansele confuziei, pe cât se poate. Ea e, deci, compatibilă cu o doză de convențional și chiar de imprecizie.

Apoi, e esențial să precizăm că noi facem traduceri pentru profesioniști, nu pentru publicul larg; prin ele jargonul filosofic se îmbogățește și, punctual, chiar se constituie. Or, specialiștii vor accepta repede să învețe noi reguli de utilizare a unor cuvinte vechi, fără a se arăta tulburați de ne-naturalitatea redării. Un fizician profesionist nu e oripilat de faptul că termenul *masă* e utilizat și de chelner, după cum un filosof al moralei nu ar trebui să se arate incomodat de faptul că termenul *corect* e utilizat și de învățătoarea care corectează tezele. Deci, Principiul unei bune traduceri ar spune:

(PBT) O bună traducere trebuie să urmărească minimizarea, pe cât posibil, a șanselor de apariție a unor confuzii, în comunitatea disciplinară a filosofilor, în legătură cu utilizarea unor termeni filosofici *esențiali*.

O traducere bună admite și o utilizare ambiguă a termenilor, cu condiția ca ambiguitatea să fie *explicită* și *sistematică*.

2. **Câteva amănunte.** În transpunerea în limba română a *Utilitarismului* lui J. S. Mill nu am sugerat traducerea *în general* a lui *justice* cu *justiție*, ci cu *justiție sau dreptate*, funcție de opera avută în vedere (o traducere sistematic ambiguă, deci). Cred că la Platon cuvântul mai bun e *dreptate* (spre deosebire de ce crede Vlastos, între alții), dar la Mill cred că mai potrivit e să vorbim de *justiție* (vezi etimologia termenului la p. 73 și urm. și concluzia trasă de Mill pentru actualitate: ideea generatoare a conceptului de *justice* e ideea de "constrângere juridică" - p.75).

Că ar trebui să spunem "Concepția lui Platon despre dreptate diferă de concepția lui Mill despre justiție" nu mă deranjează prea mult, atâta vreme cât cunosc această ambiguitate sistematică. La fel se întâmplă cu

traducerea lui *eidos* cu *Idee* sau *Formă* - fără ca cineva să se plîngă pentru aceasta. Dar, pentru a nu genera confuzie în asemenea contexte comparative (rare!) s-ar putea spune: "Concepția lui Platon despre justiție sau dreptate..." sau: "Concepția lui Platon despre *dikaiosyne*..."

Aș putea fi întrebat acum: dar de ce să folosesc o ambiguitate, fie ea și sistematică, acolo unde pot evita orice ambiguitate. Din păcate, nu acesta cred că este cazul cuvîntului nostru. El a fost *deja* tradus și a intrat în uzajul specialiștilor și al studenților *atît într-un fel cît și în altul*, e improbabil să putem elimina această dublă utilizare. Traducerea lui numai cu *dreptate* și utilizarea lui *justiție* și *just* pentru *righteousness/right* ar mări șansa apariției confuziei, nu ar diminua-o. Nu același e cazul lui "right" - un cuvînt neintrat încă în uzajul tehnic al specialiștilor.

În plus, nu ne-ar strica în teoriile dreptății doi termeni alternativi pentru un conținut quasi-similar (căci e discutabil că Platon a vrut să spună cu *dikaiosyne* același lucru pe care a vrut să-l spună Mill cu *justice*). La Aristotel există două accepții ale termenului, unul larg (quasi-identic cu virtute morală) și altul îngust (legat de prevederile juridice). Vlastos crede că în *Republica* avem un sens îngust, legat de contextele juridice, spre deosebire de Robin Waterfield care crede contrariul, traducînd *dikaiosyne* pur și simplu cu *morality*. Oricum, cei doi termeni par a fi utili pentru a aproxima conținuturi similare care variază însă în ce privește nuanțele de la operă la operă. Apoi, ambii termeni au atît conotații juridice cît și morale; dozajul diferă.

3. **Argumentul 1.** Eu am discutat traducerea lui *justice* la Mill; accept că, la alți autori, *justice* ar putea fi tradus mai bine cu *dreptate*. Nu admit însă că la Mill el ar putea fi tradus mai bine cu *dreptate* deoarece, am spus, *justice* la Mill nu e preluat din limbajul comun, ci din cel juridic și are o încărcătură preponderent juridică (deși posedă și o coloratură morală, fiind un caz special de "datorie morală" - p.47). A. Miroiu spune: "Dacă acceptăm că dreptatea e un termen eminentemente moral, nu decurge în nici un fel că moralitatea s-ar topi în dreptate"; de acord, dar decurge la Mill că ar trebui să traducem : "Ideea-mamă în constituirea noțiunii de dreptate (o noțiune eminentemente morală - V.M.) a fost ideea de conformitate cu legea" (p.74)!? Ce ar avea o noțiune "eminentemente morală" cu "hotărârile judecătorești" (p.73) ar fi însă mai greu de justificat.

4. **Argumentul 2.** Într-adevăr, atît *dreptate* cît și *justiție* sînt legate, într-un fel sau altul, într-o măsură mai mare sau mai mică, de sfera juridicului, ca și de aceea a moralei. Tocmai din acest motiv o opțiune de tip exclusiv , "definitivă", mi se pare imposibilă. Tocmai de aceea optez pentru o soluție inclusivă. Cînd e vorba de respectarea

"drepturilor legale" ale cuiva mi se pare mai adecvat să vorbesc despre *justice* decât despre *dreptate* (deși merge și așa). Mi se pare, eventual mai firesc să vorbesc de "dreptate socială" deși limbajul politicienilor și politologilor folosește aproape fără excepție expresia "justiție socială".

5. **Argumentul 3.** Important mi se pare aici că tradiția traducerii lui *dikaioyne* cu *dreptate* e spartă! Traducerea lui *justice* cu *dreptate* (ca și cu *justiție*) e și mai spartă. Acesta e un *fapt* de care trebuie să se țină seama. El trebuie să fie una din premisele argumentării noastre cu privire la "traducerea bună" a lui *justice*. Dacă ne-am afla în situația ideală în care corespondentul lui *justice* nu ar exista în jargonul filosofic românesc (nu în limba română!), atunci am putea decreta. Așa, cred că trebuie să ținem cont de (PTB), pe care să-l aplicăm la situația de fapt.

În al doilea rând, faptul că englezii au tradus *dikaioyne* cu *justice*, *righteousness* și *morality* indică o situație analogă cu a noastră. Ea "nu e un argument împotriva redării lui *justice* cu *dreptate*", de acord, ci al redării lui *justice* numai cu *dreptate*.

6. **Cazul lui "right".** Cred că traducerea lui *right* cu *just* e inadecvată, deși mai naturală din punctul de vedere al limbii curente, din mai multe motive:

a) Încalcă (PTB): presupunând situația ideală că toată lumea va traduce de acum încolo *justice/just* cu *dreptate/drept*, am putea zice că putem traduce fără frica de confuzie *righteousness/right* cu *justiție (justețe?)/just*. Dar nu ne aflăm în situația ideală. Deci pericolul real e ca prin această traducere să generăm confuzii cu fiecare prilej: căci lumea se va întreba: oare românescul *just* de la pagina cutare e corespondentul lui *right* sau a lui *just* (cuvinte care semnifică pentru specialistul englez lucruri absolut diferite). Prin traducerea cu mai neuzualul *corect/moralmente corect* acest pericol de confundare cu o traducere posibilă a lui *justice/just* e eliminată.

b) În filosofia britanică a moralei sensul lui *right* e eminent moral, deși există și utilizări extra-morale. Dacă traducem *righteousness/right* cu *justiție/just* obținem o traducere românească cu o marcată viză juridică, ce lipsește esențialmente termenului englez. Vei zice: nu *justiție*, ci *justețe*. Dar atunci românescul *justiție* cărui englezesc îi corespunde? Debarasarea în discuțiile de filosofia moralei - dreptului - politicii de un asemenea termen central cum e *justiție* mi se pare imposibilă.

c) Utilizările extra-morale ale lui *right* sînt de două feluri: (i) colocviale (e.g. acest rezultat aritmetic e *corect* - dar și englezii îl folosesc pe *right* în acest mod colocvial, fără ca asta să incomodeze folosirea lui și ca un termen etic central) și (ii) filosofice, e.g. sensul juridic (Von Wright), cel corespunzător întregii Arte a Vieții (Mill). Aparițiile lui extra-filosofice (neesențiale) nu trebuie să ne deranjeze la traducere (ce confuzie apare cînd zicem: "Vorbind despre masa Lunii, Newton savura o masă copioasă"? Trebuie să spun aici în loc de *masă* "prînz" pentru a nu genera confuzie? Nu cred.). Celelalte apariții pot ridica probleme. De pildă la Mill e o întrebare dacă *right* e mai bine tradus cu *corect* sau cu *moralmente corect*, date fiind ambele sensuri în care el folosește termenul. Unii folosesc chiar *morally right*

În ce privește *right* și *correct*, ei ne deranjează numai cînd ambii sînt utilizați în sensul (ii) și în apariție esențială (ca doi termeni tehnici cu sensuri diferite). Dar unde apar așa? Cred că e improbabil să apară așa dat fiind că *correctness* pare să fie unul din sensurile colocviale ale lui *right* (J. Laird).

NOTĂ ASUPRA VOLUMULUI

Textele cuprinse în acest volum au fost preluate din următoarele surse:

1. Hanna Fenichel Pitkin, "Justice: Socrates and Thrasymachus", capitolul VIII din *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley, 1993.
2. John Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no 2 (1958), pp. 164 - 184.
3. Ronald Dworkin, "The Original Position", în *University of Chicago Law Review*, 40, no 3 (1973), pp. 500 - 533.
4. 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.
5. Alisdair MacIntyre, capitolul 14: "The Nature of Virtues" și capitolul 17: "Justice as a Virtue: Changing Conceptions" din *After Virtue*, Duckworth, 1990.
6. Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", în *Ethics*, vol. 99, ianuarie 1989.
7. David Gauthier, "Justice as Social Choice", capitolul 8 din *Moral Dealing*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1990.
8. Brian Barry, capitolul 10 din *A Treatise on Social Justice*, vol. 1: *Theories of Justice*, Harvester-Wheatsheaf, London, 1989.

Ce este dreptatea? De ce trebuie să fim drepti? Cum putem determina care sunt cerințele dreptății? După J. Rawls, dreptatea poate fi înțeleasă ca un complex format din trei idei: libertatea, egalitatea și recompensa pentru serviciile care contribuie la binele public. Iar răspunsul dat de Rawls, precum și discuția lui critică (oglundită în parte de eseurile cuprinse în acest volum) au contribuit la înțelegerea mai adâncă a acestei virtuți de căpătâi a societății.


Editura Alternative
București CP 44-88

ISBN 973-9216-11-0

8000 lei