

Științe politice

Adrian Miroiu

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA POLITICĂ



Collegium

POLIROM

Cuprins

Notă asupra volumului

1. Introducere : Ce este filosofia politică ?

1. Autoritatea

1.1. Conceptul de *autoritate politică*

1.1.1. Putere și legitimitate

1.1.2. Justificarea autorității politice

1.1.3. Trei tipuri de teorii ale autorității politice

1.2. Tradiția contractualistă

1.2.1. Ideea de contract social

1.2.2. Negociere și soluții de cooperare

1.2.3. Contractualismul lui J. Rawls

1.2.4. Abordarea evoluționistă a contractului social

1.2.5. Contractualism și individualism

2. Dreptatea

2.1. Conceptul de *dreptate*

2.2. Teorii ale dreptății

2.2.1. Teoriile dreptății ca avantaj reciproc

2.2.2. Teoriile dreptății ca imparțialitate

2.3. Principiile dreptății

3. Libertatea

3.1. Conceptul de *libertate*

3.2. Justificarea libertății

3.3. Domeniul libertății

3.3.1. Principiul vătămării

3.3.2. Acțiunile ofensatoare

4. Egalitatea

4.1. Ideea de egalitate

4.1.2. Teoriile formale ale egalității

4.1.2. Teoriile materiale ale egalității

4.2. Justificarea egalității

4.3. Două exemple

4.3.1. Acțiunea afirmativă

4.3.2. Politicile restitutive

Anexă. Despre practica filosofică

1. Încălzirea globală și practica filosofică

2. Împotriva filosofiei aplicate

3. Strategia aplicativă

4. Ideea de practică filosofică

Index de autori

Notă asupra volumului

Volumul se bazează pe notele de curs susținut în ultimul deceniu la Facultatea de Științe Politice din cadrul SNSPA.

Am selectat aici patru teme clasice ale filosofiei politice: cele care privesc *autoritatea politică, dreptatea, libertatea și egalitatea*. Selecția nu este arbitrară, fiindcă e vorba despre valori politice clasice, fundamentale. Dar admit că teme de asemenea centrale în filosofia politică nu au fost atinse. Pesemne că cea a *drepturilor omului* ne vine imediat în minte; și desigur s-ar fi putut adăuga teme precum *democrația, puterea, proprietatea*, alături de altele ca *mediul natural, fundamentalismul, autocrația, dictatura, corupția* etc.

Pentru a diminua dificultatea parcurgerii celor patru teme alese am încercat să păstrez referințele bibliografice la un nivel minim. Uneori referirea explicită la unii autori sau lucrări nu a fost făcută direct, iar la sfârșitul fiecărui capitol am menționat principalele surse folosite.

Cursurile, chiar și cele universitare, se regăsesc sub constrângerea simplificării. Uneori simplificarea problemelor se face până acolo încât, din nefericire, chiar se denaturează poziții, idei, susțineri. Sunt conștient de această situație, dar cred că nevoia de a face nu doar accesibil, ci și atractiv materialul adesea extrem de arid al unora dintre abordările de filosofie politică ne îndreptățește să ne asumăm astfel de riscuri.

Am preluat în unele capitole ale cursului fragmente din alte lucrări ale mele. În particular, am preluat texte din primul volum al cărții *Fundamentele politicii* (Editura Polirom, Iași, 2006), de exemplu, în paragrafele dedicate raportului dintre contractualism și individualism, dar și în capitolul dedicat dreptății. De asemenea, am făcut apel la scurte fragmente din cartea *Filosofie fără haine de gală* (Editura ALL Educațional, București, 1998). Anexa reia aproape în întregime un eseu din această lucrare. L-am inclus întrucât ilustrează într-un context aparte punctul de vedere pe care îl susțin cu privire la natura și rostul filosofiei politice.

Consider că un curs universitar introductiv nu are menirea să exprime în primul rând opțiunile autorului. Prioritar, cred că se cuvine ca el să dea seamă de dezbaterile actuale semnificative în domeniul respectiv. Dar, de bună seamă, cel care elaborează un curs nu poate să nu selecteze, potrivit propriilor opțiuni, unele dintre aceste dezbateri, argumente ori puncte de vedere. Consider că în acest fel se exprimă poate cel mai fericit poziția pe care o adoptă autorul. Îmi doresc ca în acest mod să fie înțeles și punctul meu de vedere.

Doresc să-i mulțumesc Danielei Cutaș pentru ajutorul deosebit în scrierea unei prime forme a acestui text. Mulțumesc studenților mei pentru interesul față de tematica discutată și pentru întrebările și comentariile pertinente care m-au ajutat mult să îmbunătățesc forma acestui curs.

12 ianuarie 2009

A.M.

Introducere

Ce este filosofia politică?

Definirea unei discipline teoretice cu o veche tradiție, așa cum este filosofia politică, este în același timp o sarcină ușoară, dar și una extrem de grea, dacă nu chiar imposibilă. Sarcina este ușoară în măsura în care vom fi mulțumiți să ni se indice exemple de autori și de opere care au avut preocupări de filosofie politică sau care reprezintă realizări recunoscute în domeniu. Dacă ne gândim la autori precum Platon, Aristotel, Hobbes, Locke, Kant, J.St. Mill, Marx – clasici ai disciplinei – sau la operele lor, precum *Republica*, *Politica*, *Leviathanul*, *Al doilea tratat despre cârmuire*, *Spre pacea eternă*, *Despre libertate*, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, atunci avem deja o idee cu privire la genul de preocupări teoretice pe care le considerăm ca fiind de filosofie politică. Pe de altă parte însă, dacă vrem o definiție în sensul clasic – al unui enunț de tipul „filosofia politică este ...” –, atunci speranțele noastre de a ne lămuri rapid și corect vor fi puse la încercare. Fiindcă filosofi precum cei menționați au avut abordări extrem de diferite, iar pozițiile lor, formulate în lucrări asemenea celor enumerate, sunt atât de diferite, încât este de-a dreptul hazardat să se spună ce au în comun abordările sau pozițiile susținute de aceștia.

Dificultatea cu care ne confruntăm poate proveni din mai multe arii. Noi încercăm să spunem ce este filosofia politică. Aceasta poate însemna, mai întâi, să încercăm să identificăm ce face ca o preocupare intelectuală să vizeze politicul. Așadar, ce este politicul, ca sferă a societății, e prima problemă care se pune dacă vrem să definim filosofia politică. Dar ea nu este singura. Să presupunem că știm ce este sfera politică a societății. Va

decurge de aici că știm în ce constă o abordare filosofică a ei? Nu neapărat. Aceasta pentru că viața politică a societății este obiectul de studiu al multor discipline: știința politică, în primul rând, apoi sociologia, psihologia, antropologia, istoria, economia etc. Fiecare dintre aceste discipline se apleacă asupra fenomenelor și proceselor politice cu instrumente proprii. Mai mult, în fiecare dintre aceste discipline există abordări distincte. Atunci care este direcția dinspre care vine filosofia? S-ar putea crede că e posibil să procedăm în felul următor: să vedem ce este filosofia în general și apoi să aplicăm ceea ce am aflat în cercetarea politicii. Strategia este însă greșită. Un personaj al lui Dickens, care voia să știe ce e metafizica chineză, sperase că, dacă va căuta în dicționar la intrarea despre China și, separat, la cea despre metafizică, iar apoi va pune totul împreună, va găsi și răspunsul dorit. Ceea ce de bună seamă că nu i-a reușit. La fel se întâmplă și aici: trebuie să știm ce e filosofia politică, nu ce e filosofia în general, pentru a înainta spre scopul propus.

Pesemne că o strategie mai bună e aceea de a formula câteva exemple și de a le discuta, astfel încercând să depistăm care ar fi specificul abordării filosofiei politice. În spațiul nostru public s-a discutat pe larg despre înființarea unei universități maghiare. S-au manifestat poziții mai mult sau mai puțin argumentate și în favoarea, și împotriva înființării ei. Nu de puține ori, pozițiile priveau aspectul juridic: există cadrul legal pentru a se înființa această universitate sau legea nu permite acest lucru? Iar alteori problema a fost pusă altfel: este justificată înființarea unei astfel de universități? Cei care răspundeau afirmativ accentuau dreptul minorității maghiare de a avea un învățământ în limba maternă la toate nivelurile, inclusiv la cel superior; cei care i se opuneau invocau pericolele segregării în educație pe criterii etnice și al constituirii unor structuri administrative pe criterii etnice. Să luăm și un alt exemplu. Formal, toți cetățenii României au drepturi egale la educație. Cu toate acestea, pentru mulți români, educația este inaccesibilă sau, măcar, e mult mai puțin accesibilă pentru cei care fac parte din anumite categorii sociale decât pentru membrii altor categorii. Dacă te-ai născut rrom sau în mediul rural, atunci șansele tale la educație se diminuează foarte mult: ai mai puține șanse să urmezi învățământul

liceal sau superior (sau chiar pe cel elementar!), ai mai puține opțiuni (în mediul rural, de pildă, opțiunea cvasiunică pentru liceu este cea în profilul agrar; dacă ești fată, atunci parcursul tău școlar este constrâns de imagini mai mult sau mai puțin tradiționale despre meseriile pe care le poți avea), ba chiar și școlile pe care le urmezi sunt mai puțin performante (iarăși în rural profesorii sunt, statistic vorbind, mai puțin calificați, iar dotările sunt mai proaste).

Cele două exemple ridică întrebări importante: există drepturi ale minorităților naționale? Iar dacă există, care sunt acestea? Se află, printre ele, dreptul de a avea învățământ superior în propria limbă? Repet, problema nu e dacă există reglementări legale, interne sau chiar internaționale, în acest sens: problema este dacă putem justifica sau nu drept legitime aceste drepturi, deci dacă – și în cel fel – are sens să susținem ceva de felul: chiar dacă legea interzice înființarea unei universități în limba maghiară, totuși ea ar trebui să se poată înființa sau, dimpotrivă, chiar dacă legea nu interzice înființarea unei universități în limba maghiară, totuși ea nu ar trebui să se poată înființa. Sau, trecând la al doilea exemplu, ne putem întreba: oare existența unei astfel de inegalități în educație este un lucru rău? E necesar ca statul să facă ceva pentru a o atenua sau, dimpotrivă, nu ar trebui ca statul să se amestece? (Căci, s-ar putea argumenta, până la urmă e decizia fiecăruia dacă vrea sau nu să studieze – cu atât mai mult la nivel universitar; iar dacă statul ar dori să intervină, ar trebui mobilizate resurse, care vor proveni de la contribuabili – prin urmare va redistribui resursele, încălcând astfel dreptul fiecăruia de a dispune de resursele sale.) Iar dacă va decide să intervină, atunci cât este de legitim ca el să procedeze astfel?

Problemele pe care le ridică astfel de întrebări sunt considerate, în mod tradițional, ca aparținând (cel puțin parțial) de domeniul de studiu al filosofiei politice. În cazul nostru va fi vorba de întrebări de tipul: ce înseamnă a avea un drept? Care sunt limitele în care guvernarea este îndreptățită să acționeze pentru a asigura exercitarea acestor drepturi? Are statul obligația să asigure egalitatea între oameni sau dreptatea socială? Care sunt principiile coexistenței în societate a unor grupuri cu identități

culturale foarte diferite? Filosofia politică ar fi atunci o modalitate specifică de a studia fenomenele politice: cea care, pe de o parte, are în vedere concepte, idei sau fenomene generale, iar pe de altă parte se concentrează asupra întemeierii și justificării acțiunilor și instituțiilor politice.

Prin urmare, filosofia politică are două caracteristici definitorii. Prima este aceea că ea se concentrează asupra caracteristicilor foarte generale ale procesului politic. De pildă, am văzut că pentru filosofii politici o problemă foarte importantă este cea a legitimității. Prin ce modalitate putem întemeia legitimitate exercitării de către un grup de oameni a puterii într-o societate? Care este modalitatea de a justifica faptul că o instituție socială este dreaptă și, invers, ce avem în vedere atunci când spunem că o instituție socială (sclavia sau discriminarea unei minorități, să zicem) nu este dreaptă? Filosofia politică își propune să răspundă unor astfel de întrebări.

Iată un exemplu în acest sens. El privește prima lucrare paradigmatică de filosofie politică, și anume dialogul lui Platon *Republica*. Socrate începe prin adresarea unei întrebări simple: ce este dreptatea? Bănuiesc că mulți dintre noi vor avea o reacție imediată: sigur că știm ce e dreptatea; cu toții ne-am întâlnit cu situații în care ne-am pus întrebarea dacă am acționat ori nu drept sau cum ar fi drept să acționăm; ori, dimpotrivă, cu situații în care am considerat că alții s-au comportat drept sau nedrept cu noi. Și, în cele mai multe dintre aceste situații, am considerat că am reușit să evaluăm corect modul cum am procedat noi sau alții. De aceea, interlocutorii lui Socrate din dialog au părut că pot da imediat un răspuns. Primul care a luat cuvântul în acest sens a fost Cephalus. După el, e ușor de spus ce este dreptatea: a fi drept înseamnă a spune adevărul și a-ți plăti datoriile. Socrate îi răspunde folosind metoda contraexemplului: să presupunem, zice el, că ai împrumutat o armă de la un prieten; între timp, acesta înnebunește. Atunci, e drept să i-o dai înapoi? Cei mai mulți dintre noi vom crede că răspunsul trebuie să fie negativ. În acest moment intervine un alt personaj, Polemarchos. El dă o definiție mai abstractă a dreptății, care încearcă să o clarifice pe cea a lui Cephalos. Dreptatea, spune el, înseamnă să-i dai fiecăruia ce i se cuvine. Socrate insistă însă: dar arma aceea este a prietenului, prin urmare i se cuvine; totuși dacă i-o dai, îi faci un rău. Or,



→ nu e bine să faci un rău unui prieten : unui prieten se cuvine să îi faci bine (așa cum unui dușman se cuvine să îi faci un rău) – așa este drept.

Să notăm aici că ceea ce face Socrate e să arate că o convingere populară, precum cea exprimată de Cephalos și, mai abstract, de Polemarchos, este greșită. În mod tradițional, rostul filosofiei a fost considerat adesea acela de a pune sub semnul întrebării ceea ce este luat în mod obișnuit ca atare, ca adevărat. Filosofia are rostul de a ne zdruncina convingerile, ceea ce apare ca evident – și de a arăta că acestea sunt doar prejudecăți.

Acum intervine al treilea personaj, Thrasymachos. Dreptatea, susține el, este altceva : e drept ceea ce e în interesul celui mai puternic. Și precizează : cel mai puternic face legi în interesul său și pretinde că este drept ceea ce e conform cu aceste legi. Socrate încearcă să îl contrazică : cineva poate să nu își cunoască interesul și să facă o lege care nu e în interesul său. Thrasymachos răspunde că un conducător are nu numai o forță superioară, ci și o cunoaștere superioară : el știe ce este în interesul său. Să notăm că aici apare un alt concept : cel de *cunoaștere*. În mod tradițional, filosofii și-au pus și întrebarea : ce este cunoașterea? și nu întâmplător o parte importantă a dialogului *Republica* e dedicată clarificării acestui concept. Socrate face în acest loc o distincție între două tipuri de cunoaștere : una teoretică, precum a matematicianului, și una practică, precum a medicului. Cunoașterea dreptății e mai degrabă una practică : nu vrem să o cunoaștem în sine, ci pentru că vrem ca această cunoaștere să fie folositoare. Dar un medic are cunoaștere nu pentru că își urmărește propriul interes, ci – ca profesionist – el urmărește binele pacientului (sănătatea acestuia). Sigur, are și medicul un interes (el este plătit), dar plata este ceva care urmează practicării meseriei ; medicul urmărește direct binele pacientului și numai indirect binele propriu.

Socrate întoarce astfel pe dos argumentul lui Thrasymachos : conducătorul face reguli drepte de dragul dreptății (deci pentru cei conduși), și nu invers. Dacă urmărim strategia lui Socrate, observăm că el, ca filosof, nu caută să discute diferite exemple, ci încearcă să ajungă la o definiție a dreptății. Pentru el, definiția semnalează ceea ce au în comun toate lucrurile drepte. Apoi, potrivit lui Socrate, avem nevoie de o înțelegere coerentă a dreptății : nu e suficient să indicăm că „se zice” ceva despre dreptate, ci trebuie să putem să ne argumentăm, să ne susținem punctul de vedere. În sfârșit,





Socrate arată că dreptatea este un lucru foarte important ; nu e suficient să ne bazăm pe simțul comun, fiindcă acesta ne înșală.

O a doua caracteristică definitorie a filosofiei politice constă în faptul că ea este într-o măsură semnificativă o *abordare normativă* a politicului. Aceasta înseamnă că o analiză filosofică a politicului are în vedere în primul rând valorile politice : cum *trebuie* să se comporte actorii politici și nu cum se comportă ei *efectiv*. Evaluarea unui comportament politic, a unei instituții se face, din această perspectivă, în raport cu un set de valori. Cele mai importante valori – considerate fundamentale în societățile moderne – sunt : *libertatea, egalitatea, dreptatea, drepturile omului*. (De aceea, în cursul nostru ne vom concentra asupra unora dintre aceste concepte.)

Să luăm un exemplu pentru a ne face o idee mai clară asupra specificului abordării normative a politicului, să ne oprim asupra conceptului de *putere*. Puterea poate fi analizată, concentrându-ne asupra unor întrebări de tipul : „Cine are putere în societate ?”, „Cum este distribuită puterea între diferitele grupuri din societate ?”, „Cum afectează puterea economică deciziile politice ?” etc. Aceste întrebări au un caracter *descriptiv* : ele vizează felul în care stau lucrurile realmente într-o societate.

Există însă și o altă modalitate de a aborda ideea de putere într-o societate. Astfel, ne întrebăm dacă puterea pe care o deține la un moment dat un grup sau mai multe grupuri este *legitimă*. Nu e suficient să constatăm că, să zicem, un grup deține puterea în societate (de pildă, potrivit lui Marx, că burghezia are această putere). Ceea ce ne întrebăm e altceva : este *corect*, este *legitim* ca acel grup să dețină puterea ? Este legitimă puterea deținută de burghezie în societățile capitaliste ? Cum putem justifica faptul că un anumit grup este *îndreptățit* să aibă puterea într-o societate ? Cuvintele pe care le-am folosit aici, precum „corect”, „legitim”, „îndreptățit”, sunt încărcate valoric : atunci când susținem ceva, apelând la ele, ne raportăm la anumite valori. De pildă, este greu să susținem că puterea pe care o deține un grup într-o societate este legitimă dacă ea a fost obținută încălcând libertățile fundamentale ale cetățenilor, sau dacă ea se bazează și

perpetuează instituții sociale pe care cetățenii le resimt ca fiind nedrepte. Dacă argumentăm astfel, în mod evident, standardul la care ne raportăm pentru a face astfel de susțineri este reprezentat de valori fundamentale (în acest caz, libertatea și dreptatea). Abordarea filosofiei politice nu este descriptivă, ci *normativă*.

În prima parte a secolului XX și chiar în anii '60 (unii autori susțin că perioada respectivă s-a încheiat abia odată cu apariția, în 1971, a celebrei lucrări *O teorie a dreptății*, de John Rawls), a dominat o altă modalitate de a înțelege natura și rostul filosofiei politice. Aceasta a fost susținută de filosofi *pozitiviști logici*. Pentru ei, filosofia nu este un corp de teorii, concepte ori idei care ne permit să înțelegem lumea. Filosofia, considerau ei, este altceva: ea constă în clarificarea logică a conceptelor și argumentelor folosite în discursul politic.

Scopul filosofiei este în primul rând acela de a încerca să explice termenii folosiți, precum *autoritate*, *dreptate*, *egalitate* sau *libertate*, dacă aceste concepte sunt consecvente sau conduc la contradicții atunci când le considerăm în sine sau în raporturile dintre ele. Dezacordurile dintre oameni atunci când discută despre politică pot proveni, considerau ei, tocmai din faptul că oamenii nu și-au clarificat termenii pe care îi folosesc; și, la fel, chiar acordurile dintre oameni s-ar putea să se bazeze pe puncte de vedere diferite. De exemplu, noi folosim adesea termenul *egalitate*. Dar acesta poate însemna lucruri diferite, iar dacă nu am spus în fiecare context în ce sens folosim termenul – de pildă, ca egalitate de șanse sau de rezultate – e posibil să ajungem la concluzii diferite. Sau, ca să luăm un alt exemplu, când folosim termenul *dreptate*, noi îl aplicăm unor lucruri total diferite. Astfel, spunem că o acțiune e dreaptă, că un om e drept sau că o instituție e dreaptă. Înseamnă acest termen același lucru în toate cazurile? (J. Rawls, foarte atent la aceste nuanțe, a accentuat că dreptatea este un termen care se aplică în mod direct instituțiilor de bază ale societății.)

În al doilea rând, scopul filosofiei este acela de a determina dacă argumentele folosite atunci când discutăm chestiuni politice sunt corecte din punct de vedere logic. Filosofii ar avea atunci două sarcini: să reconstruiască mai riguros aceste argumente și să discute validitatea lor logică. Să ne gândim, de exemplu, la diferitele teorii ale contractului social. Sunt corecte argumentele





care susțin că în starea naturală oamenii vor adopta un contract social? Care sunt premisele unui argument contractualist? Sunt ele adevărate sau acceptabile? Decurge concluzia dorită din premisele adoptate sau nu? Filosofii nu ar urmări însă să susțină că o perspectivă e mai bună, că e preferabilă alteia. Ei ar urmări doar să clarifice termenii și argumentele, dar nu și-ar propune, de exemplu, să răspundă unor întrebări de forma: sunt acceptabile drepturile colective? Sau este justificată nesupunerea civică? Este acceptabilă calomnia? etc.

În general, am putea spune că filosofia este un anumit tip de abordare a politicului: ea are ca rezultat, prioritar, teorii de tip normativ ale fenomenelor politice. De pildă, în orice societate bunurile existente sunt distribuite într-un anumit fel: unii oameni au mai multă avere, mai mult venit, mai multă educație, mai multă putere, mai multă autoritate etc. Pentru filosoful politic, problema ridicată de existența unei distribuții a bunurilor este de genul următor: ce regulă ori principiu ar trebui să guverneze într-o societate distribuția acestor bunuri? Ce ar însemna că o anumită distribuție posibilă ar fi cea dreaptă și ce ar însemna că o anumită distribuție nu este dreaptă? Și, mai departe, pot fi justificate politici prin care bunurile din societate să fie redistribuite între membrii acesteia?

De bună seamă, cititorul care va accepta această înțelegere a filosofiei politice va încerca să ridice numaidecât câteva întrebări, care să îi permită să înțeleagă mai bine abordările de acest tip. Apar cel puțin trei întrebări: 1) care este rolul unei astfel de teorii filosofice a politicului? ; 2) cum pot fi întemeiate, în cadrul unei teorii normative (deci filosofice) un principiu, o normă, o regulă? și, în sfârșit, 3) care este raportul dintre o abordare descriptivă și una normativă a fenomenelor politice? Iată pe scurt răspunsuri la aceste întrebări.

1. *Care este rolul unei teorii filosofice (normative) a politicului?* Probabil cel mai cunoscut răspuns este acela potrivit căruia o teorie normativă trebuie să ofere o *explicație* a fenomenelor, a valorilor politice. Atunci când dorim să accentuăm importanța explicației unui fenomen, spunem că nu e de ajuns să știm ce se întâmplă și că dorim să știm de ce

se întâmplă ceva. A explica înseamnă atunci, în termeni simpli, a oferi un răspuns acceptabil unei întrebări de tipul : de ce ? De exemplu, ne întrebăm de ce a scăzut leul în raport cu euro – caz în care dorim o explicație a unui fapt – sau de ce femeile ar trebui plătite la fel ca bărbații pentru aceeași muncă – caz în care explicația pe care o dorim este una normativă. Explicațiile pot fi de mai multe feluri.

Potrivit *abordării deductiv-nomologice* a explica un fenomen înseamnă a arăta cum poate fi acesta subsumat unei legi generale. Când explicăm de ce s-a spart o sticlă, facem apel la legea universală că, atunci când îngheață, apa se dilată, și la faptul particular că sticla era plină cu apă, iar aceasta a înghețat. Sau, dacă vreau să explic de ce pe strada mea vecinii nu au reușit să se mobilizeze pentru a determina primăria să asfalteze carosabilul fac apel la teoria generală a lui M. Olson¹ a grupurilor mari și la teza sa că în cadrul acestora acțiunea colectivă este improbabilă, precum și la faptul particular că strada mea este una mare, pe care stau mulți locuitori.

Potrivit *abordării funcționaliste*, a explica un fenomen înseamnă a arăta ce funcție îndeplinește acesta în societate ; funcția unui fenomen este contribuția pe care o are acesta la sistemul mai larg. De pildă, atunci când studiază societățile primitive, antropologii argumentează că diferitele ritualuri (de exemplu, cele pentru producerea ploii) pot fi ineficiente în realizarea scopului lor manifest (să producă ploaie), dar în realitate îndeplinesc eficient funcția lor latentă de a crește coeziunea socială a comunității într-o perioadă dificilă (de exemplu, în timpul unei secete). Sau spunem că protestantismul s-a consolidat în zorii Europei moderne fiindcă a promovat dezvoltarea capitalismului. În fiecare dintre aceste enunțuri afirmăm că ceva are o funcție : dansul ploii sau dezvoltarea protestantismului au consecințe favorabile pentru alte fenomene – pentru păstrarea coeziunii sociale în comunitate, respectiv pentru dezvoltarea capitalismului. Într-o explicație funcțională ceva este explicat prin altceva ce se întâmplă ulterior : X are o funcție pentru că X produce anumite consecințe ; altfel spus, consecințele pot fi folosite pentru explicarea cauzelor.

1. M. Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1965.

Un tip comun de explicație este cel în care acțiunile deliberate ale oamenilor sunt explicate în termenii unor scopuri conștiente. Dacă sunt întrebat de ce am mers ieri la farmacie, iar eu răspund pentru că nu mai aveam antinevralgic și mă durea măseaua, se asumă tacit că antinevralgicul este un medicament adecvat pentru durerile de măsea și că mersul la farmacie e un mijloc eficient de a obține antinevralgic. Asemenea explicațiilor funcționale, acestea sunt *teleologice*: ele fac apel la un scop viitor (căci, presupunând că farmacia era închisă ori nu avea antinevralgic, atunci eu nu aș fi obținut medicamentul, dar explicația ar fi rămas validă).

2. *Cum pot fi întemeiate, în cadrul unei teorii normative (deci filosofice) un principiu, o normă, o regulă ?* Să luăm doar două exemple. Acestea sunt de cele mai multe ori discutate ca tipurile mari de modalități de argumentare de tip normativ. E vorba despre abordările *consecinționiste* și despre cele *neconsecinționiste* (sau, uneori, numite *deontologice*). Potrivit abordării de primul tip, ceva este justificat prin consecințele sale: prin faptul că duce la consecințe mai bune decât alternativele existente. Pentru abordările de tip deontologic, în aprecierea unei acțiuni, a unei reguli, a unui principiu sau norme trebuie să ținem seama și de alte considerente decât consecințele aplicării lor. Să luăm un exemplu în acest sens.

Mulți sunt de acord că piața liberă este un tip de aranjament social acceptabil, bun sau drept. Alții sunt împotriva acestui punct de vedere. Desigur, oamenii au dreptul de a susține sau nu anumite opinii. Aici ne interesează însă altceva, anume felul în care ei își întemeiază punctele de vedere. Și e interesant de notat că au fost aduse în discuție atât argumente consecinționiste, cât și deontologice și pentru a susține piața liberă, și pentru a o respinge.

Să începem cu argumentele de tip consecinționist. Sunt cunoscute argumentele care provin din tradiția marxistă împotriva pieței libere. În această abordare, piața liberă nu este acceptabilă fiindcă are consecințe de neacceptat. Piața liberă este risipitoare; ea are drept consecință o risipă de resurse și de bunuri. Mai întâi, ea conduce la crize economice: la șomaj, la închideri de întreprinderi, la ruinarea unor afaceri etc.; de asemenea, ea

înlesnește apariția multor oameni fără rol productiv : șomeri, speculanți, intermediari între producători și consumatori, dar și cei dintr-un aparat de stat supradimensionat : poliție, armată etc. În al doilea rând, risipește potențialul muncitorilor, prin faptul că îi determină să se alieneze : natura muncii e degradată, nepotrivită naturii umane, diviziunea muncii este accentuată (muncitorii au sarcini repetitive, frustrante, care nu le permit realizarea ca persoane umane) etc. În al treilea rând, piața liberă este sursa marilor inegalități din societate. Argumentele în favoarea pieței libere sunt astăzi poate mai bine cunoscute decât cele împotriva ei, dat fiind faptul că ideile de felul celor susținute de promotorii ai pieței libere, precum von Mises sau von Hayek, au fost discutate mai pe larg după 1989. Ideea generală este aceea că piața e eficientă : este acel tip de aranjament social care produce rezultatele cel mai eficiente.

Argumente de tip deontologic, la rândul lor, pot fi aduse și în favoarea și împotriva pieței libere. Acum însă aceasta nu mai este justificată prin faptul că produce anumite consecințe (bune sau rele !), ci prin caracteristicile ei intrinseci. Pentru Marx, piața liberă este intern viciată : fiindcă ea presupune producția și schimbul capitalist de mărfuri, care are la temelie faptul că din valoarea mărfii $c + v + p$, capitalistul își reține plusvaloarea p ; or, aceasta este o parte a muncii depuse de muncitor. Producția capitalistă are la temelie ei exploatarea¹ proletariatului. Dimpotrivă, au argumentat susținătorii pieței libere : alternativa la piața liberă, și anume economia planificată, este cea care e inconsistentă din punct de vedere logic. Planificarea de tip socialist este imposibil de realizat.

Cele două scheme de argumentare vor fi întâlnite, în acest curs, în multe ocazii. Ne vom întâlni însă și cu alte tipuri de argumentare. Astfel, atunci când va fi abordată în capitolul 2 tema contractului social, vom vedea că unii autori critică atât abordările consecinționiste, cât și abordările deontologice, și că avansează abordări de tip *evoluționist*. În filosofia politică, acestea sunt relativ noi, dar tind fie din ce în ce mai răspândite, pentru că fac apel la un instrument extrem de puternic, și anume teoria matematică a

1. Așa cum am argumentat unii autori, de aici nu e însă corect să conchidem că Marx a criticat capitalismul pe temeuri morale.

jocurilor, și încearcă să aplice în înțelegerea unei problematice tradițional filosofice aceleași instrumente teoretice pe care le folosesc oamenii de știință în alte domenii, precum biologia sau economia.

3. *Care este raportul dintre o abordare normativă și una descriptivă a fenomenelor politice ?* La modul general, distincția dintre normativ și descriptiv pare deosebit de limpede : una este a spune ce trebuie să fie și alta a spune ce este de fapt. Considerată astfel, distincția dintre „este” și „trebuie” e un loc comun în filosofia ultimelor secole și s-a aflat în spatele sau chiar în centrul majorității dezbaterilor din filosofia morală și politică a ultimelor decenii. În mod obișnuit, se argumentează că cel care a formulat cel mai limpede această idee este David Hume : lui îi este atribuit principiul potrivit căruia *din „este” nu poate fi dedus un „trebuie”* sau precizând puțin, principiul după care un raționament ale cărui premise sunt toate descriptive, nu poate avea o concluzie în care se spune că ceva trebuie să fie decât dacă este invalid. Famosul pasaj din Hume e următorul :

În orice sistem de moralitate cu care m-am întâlnit până acum am remarcat întotdeauna că autorul înaintează o vreme potrivit modului obișnuit de a raționa și stabilește existența lui Dumnezeu ori face unele observații asupra faptelor omenești ; când, deodată, am surpriza să constat că, în locul legăturilor obișnuite din cadrul propozițiilor – este și nu este – nu mai întâlnesc nici o propoziție în care legătura nu se face printr-un trebuie sau un nu trebuie. Această schimbare este imperceptibilă ; dar ea e de cea mai mare însemnătate. Căci, întrucât acest trebuie sau nu trebuie exprimă o nouă relație sau afirmație, lucrul trebuie notat și explicat ; în același timp, trebuie să se dea un temei pentru ce pare într-un tot de neconceput, cum această nouă relație poate fi o deducție din altele care sunt în întregime diferite de ea. Or, cum autorii nu își iau această precauție, îmi îngădui să o recomand cititorului...¹

Hume arată aici că există o prăpastie de netrecut între „este” și „trebuie”, deci între propozițiile care spun ce este de fapt și cele prin care se evaluează,

1. David Hume, *Tratat asupra naturii umane*, III. i. 1.

se emite o judecată de evaluare, normativă despre acel fapt. Plecând de aici, de multe ori se argumentează că abordarea filosofică, de tip normativ, trebuie deosebită cu grijă de cea prescriptivă. Dar uneori se merge mai departe cu acest raționament în felul următor. După cum se știe, în societățile contemporane există persoane care aderă la concepții morale, filosofice și religioase diferite, chiar incompatibile. Trăim în societăți caracterizate de o pluralitate de concepții generale despre lume și despre societate, susținute de membrii lor. Diferențele dintre aceste concepții sunt, în mod fundamental, date de faptul că valorile ultime pe care ele se bazează sunt diferite, chiar incompatibile. Dar dacă este așa, atunci – se continuă argumentul –, dacă vrem să cercetăm științific fenomenele sociale și politice nu putem deloc să presupunem, nici explicit și nici implicit, aderența noastră la unele dintre aceste valori. Știința trebuie să fie independentă de valori. Mergând pe această linie de argumentare, concluzia este că, deoarece filosofia politică reprezintă acea abordare a fenomenelor politice care face în mod esențial apel la valori, trebuie să o distingem ferm de știința politică. Știința politică are în vedere fapte, iar nu valori; ea ne spune cum stau lucrurile, ne explică de ce stau astfel, dar în nici un caz nu poate încerca să ne arate cum ar trebui să stea (ceea ce face filosofia politică).

Asumpțiile de aici presupun, desigur, că avem în minte o anumită înțelegere a ceea ce este știința politică. Înțelegerea pe care se bazează lucrarea de față este foarte generoasă: ea admite o construcție a științei politice care nu îi restrânge obiectul la un domeniu așa-zis al „politicului”. Sper că următorul citat va clarifica aceste afirmații:

Majoritatea [specialiștilor în știința politică] studiază chestiuni precum instituțiile politice (instituțiile statului, partidele politice), comportamentul politic, procesele electorale etc. Cursurile predate în facultățile de știință politică se concentrează tocmai asupra acestor chestiuni – iar studenții sunt persuadați să considere că temele tratate extensiv în cadrul cursurilor sunt și cele care definesc obiectul științei pe care o studiază: *știința politică*. Totuși, printre cercetători există o tendință foarte mare ca definiția dată politicii să fie mai largă decât cea standard, de dicționar, care o limitează la guvernare: la arta sau știința de a governa, de



→ a produce și influența deciziile politice, de a accede și a te menține la guvernare. Așa cum vom vedea imediat, unele dintre cele mai importante tipuri de abordări ale politicii – inclusiv abordarea de tipul alegerii raționale – solicită o definiție mai largă. De aceea, restrângerea politicii la domeniul guvernării și al instituțiilor formale care o asigură riscă să ignore unele dintre cele mai importante dezvoltări actuale din știința politică. [...]

Să analizăm ceva mai detaliat aceste definiții. În al treilea sens – și cel mai general –, ideea fundamentală este aceea că politica vizează procesele de formare și implementare a alegerilor sau deciziilor sociale. Să observăm încă un fapt important : astfel înțeleasă, politica privește procesele care au loc în interiorul diferitelor grupuri de oameni, nu neapărat în cadrul societății ca întreg. Prin urmare, putem vorbi de politică relativ la orice grup de oameni, de la cele mici la cele foarte largi, de la ceea ce se întâmplă în situații în care sunt implicați oameni în contexte foarte locale la politica unor state întregi. [...]

În formularea și implementarea unei decizii, procesele care privesc puterea sunt extrem de importante. Să observăm însă, mai întâi, că procesele de formulare și de implementare a deciziilor sociale sunt mai generale decât cele în care intervin relațiile de putere. În al doilea rând, este, desigur, adevărat că procesele privind puterea intervin adesea în procesele sociale ; dar iarăși nu știm *a priori* că intervin și cum intervin. Dimpotrivă, unele dintre cele mai importante realizări ale teoriei politice sunt cele în care se argumentează că exercitarea puterii are loc în contexte noi. Or, cercetarea politică a acelor contexte nu a început abia după ce s-a constatat că acolo sunt implicate relații de putere ; în fapt, procesul a fost invers : acele contexte – modul în care în cadrul lor se iau deciziile sociale – au fost studiate, iar consecința a fost construirea unor argumente că deciziile implică relații de putere. Un exemplu este teza lui Michel Foucault că relațiile de putere afectează chiar modul în care corpul omenesc este înțeles și devine obiect social. Un alt exemplu : formula feministă *ceea ce este personal este politic* spune tocmai că relațiile de putere din societate afectează, constrâng, modifică însăși viața personală ; cu alte cuvinte, deciziile individuale nu sunt independente de cele la nivel social. Ca urmare, conceptul de *putere* nu e cuprins în însăși definiția problemei, ci mai curând e parte a unui anumit tip de soluție (anumite moduri de realizare a deciziilor sociale). [...]

În sfârșit, în definiția politicii nu este necesar să fie amintite instituțiile formale prin care se realizează guvernarea. Din mai multe motive. Primul, așa cum am văzut, este acela că politica, în sensul său mai general, privește și procesele de formulare și de implementare a deciziilor sociale și în alte contexte decât cele care implică instituțiile statului (în particular : la nivelul altor grupuri decât societatea ca întreg). Apoi, așa cum argumentează mulți autori, apariția instituțiilor

→



formale este adesea răspunsul, consecința, iar nu premisa pentru nevoia luării unor decizii. În sfârșit, decizia socială solicită uneori, așa cum vom vedea pe larg, existența unor instituții formale, ale statului. Dar argumentul că lucrurile trebuie să se întâmple obligatoriu așa nu este deloc constrângător. Dimpotrivă, acestui argument hobbesian (pentru apariția statului) unii autori i-au opus argumentul liberal, că aceleași funcții de reglementare a acțiunii sociale pot fi îndeplinite de instituția pieței libere, iar alții, argumentul conservator că o comunitate de oameni se poate autoorganiza pentru a răspunde unei probleme sociale. Ca urmare, definiția politicii nu trebuie să presupună referirea la instituțiile formale ale statului. Iarăși, ideea de bază este aceea că e mai potrivit să definim politica nu cu referire la un anumit domeniu, *locus*, din societate, ci mai curând raportându-ne la tipul de procese, de probleme pe care le avem în vedere. Ca să conchidem : *politica cuprinde procesele prin care, prin interacțiunile dintre oameni, se formează și se implementează deciziile sociale*¹.

Mulți filosofi au argumentat însă că teza lui Hume potrivit căreia între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie se găsește un hiatic logic (altfel spus, că nu putem deduce ce trebuie să fie din ceea ce este) e ea însăși greșită. Astfel, ei au arătat că nu putem separa logic faptele de valori : faptele, cu atât mai mult cele sociale și politice, sunt încărcate valoric. De aceea, în multe situații putem trece de la un enunț despre fapte la unul despre ceea ce trebuie să facă oamenii.

Să luăm un exemplu : presupunem că asistăm la o discuție dintre Ion și Maria. La un moment dat, Maria îi spune lui Ion : „îți promit că îți dau 100 de lei”. Acesta e un fapt și de aici, potrivit lui Hume, nu putem trage nici o concluzie normativă. Nu putem spune că e bine sau drept ori dimpotrivă că Maria a procedat rău sau nedrept promițându-i lui Ion că îi dă o sumă de bani. Este o concluzie logică. Dar să observăm un lucru : putem totuși conchide din faptul că Maria i-a spus acest lucru lui Ion că ea i-a promis că îi dă 100 de lei. Prin urmare, Maria are o obligație față de Ion – aceea de a-i împrumuta 100 de lei, iar Ion are dreptul să îi ceară Mariei acea sumă. Însă desigur că aceste concluzii la care am ajuns nu mai sunt descriptive, ci normative. Am ajuns însă corect la ele? Cum se explică acest lucru?

1. A. Miroiu, *Fundamentele politicii*, vol. 1, Polirom, Iași, 2006, pp. 14-18.

Un argument corect din punct de vedere logic este următorul. Putem distinge între două feluri de fapte : unele sunt brute și altele sunt instituționale. Într-adevăr, unele fapte presupun, iar altele nu existența unor „instituții” (în general, a unor practici umane – deci a unor complexe de reguli constitutive). Faptele instituționale există numai în interiorul unor instituții : acele instituții nu numai că reglementează unele comportamente existente, dar creează altele noi. A mânca e o activitate umană ; ea a existat înainte și e altceva decât a mânca folosind furculița și cuțitul. Dar fotbalul creează noi forme de comportament, care nu există în afara regulilor jocului : a da gol sau a fi în offside nu există în afara jocului de fotbal. Sigur, unui fapt instituțional precum a fi în offside îi corespunde un fapt brut : faptul că te afli între jucătorii celeilalte echipe și poarta echipei lor în momentul în care îți se transmite mingea. Faptul brut e „materialul” din care se constituie faptul instituțional, dar cele două sunt diferite. La fel stau lucrurile și cu instituția promisiunii. A promite reprezintă un sistem de reguli care creează noi forme de comportament ; este o formă instituționalizată de obligație. Faptul că o persoană pronunță cuvintele „îți promit, Ioane, că-ți împrumut 100 de lei” este brut. Dar promisiunea este o instituție. Prin urmare, de aici putem trece la faptul instituțional că Maria îi promite lui Ion 100 de lei.

Realitatea că distincția dintre fapte și valori nu este uneori clară, așa cum sugerează teza lui Hume, are consecințe importante pentru știința politică. Să ne gândim la elaborarea și implementarea politicilor publice. După cum știm, o politică publică este o rețea de decizii legate între ele, generate sau cel puțin procesate în cadrul instituțional guvernamental, privind alegerea obiectivelor, a mijloacelor și a resurselor alocate pentru atingerea lor în situații specifice. Dar alegerea obiectivelor este un proces prin care sunt selectate valori. Desigur, am putea să acceptăm că obiectivele (valorile) sunt ferm distincte de fapte : odată obiectivele alese, politicile publice sunt doar mijloace alternative pentru atingerea acestora. Această susținere este nucleul pentru ceea ce se cheamă modelul rațional al deciziei în politicile publice.

Mulți autori l-au respins însă. Una dintre primele abordări alternative a fost cea incrementală, propusă de Ch. Lindblom¹. Potrivit lui Lindblom,

1. Ch. Lindblom, 1968, *The Policy-Making Process*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

deciziile de politici publice nu se bazează pe o astfel de distincție fermă între scopuri și alternative disponibile ; dimpotrivă, consideră el, adesea decidenții modifică scopurile în funcție de alternativele disponibile și invers, ajustează alternativele disponibile la scopurile propuse ; de asemenea, ei reformulează continuu problema cu care se confruntă (scopurile propuse, alternativele) pe măsură ce obțin informații noi. Ca urmare, nu se poate separa între procesele de selectare a valorilor, scopurilor și analiza empirică a acțiunii de care e nevoie.

Dacă lucrurile stau astfel, într-unul din cele mai importante contexte în care știința politică este relevantă – în analiza procesului de desfășurare a politicilor publice – distincția dintre fapte și valori nu este una clară și fermă. Filosofia politică, prin accentul ei asupra aspectelor normative, poate juca astfel un rol foarte important în înțelegerea fenomenelor social-politice contemporane.

Înțelegerea filosofiei politice ca o activitate ale cărei rezultate sunt teorii normative ale interacțiunilor dintre oameni este o teză asupra căreia cred că merită să insist. În opinia mea, filosofia politică nu oferă numai metaceretări asupra teoriilor politice, cercetări ale presupuzițiilor teoriilor politice ; eu o înțeleg în primul rând ca *producătoare de teorii* alături de alte teorii politice. Nu cred că suntem îndreptățiți să atribuim filosofiei politice un spațiu sau un rol special ; nu putem avea așteptări în acest sens atâta vreme cât admitem că nu există granițe ferme și clare între diversele tipuri de aplecări conceptuale asupra fenomenelor politice. (Am formulat mai detaliat și am argumentat acest punct de vedere în cărțile mele *Filosofie fără haine de gală*, Editura ALL Educațional, București, 1998, și *Fundamentele politicii*, volumul I: *Preferințe și alegeri colective*, Editura Polirom, Iași, 2006. În acest volum am reluat în anexă un text în care argumentez în special modul cum filosofia politică ajunge să răspundă unei nevoi de conceptualizare teoretică și în care se construiesc teoriile filosofice.).

1. Autoritatea

1.1. Conceptul de *autoritate politică*

1.1.1. *Putere și legitimitate*

Dacă analizăm cum utilizează oamenii în mod obișnuit expresia „a avea autoritate”, nu va fi greu să observăm că există cel puțin trei sensuri. Într-un prim caz, spunem că a avea autoritate înseamnă a avea dreptul de „a conduce”, „a face legi, reglementări”, „a judeca” și „a-i pedepsi pe cei care nu se comportă conform acestor standarde”, „a putea repara nedreptățile făcute”, „a avea dreptul de a da permisiuni” etc. De aceea, nu e întâmplător că vorbim despre autoritățile statului – reprezentanții instituțiilor statului au autoritate în acest sens. (În același fel, dacă, de exemplu, guvernul emite o reglementare pentru care nu era abilitat, spunem că nu avea autoritate în acest sens.) Dar de asemenea spunem că șefii au autoritate în fața subordonaților, iar părinții în fața copiilor etc.

Într-un al doilea sens, observăm că oamenii folosesc expresia „a avea autoritate” pentru a indica faptul că cineva primește o permisiune : are un drept creat de permisiunea de a face ceva (care în mod obișnuit este interzis). De exemplu, un director îi dă permisiunea secretarei să deschidă corespondența care vine pe numele său : ea are în acest caz autoritatea să deschidă corespondența. (În acest sens putem citi, de exemplu, în *Noul Testament* : „Și, vorbind, au zis către El : Spune nouă, cu ce putere faci acestea, sau cine este Cel ce Ți-a dat această putere ?” – *Luca*, 20, 2.)

Într-un al treilea sens, a avea autoritate înseamnă a fi expert într-un domeniu, a putea să garantezi veridicitatea unei informații, autenticitatea ei

etc. Vorbim, de pildă, despre faptul că cineva este o autoritate în domeniul fizicii sau că a fost publicată o ediție de autoritate a operelor lui Eminescu etc. În același sens, spunem că medicul are autoritate în fața pacientului sau că profesorul are autoritate științifică în fața studentului.

Să luăm un exemplu pentru a observa diferența dintre faptul de a avea autoritate în primul sens în raport cu al treilea : dacă șeful îți cere să nu mai fumezi în birou, vei face aceasta, dar nu pentru că ai renunțat la propria judecată, ci pentru că ești obligat să accepți ceea ce îți cere. Faptul că te porți acum altfel nu depinde de conținutul cererii șefului, ci de faptul că cel care ți-a cerut ceva are o anumită poziție. Dar dacă doctorul (ca expert) îți spune „nu mai fuma”, nu mai contează ceea ce crezi ; îți vei modifica modul în care te porți pentru că accepți că ceea ce spune doctorul este corect : acum este esențial conținutul a ceea ce spune doctorul.

Să vedem dacă aceste observații ne permit să înțelegem ce este *autoritatea politică*. Autoritate politică pot avea în primul rând reprezentanții statului, ai instituțiilor acestora. Dar o astfel de autoritate pot avea și alte persoane : reprezentanți ai sindicatelor, ai patronatelor, ai ONG-urilor etc. În contextele în care cooperarea dintre oameni este centrală, ideea de autoritate în sens politic devine extrem de importantă (de pildă, în obștile tradiționale sau, în general, în contextele în care oamenii trebuie să coopereze pentru a gestiona un bun comun.) În continuare vom analiza însă, ca un caz paradigmatic, autoritatea pe care o au oficialii statului. În acest punct, e important să reținem următorul lucru : spunem că persoanele individuale au autoritate (în particular, oficialii statului), dar, de asemenea, am putea spune că instituțiile statului au autoritate. Iar oficialii care reprezintă o instituție cu autoritate au la rândul lor autoritate. În al doilea caz, sarcina noastră este aceea de a determina în ce cazuri putem spune că o instituție are autoritate.

Acceptăm că a spune despre o instituție că are autoritate nu înseamnă pur și simplu că ea poate *de facto* să emită reglementări, norme etc. Autoritatea pare să presupună că această putere mai are o anumită caracteristică : ea este *legitimă*. Când am discutat despre cele trei sensuri pe care le dăm expresiei „a avea autoritate” am folosit termeni precum „drept”, „permisiune” sau „expert”. Toți au o încărcătură normativă. Ca urmare,

spre deosebire de conceptul de *putere*, cel de *autoritate* este normativ ; autoritatea este o putere legitimă (în acest sens, se spune adesea că statul diferă de alte entități care au putere fiindcă folosirea forței fizice este legitimă ; că el are monopolul violenței fizice etc.). Hobbes formulează explicit ideea că autoritatea exprimă o cerință morală : „Așa cum dreptul la posesie e numit dominion, tot astfel dreptul de a face o acțiune e numit autoritate. Așa că prin autoritate se înțelege întotdeauna dreptul de a face o acțiune” (*Leviathanul*, XVI).

Pe de altă parte, a avea autoritate, în sensul de legitimitate, nu înseamnă și a deține în mod efectiv puterea. Aceasta, fiindcă din faptul că o persoană, de exemplu, are un drept legitim la jurisdicție asupra unui teritoriu nu decurge și că oamenii recunosc acest drept ; de asemenea, dacă ordinul cuiva este sau nu ascultat, acest lucru se întâmplă nu pentru că oamenii recunosc dreptul cuiva, ci din teamă. După cum se poate întâmpla și invers : cineva nu are nici un fel de autoritate legitimă, dar ceilalți cred că o are (cum se întâmplă, de pildă, în romanul *Prinț și cerșetor*).

De aici decurge că pentru a înțelege autoritatea trebuie să avem în vedere că aceasta presupune două feluri de actori : 1) cei care exercită autoritatea și 2) cei cărora autoritatea li se aplică. Și se poate vorbi despre autoritate atunci când sunt îndeplinite simultan două condiții : pe de o parte, coerciția este exercitată legitim, iar pe de alta, subiecții autorității o recunosc ca legitimă.

Ideea că autoritatea este nu doar putere, ci putere de un anumit tip (adică legitimă) nu este însă acceptată de toți filosofii. Căci oare nu s-ar putea ca proprietatea ei de a fi legitimă să nu fie altceva decât o formă deghizată a unei puteri de un anumit fel ? Nu s-ar putea ca, la urma urmei, autoritatea să nu fie totuși nimic altceva decât expresie a puterii ? Primul care a susținut acest punct de vedere a fost personajul Thrasymachos din *Republica* lui Platon :

Fiecare stăpânire legiuiește potrivit cu folosul propriu : democrația face legi democratice, tirania – tiranice și celelalte tot așa. Așezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuși, dreptatea. Pe cel

ce încalcă această dreptate și acest folos îl pedepsește, ca pe unul care a încălcat legile și săvârșește nedreptăți. Spun, deci, că în orice cetate, dreptatea este același lucru : anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit celui ce judecă bine că, pretutindeni, dreptatea este același lucru : folosul celui mai tare (338e).

Dreptatea, susține personajul Glaucon urmându-l pe Thrasymachos, nu este un bine – altfel spus, ea nu este o valoare (359a-b). Dimpotrivă, valoarea rezumă relațiile de putere : spunem că ceva este drept nu într-un sens normativ, ci în acela foarte simplu că un anumit punct de vedere este impus prin forța sau puterea legii. Apelul la dreptate apare astfel doar ca un mod ascuns de a exercita puterea – anume atunci când atribuim puterii și o justificare suplimentară.

Marx susține un punct de vedere similar. Pentru el, statul nu este altceva decât o expresie a modului de producție existent în societate la un moment dat. Prin urmare, puterea politică este un instrument al celor care domină procesul de producție – reprezentanții clasei sociale dominante – pentru a-și promova interesele. La rândul ei, morala unei epoci – cu alte cuvinte valorile, idealurile despre societate – sunt toate expresia raporturilor care se stabilesc între oameni în cadrul procesului de producție. Ceea ce este bun sau rău, drept sau nedrept nu are un caracter transistoric, nu înseamnă același lucru în orice epocă și în orice societate. Valorile modale rezumă interesele economice – și deci politice – dominante într-o societate la un moment dat. Când în societatea capitalistă de la mijlocul secolului al XIX-lea, în care trăia Marx, se susținea că o instituție este dreaptă sau nedreaptă înțelesul era acela că respectiva instituție era în concordanță cu interesele clasei dominante, a capitaliștilor. Clasa dominantă, credea Marx, își impune interesele sale ca idei dominante în fiecare epocă ; morala epocii nu este așadar decât expresia intereselor generale ale clasei dominante. Valorile morale nu au ca urmare o întemeiere altundeva decât în relațiile de putere, stabilite în cadrul modului de producție.

Dacă însă admitem că autoritatea este altceva decât doar puterea, că ea este putere de un anumit fel – și anume, putere legitimă – atunci problema

care se ridică este aceea a modalității de a *justifica* autoritatea. *Poate fi justificată puterea ca putere legitimă ?* Și dacă da, atunci cum ?

1.1.2. *Justificarea autorității politice*

La întrebarea dacă autoritatea politică poate fi justificată sunt posibile, de bună seamă, cel puțin trei tipuri de răspunsuri. Primul este afirmativ : da, autoritatea politică poate fi justificată, și anume în sens absolut. Al doilea răspuns este direct, opus : nu, nici un fel de autoritate politică nu poate fi justificată. Al treilea răspuns este precaut : se poate justifica o anumită autoritate politică.

Să discutăm pe scurt fiecare din aceste tipuri de răspunsuri. Probabil cea mai cunoscută justificare a autorității politice ca una absolută este cea produsă de Thomas Hobbes în *Leviathanul*. După Hobbes, putem justifica faptul că statul are putere absolută asupra membrilor unei societăți. Pentru a-și prezerva viețile și a-și asigura o existență confortabilă, oamenii, susține Hobbes, au creat și au menținut societăți politice în care se asigură pacea și dezvoltarea comerțului, iar singura formă viabilă de astfel de societăți sunt cele în care suveranul are puteri absolute.

În formularea argumentului său, Hobbes pleacă de la o sumă de premise cu privire la natura umană și la felul în care se poate da o justificare a statului. Două caracteristici ale persoanelor sunt esențiale pentru a construi argumentul : oamenii sunt egoiști (își urmăresc propriul interes) și raționali – adică încearcă să obțină cel mai bun rezultat pentru ei. Astfel, persoanele la care se referă sunt asemenea unora care „chiar acum au răsărit pe pământ și deodată, precum ciupercile, au ajuns la maturitate, fără nici un fel de relație una cu alta”. Ele sunt tratate de Hobbes ca și cum ar fi în mod fundamental egale în ceea ce privește capacitățile lor fizice (iar inegalitățile nu sunt naturale, ci pot fi oricând contracarate de acțiunea fiecăruia). Egalitatea are un sens politic : ea are drept consecință faptul că nimeni nu este îndreptățit să îl conducă pe altul.

Explicația statului se poate face, crede Hobbes, doar prin referire la persoanele individuale care îl compun. Instrumentul pe care îl elaborează

Hobbes pentru a produce această explicație este cel al *contractului social* (vezi și secțiunea a treia din acest capitol). Oamenii încheie un contract care va avea drept consecință realizarea unei stări sociale care pentru fiecare este mai bună decât cea precontractuală. Iar mijlocul utilizat este instituirea statului. Acesta are autoritate. Să vedem însă ce fel de autoritate. Autoritatea nu îi e conferită de oameni prin contract, fiindcă statul nu este parte în încheierea contractului ; contractul este realizat doar între indivizi. Ca urmare, autoritatea statului nu este una de tipul unei permisiuni. (În acest caz, evident, autoritatea statului nu ar putea fi decât relativă, nu absolută.) Or, susține Hobbes, prin încheierea contractului, oamenii nu delegează dreptul lor la autoguvernare, ci *autorizează* statul și *renunță* la acest drept al lor (cu condiția ca toți ceilalți să facă la fel). Prin urmare, autoritatea statului este deplină, nerestricționată de nimic – deci este absolută.

La capătul celălalt se găsesc punctele de vedere potrivit cărora nu e posibil să se justifice nici un fel de autoritate politică. O astfel de autoritate ar fi inconsecventă cu opțiunile noastre fundamentale despre persoana umană. Aici se încadrează, de exemplu, pozițiile de tip *anarhist*. Să schițăm în acest sens punctul de vedere formulat de Robert Wolff. Să plecăm de la exemplul dat în mod obișnuit pentru a fixa deosebirea dintre putere și autoritate. Când un hoț te amenință cu pistolul, cerându-ți o sumă de bani, are putere, dar nu și autoritate ; când statul îți cere să plătești taxe, sub amenințarea unor pedepse, are nu numai putere, ci și autoritate. De ce ? Fiindcă statul are dreptul să te taxeze. Prin urmare, problema autorității politice este una normativă : ea vizează legitimitatea acțiunii statului ; nu este vorba atât de faptul că oamenii acceptă autoritatea statului, cât de acela că ei ar trebui să o accepte. În al doilea rând, statul pretinde dreptul de a avea autoritate.

Deci dacă am putea produce un argument care să arate că statul are o autoritate legitimă, e nevoie – așa cum se vede – să avem în vedere două aspecte. Pe de o parte, validitatea pretențiilor statului de a avea autoritate – de a comanda, a emite reglementări etc., și, pe de altă parte, obligația corelativă a de a i te supune. Discuțiile asupra autorității politice, susține

Wolff, nu trebuie să se concentreze numai asupra statului și asupra modului în care putem întemeia dreptul acestuia de a acționa într-un anumit fel. Căci un drept de acest tip creează și obligații: dacă cineva are dreptul de a conduce înseamnă că există obligația celui condus de a se supune comenzilor acestuia. Pentru Wolff, analiza conceptului de *autoritate* conduce la concluzia existenței acestei obligații. Or, întrebă el, putem justifica existența unei asemenea obligații? Pentru anarhist, problema principală nu este un anumit drept al statului, ci obligațiile corelative generate de acesta pentru persoanele individuale.

Punctul central al argumentului anarhist este că existența unei obligații de a te supune statului este incompatibilă cu o caracteristică definitorie a persoanei – aceea de a fi *autonomă*. Oamenii, admite Wolff, sunt responsabili în privința acțiunilor personale. Ei sunt liberi să aleagă, judecă asupra alegerilor pe care urmează să le facă, își asumă răspunderea pentru acțiunile lor și pentru consecințele acestora. Persoanele umane recunosc că se supun unor constrângeri morale. Care este natura acestora? După cum argumentează filosoful Immanuel Kant, individul își stabilește el însuși aceste norme morale: a fi autonom înseamnă a te supune unor norme pe care ți le impui tu însuși/însăși. Prin definiție, ideea de autonomie se opune celei de supunere voinței altuia. Autonomia persoanei este incompatibilă cu acceptarea de a acționa conform voinței altuia. Desigur, autonomia nu înseamnă că persoana refuză întotdeauna să țină seamă de alte persoane. Ea poate recunoaște expertiza tehnică a alteia (a unui doctor, de exemplu) sau poate accepta cerințele impuse de alte persoane sau instituții, deliberând și considerând că astfel este mai bine pentru sine să acționeze.

Între obligația de a te supune statului și autonomia personală există, consideră Wolff, un conflict. Dacă omul este autonom, așadar are obligația de a fi autorul propriilor decizii, atunci nu există compromis: nimeni nu poate avea obligația să se supună legilor statului pur și simplu pentru că sunt legi, conchide anarhistul. Fiecare dintre noi acceptă în viața de zi cu zi legile țării în care trăiește. Dacă merg în Italia, mă supun legilor de acolo; vin înapoi în București și mă supun legilor românești. Dar procedăm astfel nu pentru că admitem legitimitatea acestora, ci pur și simplu deoarece

pentru fiecare dintre noi este mai convenabil să ne comportăm astfel. Considerentele utilitare de acest gen nu au însă cum să implice legitimitatea supunerii.

Cei mai mulți filosofi nu acceptă însă niciuna dintre aceste extreme. Ei încearcă să scape atât de acceptarea unei autorități absolute, cât și de respingerea oricărei autorități a statului. Diferitele teorii existente ale autorității politice fie 1) admit autoritatea politică în sens de drept (precum teoriile subordonării naturale, de exemplu, teoria lui Aristotel a autorității), fie 2) admit autoritatea politică în sens de permisiune (precum teoriile autorității divine, de exemplu, ce a lui Filmer), fie 3) admit autoritatea politică în sens de expertiză (precum teoria autorității politice expusă de Platon în *Republica*). În acest capitol, ne vom concentra asupra teoriilor autorității politice bazate pe consimțământ. Acestea sunt de al doilea și al treilea tip.

1.1.3. *Trei tipuri de teorii ale autorității politice*

Înainte de aceasta, vom discuta pe scurt fiecare dintre tipurile de teorii ale autorității politice menționate. Dacă o persoană susține că cineva sau ceva are dreptul să conducă pe altcineva, trebuie să arate în ce constă și de unde vine acest drept. Esența argumentului anarhist este aceea că un astfel de drept nu poate fi dedus din anumite aranjamente sociale – fiindcă nici un astfel de aranjament nu poate să întemeieze faptul că cineva este legitim în a comanda pe altcineva. În acest caz, o cale promițătoare este aceea de a sugera că dreptul de a-i conduce pe alții este independent – și deci, în sens logic, anterior – oricăror aranjamente sociale. Cineva ar avea *dreptul natural* de a conduce – natural în sensul că nu depinde de convenții, constrângeri sociale. Atunci se poate conchide că un individ are dreptul de a conduce pe altcineva dacă natura lui e potrivită pentru a-l conduce pe al doilea, iar natura celui de-al doilea individ îl face pasibil de a fi condus de primul.

Teoria autorității politice ca drept natural descrisă aici se întemeiază pe o *teorie a subordonării naturale*. Aceasta trebuie să se sprijine pe două

tipuri de asumții. Mai întâi, că natura face ca unii oameni să fie conducători, iar alții conduși. În al doilea rând, aceste caracteristici naturale impun pentru unii oameni obligația de a se supune și acordă altora dreptul de a conduce. Să începem cu primul tip de asumții. Ce caracteristici sunt relevante astfel încât să ne permită să împărțim oamenii în două grupuri foarte diferite între ele și care să poată justifica subordonarea? Candiții pot fi foarte diferiți: culoarea pielii – pe care se întemeiază abordările rasiste – este un criteriu. Altele privesc configurația fizică diferită: de exemplu, femeile sunt, în general, mai plâpânde din punct de vedere fizic decât bărbații. E dificil însă să încercăm construirea unei teorii a autorității politice plecând de la aceste caracteristici. Astăzi ele sunt – din numeroase alte motive – de-a dreptul inacceptabile. De aceea, vom considera un alt exemplu, care pare să aibă mai multe șanse de a fi susținut. Capacitatea de a raționa – pe care adesea o socotim drept caracteristica definitorie a omului – ar putea fi un reper pentru a construi o teorie a autorității politice ca drept. În lucrarea *Politica*, Aristotel recurge la aceasta. El susține că oamenii sunt diferiți în funcție de raportul lor cu această capacitate. În vreme ce oamenii liberi o posedă în întregime, sclavii participă la rațiune doar atât cât să fie capabili să o recunoască, dar nu să o posede (*Politica*, 1254b). Ei se pot supune ordinelor, dar nu pot formula imperative, nu se pot conduce pe ei înșiși – nu au capacitate deliberativă (1260a). Există și un al doilea grup de oameni care nu posedă capacitatea de a raționa la fel ca bărbații liberi. Acesta e reprezentat de femei. Dacă sunt sclave, li se aplică argumentul anterior. Dacă sunt libere, atunci ele au capacitatea de a delibera, numai că aceasta nu este efectivă (1259a), în sensul că raționamentele lor sunt în mod constant supuse afectelor, sentimentelor, pasiunilor; prin urmare, femeile nu au capacitatea de a se guverna: sunt asemenea copiilor.

În mod cert, mulți nu suntem deloc convinși că Aristotel are dreptate atunci când face aceste afirmații despre sclavi și femei. Din punct de vedere empiric, ele sunt false: și în Antichitate sclavii efectuau munci foarte complexe, iar femeile aveau ca principal rol creșterea copiilor, inclusiv a băieților. Conceptual, chiar dacă ideea de autoritate politică presupune capacitatea de a raționa, e dificil să identifici separat această

capacitate, de exemplu, în raport cu educația, munca depusă etc. Dar dincolo de această dificultate, apare alta legată de al doilea tip de asumții ale unei teorii a subordonării naturale, și anume, chiar dacă oamenii ar diferi prin aceste caracteristici naturale, de ce posedarea sau neposedarea lor într-un anumit mod ar impune pentru unii oameni obligația de a se supune și ar acorda altora dreptul de a conduce?

În acest punct atingem o problemă gravă: dacă admitem că Hume a avut dreptate când a afirmat nu putem trage nici o concluzie normativă din premise descriptive (din faptul că unele persoane au de la natură anumite caracteristici fizice sau mentale), atunci teoria subordonării naturale e greu de susținut. Iar dacă am fi dispuși să susținem totuși că se poate trage o astfel de concluzie, va fi foarte greu de argumentat cum poate fi obținută în acest caz particular.

În gândirea politică tradițională, unele dintre cele mai cunoscute teorii ale autorității politice ca permisiune sunt cele ale *autorității divine*. Ele au două componente. Prima este aceea că există o autoritate de care nu ne putem îndoi: Dumnezeu. Nu ne putem îndoi de legitimitatea puterii Sale asupra oamenilor. A doua este aceea că un conducător este legitim dacă autoritatea lui vine de la cea divină. Să acceptăm prima parte a acestor teorii. Problema este dacă cea de-a doua poate fi susținută. Să observăm mai întâi că autoritatea unui conducător poate proveni din cea divină în mai multe feluri. În primul rând, conducătorul este el însuși divin (este el însuși un zeu). Apoi el poate fi legat de divinitate (este fiul unui zeu) sau autoritatea i s-a dat de către divinitate: el are un drept divin de a conduce. Al treilea caz e cel care, în zorii modernității, era cel mai interesant: în Europa secolului al XVII-lea, de exemplu, primele două tipuri de a înțelege relația conducătorilor cu divinitatea era demodat. (Deși, dacă ne gândim, și astăzi circulă teorii potrivit cărora Dinastia Merovingienilor din Franța are autoritate în sensul legăturii cu divinitatea: potrivit unor teorii devenite celebre prin intermediul unor romane precum *Codul lui da Vinci*, regii merovingieni erau urmași ai persoanei divine Iisus.)

Autoritatea de drept divin ca permisiune poate fi înțeleasă, la rândul ei, în două feluri. Permisivitatea este dată unor oameni în mod direct (precum în cazul profeților sau regilor lui Israel) sau indirect. A doua teorie este expusă, de exemplu, de Filmer în *Patriarcha* (1631). Pe scurt, Filmer susține că Dumnezeu a dat această autoritate lui Adam în Eden, iar Adam a lăsat-o urmașilor săi, până la monarhii din acel moment. Monarhii au așadar aceeași putere pe care o are Dumnezeu ; referindu-se la concepția lui Filmer, Locke spunea că „oamenii nu se nasc liberi și, de aceea, nu au niciodată libertatea de a-și alege nici conducătorii, nici formele de conducere. Prinții au putere absolută și, datorită dreptului divin, sclavii nu pot avea dreptul la un legământ sau consimțământ”.

Enumerăm în continuare dificultățile cele mai mari pe care le ridică teoriile de acest tip. Mai întâi, e imposibil ca acestea să fie probate empiric. Ni se cere pur și simplu să credem lucruri care par să nu aibă nici o bază faptică. În al doilea rând, ele nu lasă nici un loc posibilității de a justifica o anumită limitare a guvernării. Puterea nu poate fi decât absolută.

Teoriile politice ale autorității ca expertiză sunt interesante pentru că nu implică obligația de a te supune cuiva ; de aceea, ele pot constitui un tip de răspuns la provocarea anarhistă. Conform acestor teorii, dacă ai o expertiză mai mare decât o altă persoană într-un domeniu, atunci ai autoritate asupra ei în acel domeniu. Dacă discutăm despre încălzirea globală, părerea cercetătorului în domeniu are autoritate față de ceilalți. Apare atunci întrebarea : ce expertiză ar putea să aibă cineva pentru a justifica autoritatea sa politică ?

Un răspuns celebru a fost dat de Platon în *Republica* : e vorba de cunoașterea pe care o are omul drept, cel care știe ce este o cetate dreaptă. Autoritatea sa nu derivă din trăsăturile lui naturale, nu i-a fost atribuită de cineva, ci derivă din expertiza sa, din cunoștințele efective pe care le are și care îl ajută să acționeze astfel încât toți membrii societății să fie fericiți (*Republica*, 421c). Platon consideră că aceste cunoștințe constau în știința Binelui, a ceea ce este folositor pentru cetate. Capacitatea de a învăța este prezentă în sufletul fiecărui om (518c) ; dar pentru a conduce este nevoie

de studiu îndelungat și de puterea de a controla afectele și voința. Cei care fac parte din clasa conducătoare a societății (paznicii) ajung să cunoască Binele în urma unei educații de lungă durată.

Concepția lui Platon este foarte optimistă. El crede mai întâi că există un Bine obiectiv al cetății, pe care doar câțiva dintre membrii societății (puțini – teoria platoniciană este în acest sens inegalitară) ajung să îl dețină. Cum am putea să definim însă un astfel de bine? Este acesta dat, cum considera Platon, sau dimpotrivă, binele societății depinde de ceea ce vor oamenii din societate? În al doilea rând, teoria presupune că paznicii sunt puri din punct de vedere moral și incoruptibili. Dar e greu de crezut că lucrurile stau astfel. Iar teoria va pare utopică.

Rezumând, putem indica o serie de condiții necesare pentru o teorie a autorității legitime. În primul rând, teoria trebuie să justifice dreptul cuiva să conducă. Dar, în al doilea rând, acest lucru nu trebuie să intre în conflict cu recunoașterea autonomiei personale. Autoritatea politică nu poate să impună obligații contrare autonomiei personale. În al treilea rând, o teorie satisfăcătoare a autorității politice nu trebuie să justifice decât acea autoritate necesară pentru a atinge anumite obiective: ea trebuie să arate că o autoritate este legitimă, dar trebuie să specifice și criteriile valide de limitare a acestei autorități. În al patrulea rând, o teorie acceptabilă a autorității politice trebuie să își specifice clar obiectul: să arate că normele sunt legitime și, de asemenea, să indice motivele pentru care persoanele individuale trebuie să le respecte.

1.2. Tradiția contractualistă

Păstrând în minte analizele din secțiunea precedentă, este firesc să testăm dacă o teorie normativă a autorității îndeplinește două condiții distincte. Mai întâi, ea trebuie să ofere un răspuns întrebării „care sunt cerințele pe care le impune autoritatea?” și, în al doilea rând, „de ce ar fi oamenii obligați să se supună acelor cerințe?”.

Teoriile contractului social sunt atractive pentru că oferă acestor două întrebări răspunsuri simple și legate între ele. Potrivit unei teorii contractualiste, cerințele impuse de autoritate nu sunt altele decât cele fixate prin acordurile la care ajung oamenii, realizate cu scopul de a-și reglementa interacțiunile sociale. Și, pe de altă parte, oamenii le acceptă și se supun acestor cerințe tocmai fiindcă, prin aceste acorduri, ei înșiși le-au agreat.

Teoriile contractualiste lasă deschise răspunsurile la alte întrebări ; dintre acestea, următoarele sunt foarte importante : „care este conținutul acestor acorduri ? ” și „care e forța lor normativă ? ”. În acest punct, între teoriile contractualiste diferențele sunt uneori esențiale.

1.2.1. *Ideea de contract social*

Înainte de a discuta acest tip de teorii, să introducem un concept important : cel de *convenție*. Situațiile în care oamenii interacționează cu alții au de multe ori un caracter recurent : ne întâlnim cu ele de multe ori – ieri, azi și mâine. De exemplu, fiecare dintre noi dă și primește zilnic o mulțime de telefoane, participă adesea la petreceri sau alte întâlniri etc. Interacțiunile sociale se desfășoară de cele mai multe ori cu succes. Cum se explică acest lucru ? Și, pe de altă parte, cum se explică faptul că uneori ele eșuează în producerea unui rezultat acceptabil pentru participanți ? O explicație e faptul că oamenii apelează la convenții. O convenție este o regularitate în comportamentul persoanelor în situații de un anumit tip, astfel încât unul dintre motivele pentru care cei mai mulți oameni se conformează convenției în situațiile de acel tip este faptul că știu că majoritatea oamenilor se conformează convenției în situațiile respective și că cei mai mulți se așteaptă ca majoritatea să se conformeze acelei convenții în situațiile de tipul respectiv.

Să luăm un exemplu. Când Ion o sună pe Maria la telefon, dar dintr-un motiv oarecare convorbirea se întrerupe, sunt posibile mai multe situații. Prima este ca persoana care a sunat să sune din nou ; a doua e ca persoana care a fost sunat să sune ; a treia ar fi să se dea cu banul și să se acționeze în consecință etc. Or, dacă la întreruperea convorbirii telefonice persoanele

se sună reciproc, tot ceea ce obținem este tonul de ocupat. Dar să presupunem că la un moment dat reușim – printr-o întâmplare norocoasă sau printr-un acord cu ceilalți etc. – să avem o interacțiune. Atunci vom fi tentați să *repetăm* același tip de interacțiune. Vom fi tentați să acceptăm o anumită *regularitate* în comportamentul nostru în situațiile în care interacționăm cu ceilalți. Căci credem că și celălalt va proceda la fel și, astfel, șansele de a ne coordona cresc în mod real. Forța precedentului constă doar în faptul că ne indică o modalitate de a ne coordona ; însă nu ne cere să procedăm și în continuare la fel (Ion a dat din nou telefon, dar ar fi posibil ca data viitoare Maria să dea telefon). Dar dacă ne-am coordonat o dată, într-un anumit fel, noi avem apoi anumite așteptări cu privire la felul în care cealaltă persoană va acționa, iar aceasta, la rândul său, va avea așteptări cu privire la felul în care eu voi acționa și, de asemenea, cu privire la felul în care eu mă aștept ca el să se raporteze la așteptările mele asupra sa etc.

Mecanismul urmăririi unor convenții pentru a asigura coordonarea acțiunilor umane este esențial pentru a înțelege felul în care oamenii interacționează în societate. Convențiile există, dar nu e obligatoriu să există *anumite* convenții. Probabil, cei mai mulți dintre noi acceptăm convenția că dacă dintr-un motiv oarecare convorbirea se întrerupe, atunci cel care sunase trebuie să sune din nou, dar de bună seamă ar fi putut să apară o altă convenție. Dacă a apărut convenția ca șoferii să circule pe șosea pe partea dreaptă nu înseamnă că nu ar fi la fel de bună convenția de a se circula pe stânga (așa cum știm că se întâmplă de altfel în multe țări). Iar dacă în cazul semafoarelor există convenția să circulăm când apare culoarea verde și să ne oprim la roșu nu înseamnă că nu ar fi fost posibilă convenția inversă.

Pe de altă parte, să observăm că apariția unei convenții poate să se facă în urma unui acord explicit între jucători. Dar nu este obligatoriu să se întâmple astfel : convențiile pe care le acceptăm – de comportament sau de limbaj – nu sunt neapărat rezultatul unui acord explicit. Dimpotrivă, cele mai multe apar prin interacțiunile repetate, în care oamenii își formează un sistem reciproc de așteptări, ce devin cunoaștere comună. Faptul că ne coordonăm cu ceilalți se datorează atât interacțiunilor repetate cu aceștia,

cât și faptului că fiecare dintre noi încercăm să îi înțelegem pe ceilalți, să avem o imagine a felului în care ei procedează pentru a acționa (într-un sens, să interacționăm empatic cu ceilalți).

Dacă plecăm de la tipul de convenții considerate esențiale pentru a înțelege autoritatea politică, teoriile contractualiste sunt de mai multe tipuri.

Mai întâi, există un *contractualism originar*: teoria potrivit căreia originea guvernării se regăsește în convențiile contractuale dintre oameni. În acest mod este explicată originea societății. În al doilea rând, există teorii ale *contractualismului explicit*. Potrivit acestora, contractul nu are rolul de a explica originea guvernării, ci de a susține (sau, dimpotrivă, de a contesta) legitimitatea acesteia, deoarece din aceste teorii decurge că guvernarea este legitimă dacă și numai dacă există un acord fie între cei care constituie societatea politică, fie între supuși și conducător, care să reflecte interesele efective ale acestora. Iar dacă aceste interese nu sunt reflectate în acel acord, atunci guvernarea nu este legitimă. Teoriile de aceste tipuri sunt prea puțin plauzibile. De aceea, mai jos ne vom concentra mai mult asupra altor modalități de a concepe natura și rolul convențiilor dintre oameni, care pot să justifice autoritatea politică.

Un al treilea tip de teorii sunt cele ale *contractualismului implicit*. Ele nu privesc originea sau explicația autorității politice. Conform acestora, un sistem de guvernare este legitim dacă acceptarea de către cineva a avantajelor ce decurg din regulile adoptate implică faptul că acesta a consimțit tacit sau implicit la acestea. După cum vom vedea imediat, în acest fel decurge argumentarea lui Socrate din dialogul *Criton*: dacă el s-a bucurat de traiul în Atena timp de 70 de ani înseamnă că a acceptat implicit regulile cetății, cu tot ceea ce reprezintă aceasta (inclusiv cu faptul că trebuie să accepte pedeapsa, fie ea și nedreaptă).

În sfârșit, probabil cele mai cunoscute teorii contractualiste sunt cele ale *contractului ipotetic*. Potrivit lor, o guvernare este legitimă dacă ar fi aleasă liber de către oameni într-o situație caracterizată de posibilitatea de alegere. În continuare, acestea vor fi cel mai mult discutate (teoriile lui Hobbes, Locke, Rousseau sau Rawls sunt de acest tip).

Nu este locul să insist aici asupra criticilor teoriilor contractului social care vin dinspre cercetările privind „logica acțiunii colective”¹. Următorul text descrie foarte limpede dificultatea pe care o identifică aceste cercetări în privința ideii de contract social.

De îndată ce oamenii au învățat să obțină recolte eficiente, producția a crescut, populația s-a mărit, iar populațiile mai mari au nevoie de guvernare. Atunci când există o populație mai mare, aceeași logică potrivit căreia grupurile mici pot acționa consensual în interesul propriu ne spune că acțiunea colectivă voluntară *nu poate* da naștere câștigurilor ce derivă din existența unei ordini lipsite de violență sau din alte bunuri publice, chiar și atunci când câștigurile nete agregate provenite din furnizarea de bunuri publice de bază sunt foarte extinse. Principalul motiv este că individul obișnuit dintr-o societate cu, să spunem, un milion de oameni, va obține numai aproximativ a milioana parte din câștigul provenit din bunul colectiv, dar va suporta întregul cost al acțiunilor pe care ea sau el le face pentru a ajuta la producerea acestuia și, de aceea, beneficiază de un stimulent mic sau chiar nu are niciunul pentru a contribui la producerea bunului colectiv. ...[A]șa cum grupurile mici se pot angaja de obicei în acțiuni colective spontane, grupurile foarte mari nu sunt capabile să obțină bunuri colective printr-o acțiune colectivă voluntară.

De aceea, nu trebuie să ne surprindă că, deși există o numeroasă lucrări referitoare la deziderabilitatea „contractelor sociale” pentru a obține beneficiile ce decurg din existența legii și a ordinii, nimeni nu a putut găsi vreo societate extinsă care să fi atins o ordine lipsită de violență sau vreun alt bun public prin încheierea unui acord între indivizii din acea societate. ...[G]uvernarea unor grupuri mai mari decât triburile apare în mod normal nu datorită contractelor sociale sau tranzacțiilor voluntare de orice fel, ci mai degrabă datorită propriului interes al celor care pot organiza violența la cel mai înalt nivel. În mod natural, acești antreprenori violenți nu se numesc pe ei înșiși bandiți, ci dimpotrivă își dau lor și urmașilor lor titluri laudative.²

1. Problemele de filosofie politică pe care le ridică aceste cercetări sunt discutate pe larg în A. Miroiu, *Fundamentele politicii*, volumul II: *Instituții și acțiune colectivă*, Polirom, Iași, 2007.
2. M. Olson, „Dictatorship, Democracy, and Development”, *The American Political Science Review*, 87(3), 1993, p. 568.

Istoria teoriilor contractualiste începe în Grecia antică. Iată două exemple în acest sens tot din dialogurile lui Platon, *Criton* și *Republica*. În cel de-al doilea, personajul Glaucon argumentează că dreptatea este rezultatul unei convenții sociale încheiate între diferiți oameni : „li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape 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 îndura” (*Republica*, 358e-359a). În primul dialog, Socrate argumentează că dacă a trăit toată viața în Atena înseamnă că a acceptat să beneficieze de avantajele traiului în aceasta ; de aceea, atunci când e momentul să sufere rigorile legilor cetății, nu e drept să nu le dea ascultare. Faptul că a acceptat legile cetății e expresia unui fel de legământ la care a consimțit liber ; altfel spus, traiul în comun este expresia unei convenții între oameni liberi.

Socrate : „Ce altceva faci tu acum”, vor spune ele mai departe, „decât să calci învoiala dintre noi și legământul tău de a ne respecta? Un legământ pe care l-ai făcut fără să fii silit, nici înșelat, nici nevoit să iei o hotărâre în pripă. Doar ai avut un răgaz de șaptezeci de ani în care erai liber să pleci de-aici dacă nu-ți eram pe plac și dacă învoiala noastră ți se părea strâmbă. Dar tu n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care nu pierdeai nici un prilej să spui că au legi foarte bune, și nici o altă cetate greacă sau barbară, și n-ai ieșit din Atena nici cât ies șchiopii, orbii sau ceilalți infirmi ; într-atât ție, mai mult decât oricărui alt atenian, ți-a fost pe plac această cetate și, nu încape îndoială, și legile ei. Căci poate să-i fie pe plac cuiva o cetate, dar nu și legile ei? Iar acum să nu mai respecti învoielile noastre? Nu, Socrate, le vei respecta dacă vrei să ne dai ascultare, și nu te vei face de răs plecând din Cetate”. (*Criton*, 52e-53a)

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 nici să scape 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. (*Republica*, 358e-359a)

În perioada modernă, abordarea contractualistă a avut un rol hotărâtor în discutarea ideii tradiționale potrivit căreia ordinea socială este naturală sau divină, că orice persoană are un loc natural sau prescris de Dumnezeu din care decurg obligațiile sale. Ideile contractualiste sugerează altceva : că locul oamenilor în societate nu este dat, că aceia care conduc sunt oameni și că explicațiile tradiționale ale legitimității guvernării (a monarhiei, de exemplu) nu sunt satisfăcătoare – ca urmare, e nevoie de un alt mod de întemeiere a legitimității guvernării.

Primele teorii contractualiste din epoca modernă s-au concentrat asupra problemei explicării obligației politice : de ce oamenii trebuie să accepte, să se supună ordinii sociale? Răspunsul lor era simplu : chiar dacă nu există o datorie naturală sau divină să ne supunem unor conducători, nu înseamnă că autoritatea politică nu e justificată : ne punem sub o astfel de datorie fiindcă am promis să ne supunem (și e obligatoriu să ne ținem promisiunile). Relațiile politice, conform perspectivei contractualiste, nu au o bază naturală ; iar dacă există relații naturale între oameni, acestea nu au caracter politic. A spune că un lucru este natural înseamnă a spune că nu ține de convențiile sociale.

Contractualiștii nu se îndoiesc însă de faptul că există astfel de raporturi naturale între oameni, în sens de raporturi neguverdate de convenții sociale. Acestea sunt exprimate prin conceptul central de *stare naturală*. Starea naturală este aceea în care am fi dacă nu ar exista sistemele de proprietate și de guvernare. Prin urmare, în acea stare, ființa umană se exprimă direct, liber, fără a fi constrânsă de nici un fel de regulă sau normă ; într-un sens, în starea naturală, persoana umană se comportă conform naturii sale lăuntrice. Diferiți filosofi au produs teorii diferite ale stării naturale ; starea naturală la Hobbes diferă de starea naturală la Locke sau la Rousseau.

Dar cu toții acceptă că, puși în fața unei alegeri, oamenii vor admite că există alte stări posibile ale lumii care sunt preferabile stării naturale. Oamenii își pot imagina că, trăind într-o societate, situația lor va putea fi mai bună decât în cazul în care rămân în starea naturală. Atunci apare problema centrală pentru teoriile contractualiste : ce tipuri de contracte vor fi admise în starea naturală de către oameni ? Sau, mai precis formulat, care sunt convențiile sociale la care vor ajunge ?

Pentru a răspunde, vom proceda în felul următor. Mai întâi, vom construi câteva modele simple ale interacțiunilor dintre oameni. Ele ne vor ajuta să înțelegem mai bine ideile centrale ale abordării de tip contractualist. Apoi vom studia mai detaliat una dintre teoriile contractualiste – cea a lui John Rawls. În sfârșit, vom prezenta o serie de dezvoltări actuale ale teoriilor contractualiste.

1.2.2. *Negociere și soluții de cooperare*

Înainte de a analiza mai pe larg cea mai cunoscută dintre teoriile contractualiste moderne – mă refer, desigur, la cea a lui John Rawls –, vom încerca să surprindem mai limpede ideea care stă la baza acestora : un contract social apare ca un aranjament în privința căruia se pot pune de acord persoanele, dacă acestea acționează în mod liber și rațional. De cele mai multe ori, cea mai bună cale de a clarifica niște idei (uneori foarte complicate, cum este și cazul teoriilor contractualiste) este aceea de a construi situații foarte simple în care se regăsesc elementele centrale ale problemei studiate și de a le analiza, pentru ca apoi să putem generaliza. Altfel spus, calea sugerată este cea de a produce modele simple ale unor situații în care oamenii urmează să coopereze și de a argumenta cum vor acționa ei dacă sunt raționali și dacă, în același timp, libertatea lor de alegere nu este încălcată.

Modelele se bazează, în general, pe simplificări voite ale situației cercetate. Dar această caracteristică nu e de cele mai multe ori un handicap, ci, dimpotrivă, un avantaj. Fiindcă tocmai de aceea modelele permit testarea mai precisă a consistenței interne a unei ipoteze sau a unei teorii, formularea ei într-un mod mai precis, mai simplu și mai clar. În al doilea rând, un model e capabil să specifice independent de alte părți ale unei teorii exact acele componente care sunt relevante, semnificative, într-un anumit context : când se simplifică, intenția este de a elimina acele caracteristici nerelevante, nesemnificative, ale situației și, dimpotrivă, de a le păstra pe care nu sunt astfel. În al treilea rând, modelul permite extragerea din supozițiile făcute a unor concluzii referitoare la rolul acestor supoziții, la capacitatea lor de a conduce la asumptii interesante din punct de vedere teoretic etc.

În cazul nostru, vom proceda astfel : vom presupune că există un număr mic de persoane care sunt puse în situația de a coopera și, eventual, de a cădea de acord asupra unui contract social ; în particular, vom presupune că există doar două persoane ; ca să nu ne încurcăm, convenim că ele se numesc Adam și Eva. Mai departe, vom lua ca exemplu o situație foarte simplă în care s-ar putea afla cele două persoane, anume una în care ambele ar putea câștiga din alegerile făcute ; cu alte cuvinte, lăsăm deoparte cazurile în care Adam și Eva au scopuri contradictorii.

Vom lua un exemplu clasic în studiul acestor situații. El provine de la Th. Schelling. Să presupunem, ne îndeamnă el, că Adam și Eva au o convorbire telefonică și aranjează să se întâlnească la New York (sau la București). Dar din păcate uită să fixeze locul și ora, și cum Adam și-a uitat telefonul acasă, înainte de a se urca în avion, nu mai știu cum să ia legătura unul cu altul. Cum vor proceda? Dacă întâlnirea e la New York, răspunsul standard este că se vor duce la Central Station la amiază, în speranța că și celălalt va proceda la fel. Dacă întâlnirea e fixată în București, probabil că răspunsul standard va fi alegerea lor de a se întâlni la ceasul de la Universitate la ora 12, din nou în speranța că și celălalt va proceda la fel.

Dar de cele mai multe ori Adam și Eva nu vor avea în minte un singur loc de întâlnire și un singur moment al zilei (poate că mai de demult ei obișnuiau să se plimbe împreună prin anumite zone ale orașului, în anumite momente ale zilei – și atunci se vor gândi că aceste amintiri și ale celeilalte persoane o vor face să considere acele locații drept locuri de întâlnire probabile). Pe de altă parte, în funcție de locul în care se întâlnesc, Adam și Eva ar putea să aibă beneficii diferite, mai mici sau mai mari (de pildă, lui Adam îi plac unele locuri, Evei altele ; pentru Adam e mai greu să ajungă într-un loc, dar poate nu și pentru Eva etc.). În general, să presupunem că avem următoarea situație¹ : Adam și Eva fie nu reușesc să se întâlnească (fiindcă, de pildă, Adam merge într-un loc, iar Eva în altul sau ambii merg în același loc, dar la momente diferite ale zilei), fie merg amândoi în același timp, în același loc, și anume într-unul din zece posibile locuri din oraș.

1. Cititorii care au anumite cunoștințe despre astfel de situații vor putea recunoaște aici o generalizare a jocului numit „bătălia sexelor”.

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Dacă se întâlnesc, Adam și Eva obțin beneficiile menționate în tabel. După cum se observă, e posibil ca beneficiile celor doi să fie foarte diferite sau foarte apropiate ca mărime. Să admitem că dacă nu se întâlnesc, cei doi vor avea totuși anumite beneficii (de exemplu, numai și din faptul că așteptând s-au întâlnit cu alte cunoștințe sau au găsit pe drumul de întoarcere la librăria din colț o carte pe care și-o doreau): în acest caz, Adam obține 4 puncte, iar Eva 2 puncte. Spunem că perechea de beneficii (4, 2) este statu-quo-ul sau punctul de dezacord. *Statu-quo-ul joacă aici rolul pe care îl are în general în filosofia politică ideea de stare naturală.*

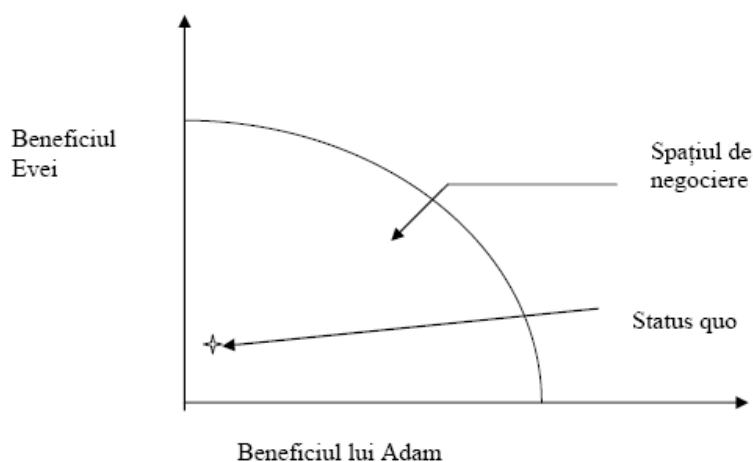
Să mai notăm încă un lucru important: cifrele din tabel, precum și cele caracteristice statu-quo-ului exprimă puncte. Dar s-ar putea la fel de bine să fie vorba despre bani etc. Uneori, într-o exprimare generală, se spune că acele cifre exprimă *utilitatea* pe care o obțin Adam, respectiv Eva în fiecare caz în parte.

Ajungem acum la întrebarea centrală: unde ar fi cel mai bine ca Adam și Eva să se întâlnească? Care ar fi așadar *cea mai bună soluție*?

Așa cum cred că ne așteptam, nu există un singur răspuns, deoarece acesta depinde de felul în care fiecare definim o soluție bună; dacă avem opinii diferite despre ceea ce înseamnă o soluție bună, atunci de bună seamă că vor exista situații în care răspunsurile noastre vor fi diferite. Mai mult, opiniile noastre au un caracter normativ: ele se leagă de valori precum egalitatea sau dreptatea. Căci, într-adevăr, mulți se vor întreba: care va fi cea mai echitabilă distribuție a beneficiilor sau utilității obținute pentru Adam și Eva? Sau ar trebui preferată acea soluție care minimizează inegalitățile în privința beneficiilor obținute? etc. Cel mai direct vom putea înțelege expresia „mai bun” ca referindu-se la ceea ce este „mai drept”. Soluția mai bună va fi așadar cea mai dreaptă: vom avea astfel în vedere acele reguli care să ne permită să spunem cum vor acționa actorii, dacă ei vor să ajungă la un acord care să fie *drept*.

Dar oricare ar fi răspunsul oferit, el va trebui să fie unul general; cu alte cuvinte, răspunsul va trebui să constea în indicarea unei reguli privitoare

la modul cum va fi aleasă soluția. Figura de mai jos indică mai clar acest lucru ; a răspunde la întrebarea „care e cel mai bun loc în care să se întâlnească Adam și Eva ?” înseamnă a indica o regulă de alegere între opțiuni diferite care să ne indice un punct din spațiul de negociere. Spațiul de negociere e format din mulțimea perechilor de forma (b_{Adam}, b_{Eva}) : de exemplu, dacă avem în vedere locul 8 de întâlnire, atunci perechea de utilități $(40, 18)$ este un element al acestui spațiu de negociere.



În continuare voi menționa pe scurt cinci răspunsuri posibile. Primul este cel formulat de cunoscutul matematician John Nash (cei mai mulți dintre noi ni-l amintim ca personaj principal al filmului *O minte strălucită*). Apoi voi menționa patru răspunsuri alternative : unul bazat pe un alt mod de a înțelege felul în care un actor se comportă rațional, urmat de unul utilitarist, de un altul egalitarist și cel propus de John Rawls.

Soluția Nash. Iată, pe scurt, soluția lui Nash. Cel mai bine ar fi ca Adam și Eva să se întâlnească în acel loc pentru care *produsul* :

$(\text{beneficiul lui Adam în acel loc} - \text{beneficiul lui Adam în statu-quo}) \times$
 $(\text{beneficiul Evei în acel loc} - \text{beneficiul Evei în statu-quo})$

are valoare maximă. Cu alte cuvinte, pentru a calcula soluția lui Nash procedăm în felul următor. Mai întâi, detectăm statu-quoul, cu alte cuvinte

încercăm să determinăm ce beneficiu ar avea atât Adam, cât și Eva dacă nu s-ar întâlni. Apoi luăm fiecare alternativă în parte și aflăm care e câștigul suplimentar al lui Adam și al Evei față de statu-quo. De pildă, dacă se întâlnesc în 8, Adam câștigă $40 - 4 = 36$ utilități față de statu-quo, iar Eva $18 - 2 = 16$ utilități. Nash ne cere să calculăm produsele dintre aceste câștiguri suplimentare în fiecare caz și să alegem soluția în care acest produs are valoarea maximă.

De exemplu, în locul 2 avem $(6 - 4) \times (36 - 2) = 68$, în locul 6 avem $(28 - 4) \times (26 - 2) = 576$, în locul 7 avem $(34 - 4) \times (22 - 2) = 600$, iar în locul 8 avem $(40 - 4) \times (18 - 2) = 576$. Maximul se atinge în cazul în care Adam și Eva se întâlnesc în locul 7. Așadar, soluția lui Nash este ca Adam și Eva să se întâlnească în locul 7.

S-ar putea ca unii cititori să ridice din umeri : foarte bine, vor spune ei, Nash a indicat, așa cum am dorit, o regulă de selectare a unei alternative dintre toate cele posibile. Dar care ar fi motivele pentru care am accepta o asemenea regulă ? De ce să o admitem pe aceasta și nu altele ? Fiindcă am putea găsi nenumărate astfel de reguli. De pildă, am putea sugera ca alternativa aleasă să fie acel loc în care Eva obține cea mai mare utilitate (sau am putea formula regula că, invers, alternativa care trebuie aleasă este acel loc în care Adam obține cea mai mare utilitate). Potrivit primei reguli, ei ar fi bine să se întâlnească în 1 sau 2 ; potrivit celei de-a doua, cel mai bine ar fi ca ei să se întâlnească în locul 10. Sau, dacă cineva are convingeri utilitariste, va indica regula potrivit căreia cel mai bine ar fi ca Adam și Eva să se întâlnească în acel loc în care suma beneficiilor lor e cea mai mare. În acest caz, cel mai bine ar fi ca Adam și Eva să se întâlnească în locul 8, fiindcă în acest caz suma beneficiilor lor totale este 58, în timp ce în 6 e 54, iar în 7 e 56. Sau, dacă cineva are convingeri egalitariste, ar putea indica regula după care se alege locul în care diferența dintre beneficiile celor două persoane e cea mai mică ; în acest caz ar rezulta că va fi cel mai bine dacă Adam și Eva se vor întâlni în locul 6, fiindcă acolo diferența dintre beneficiile celor doi este de doar 2 unități, în timp ce în 7 e 12, în 8 e 22 etc.

Așadar, dacă există numeroase alte soluții alături de cea propusă de Nash, cum putem opta între acestea ? Și, în particular, de ce am alege-o pe

a lui Nash ? Cu alte cuvinte, ceea ce urmărim este să găsim criterii care să ne determine să facem anumite alegeri între diferitele soluții, să spunem că o soluție este preferabilă alteia.

Nash indică două tipuri de astfel de criterii. În primul rând, el arată că soluția sa se potrivește cu ceea ce ne indică intuiția în anumite cazuri. Este așadar un îndreptar coerent cu intuițiile noastre în multe cazuri concrete. În al doilea rând, putem defini o serie de constrângeri conceptuale (chiar formale) și putem compara soluțiile posibile cu acestea. Și, continuă Nash, se poate arăta că soluția sa le îndeplinește pe toate, iar celelate reguli încalcă cel puțin una. (Ca urmare, soluția lui Nash e singura regulă care îndeplinește toate acele condiții conceptuale, formale.)

Să începem cu primul tip de justificare a soluției Nash. Să presupunem că Adam și Eva au fiecare următoarele bunuri, din care derivă anumite beneficii :

	Beneficiul lui Adam	Beneficiul Evei
<i>Bunurile lui Adam</i>	12	
Carte	2	4
Bici	2	2
Minge	2	1
Bătă	2	2
Cutie	4	1
<i>Bunurile Evei</i>		6
Stilou	10	1
Jucărie	4	1
Cuțit	6	2
Pălărie	2	2

Se vede imediat în această distribuție a bunurilor – statu-quo-ul – că beneficiul total al lui Adam este de 12, iar al Evei de 6. Orice altă distribuție posibilă, care rezultă din schimbarea între cei doi a bunurilor pe care le au, poate fi o soluție. Dacă ne uităm la acest tabel, observăm că Adam are unele bunuri care ar face-o mai fericită pe Eva dacă le-ar avea și, invers, că Eva are unele bunuri care lui Adam i-ar produce un beneficiu mai mare dacă le-ar avea. Ei ar putea atunci să facă schimburile respective :

- *Adam îi dă Evei* : cartea, biciul, mingea și bâta ;
- *Eva îi dă lui Adam* : stiloul, jucăria și cuțitul.

(Adam păstrează cutia și îi dă toate celelalte bunuri Evei, iar Eva păstrează pălăria și îi dă toate celelalte bunuri lui Adam. Distribuția este Adam – 24, Eva – 11.)

Pe de altă parte, dacă vom face calculele potrivit regulii indicate de Nash, adică socotind în orice altă distribuție posibilă a acestor bunuri produsul dintre câștigul pe care l-ar avea în plus (față de statu-quo) Adam și Eva, vom constata de asemenea că soluția Nash este chiar aceasta.

Mai interesantă este însă *justificarea formală*. Ideea este de a indica niște criterii generale privind comportamentul celor două persoane, pe care le acceptăm ca valabile, și apoi de a căuta să determinăm ce reguli de alegere a unei alternative sunt consistente cu aceste criterii sau proprietăți.

În exemplul dat, Adam și Eva – dacă sunt raționali – nu vor accepta nici o altă distribuție a bunurilor care să conștie într-un beneficiu total pentru ei mai mic decât cel obținut în statu-quo. De pildă, cum în statu-quo Adam obține 4 puncte de utilitate, el nu va putea fi de acord să se întâlnească în locul 1 cu Eva, caz în care el obține zero puncte : mai bine stă acasă. Situație valabilă pentru Eva în locul 10. Ambii vor ca soluția să le ofere un câștig cel puțin la fel de mare precum cel obținut în statu-quo. Această idee este exprimată prin următorul criteriu sau proprietate :

Eficiența : dacă o distribuție este astfel încât față de a doua fiecare persoană obține cel puțin același beneficiu ca în aceea, atunci cea de-a doua nu poate fi soluția negocierii.

(Dacă două distribuții satisfac proprietatea că într-una fiecare persoană obține cel puțin același beneficiu ca în cealaltă, atunci spunem că prima este superioară Pareto celei de-a doua. Cu alte cuvinte, criteriul eficienței spune că dacă pentru o alternativă există o alta superioară Pareto, atunci ea nu poate fi soluția problemei.)

Iată acum încă trei criterii în funcție de care putem evalua diferitele reguli propuse pentru a selecta o alternativă.

Simetria : dacă Adam și Eva își schimbă între ei preferințele, soluția trebuie să rămână aceeași.

În acest caz, beneficiile trebuie să fie egale. Această condiție spune că actorii sunt egali, că soluția nu depinde de o anumită distribuție a rolurilor lor. În particular, condiția de simetrie spune că soluția nu trebuie să depindă de faptul că anumite preferințe între alternative sunt exprimate de un bărbat (de Adam), iar altele sunt exprimate de o femeie (de Eva). Dacă tabelul nostru ar avea forma :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul Evei	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul lui Adam	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

atunci soluția va trebui să fie aceeași ca în primul caz.

Un al treilea criteriu este acela ca soluția să nu fie dependentă de felul în care noi definim beneficiile, dacă acesta nu afectează interacțiunea dintre actori :

Invarianța față de reprezentări echivalente ale beneficiilor.

Formal, de exemplu, dacă beneficiul lui Adam pentru bunul x este $b_a(x)$, atunci soluția rămâne aceeași dacă pentru fiecare bun schimbăm pe $b_a(x)$ cu $b'_a(x) = \hat{a}b_a(x) + \hat{a}$, unde $\hat{a} > 0$, și la fel pentru Eva.

Al patrulea criteriu introdus de Nash este cunoscut ca fiind proprietatea independenței de alternativele irelevante. Ideea este că dacă mai multe persoane negociază în privința alegerii dintre mai multe alternative, ei elimină treptat alternativele până când rămâne una singură. De pildă, să presupunem că Adam și Eva ar cunoaște tabelul cu beneficiile pe care le obțin dacă se întâlnesc într-unul dintre cele zece locuri. Cum în unele dintre aceste locuri fiecare obține un beneficiu mai mare decât în altul, ei vor încerca să negocieze unde să se întâlnească, astfel încât ambii să fie mulțumiți. Adam va respinge imediat locul 1 ca posibilă întâlnire, la fel cum va proceda și Eva cu locul 10 : aceste alternative sunt eliminate – iar existența lor nu ar trebui să mai influențeze în vreun fel decizia ulterioară.

Independența de alternativele irelevante : alternativele nealese (deci irelevante) nu trebuie să afecteze soluția.

Să observăm că soluția lui Nash ne indică direct faptul că alternativele irelevante nu contează : am văzut că atunci când se fac calculele, pentru

fiecare alternativă se obține, prin înmulțirea beneficiilor suplimentare ale fiecărei persoane, un anumit număr. Or, acesta depinde, am văzut, doar de două lucruri : de beneficiul obținut de fiecare în statu-quo și de beneficiul obținut de fiecare în acea alternativă. Nu e invocat nimic altceva (de pildă, atunci când se calculează produsul respectiv pentru locul 7, nu se are în vedere a treia alternativă, de pildă cea în care Adam obține cel mai mare beneficiu dintre toate alternativele posibile).

Nash demonstrează că *dacă selecția unei opțiuni se bazează pe aceste patru criterii, atunci singura soluție care le îndeplinește pe toate este soluția Nash*. Toate cele patru criterii par rezonabile. De exemplu, criteriul invarianței este unul mai degrabă formal : el ne spune că soluția nu trebuie să depindă de felul în care se definește beneficiul individual : dacă măsoară beneficiile lui Adam și ale Evei în dolari și determin o soluție, atunci ar fi straniu ca soluția să fie alta pentru că am măsurat beneficiile celor două persoane în lei. La fel este și condiția eficienței : dacă, de pildă, atât Adam, cât și Eva preferă să se întâlnească în locul 6 mai degrabă decât să nu se întâlnească, atunci nu pare acceptabil ca regula de alegere să indice că e mai bine ca ei să nu se întâlnească decât să se întâlnească în 6.

S-ar putea ca nu toți să fie de acord cu soluția Nash. Dar, dată fiind demonstrația pe care tocmai am menționat-o, sarcina celui care vrea să o respingă este mult ușurată. A critica soluția Nash înseamnă a nu accepta cel puțin unul dintre cele patru criterii : eficiența, simetria, invarianța și independența de alternativele irelevante.

Dintre toate, cea mai criticată a fost ultima : independența de alternativele irelevante. I s-a reproșat, mai întâi, că e prea tolerantă cu manipularea rezultatelor : oricând o nouă alternativă irelevantă, dacă ar conta în decizie, ar putea face ca alegerea efectivă să se schimbe. În al doilea rând, ea tratează ca irelevante alternative care de fapt pot fi relevante. Să ne gândim la următorul exemplu : când ești într-un bazar în Turcia și vrei să cumperi o narghilea, vânzătorul te întreabă „cât dai pe narghilea ?”, iar tu răspunzi „zero dolari”. Vânzătorul se supără, dar îi poți spune „sigur că știam că nu vrei să mi-o dai gratis, însă dacă îți ofeream de la început 15 dolari însemna că aș fi făcut deja concesii, chiar dinainte de a negocia. Ideea e deci că

rezultatul depinde de compromisul pe care fiecare e dispus să îl facă în cursul negocierii. Or, criteriul independenței de alternativele irelevante nu face distincția între aceste cazuri.

Soluțiile alternative celei a lui Nash fie resping doar puțin din premisele lui Nash, fie se bazează pe premise mult diferite. Voi aminti aici soluția *Kalai-Smorodinsky-Gauthier*, soluția *utilitaristă*, cea *egalitaristă* și cea *rawlsiană*.

Soluția Kalai-Smorodinsky-Gauthier. Aceasta pleacă de la următoarea întrebare : „cât de mult aş regreta dacă aş proceda într-un anume fel ?”. Aş fi putut obține mai mult dacă aş fi știut ce se întâmplă ? Dacă avem în minte o astfel de întrebare, am putea adopta recomandarea următoare :

Alege strategia care minimizează cel mai mare regret posibil !

Această recomandare pare intuitivă, fiindcă dacă o persoană este nemulțumită de dimensiunea părții la care trebuie să renunțe din beneficiul său, atunci prin minimizarea concesiiei maxime se minimizează temeiurile pentru care cineva se poate plânga.

Să ne întoarcem la exemplul nostru. Uitându-ne în tabel, constatăm că pentru Adam cel mai bun rezultat e obținut dacă e aleasă alternativa 10, când câștigă 46. El va compara toate celelalte alternative cu aceasta și va vedea cât de mult pierde față dacă întâlnirea cu Eva ar avea loc în altă parte. Pentru o alternativă x , el va proceda astfel :

- mai întâi, determină cât câștigă în plus în 10 în raport cu alternativa x ; aceasta înseamnă că determină ce concesiie va face față de câștigul său maxim dacă alege alternativa x ;
- apoi determină care este beneficiul său net în cea mai bună alternativă față de situația inițială.

Pe această bază, Adam calculează concesiia relativă pentru alternativa x ca raportul dintre aceste două numere. Deci concesiia relativă $C(Adam, x)$ a lui Adam pentru alternativa x este :

$$C(Adam, x) = (b_A(10) - b_A(x)) / (b_A(10) - b_A(0))$$

Și la fel procedează Eva, numai că la ea alternativele 1 și 2 sunt cele mai favorabile ; ea va avea ce regreta dacă nu se întâlnește cu Adam fie în 1, fie în 2 și va regreta cu atât mai mult cu cât obține mai puțin decât 36 de puncte de utilitate. Deci vom avea :

$$C(Eva, x) = (b_E(1) - b_E(x)) / (b_E(1) - b_E(0))$$

Pentru fiecare alternativă, calculăm apoi care este concesiia maximă : comparăm concesiile făcute de fiecare din cei doi actori în fiecare situație posibilă și o luăm în considerare, în fiecare caz, pe cea mai mare. Apoi calculăm cea mai mică dintre aceste concesiii.

Alternativa 1 : $C(Adam, 1) = (46 - b_A(x)) / (46 - 4) = (46 - b_A(x)) / 42 = 46/42$, $C(Eva, x) = (36 - b_E(x)) / (36 - 2) = (36 - b_E(x)) / 34 = 0$; max = 46/42

Alternativa 2 : $C(Adam, 2) = 40/42$, $C(Eva, 2) = 0$; max = 40/42

Alternativa 3 : $C(Adam, 3) = 30/42$, $C(Eva, 3) = 2/34$; max = 30/42

Alternativa 4 : $C(Adam, 4) = 27/42$, $C(Eva, 4) = 4/34$; max = 27/42

Alternativa 5 : $C(Adam, 5) = 24/42$, $C(Eva, 5) = 6/34$; max = 24/42

Alternativa 6 : $C(Adam, 6) = 18/42$, $C(Eva, 6) = 10/34$; max = 18/42

Alternativa 7 : $C(Adam, 7) = 12/42$, $C(Eva, 7) = 14/34$; max = 14/34

Alternativa 8 : $C(Adam, 8) = 6/42$, $C(Eva, 8) = 18/34$; max = 18/34

Alternativa 9 : $C(Adam, 9) = 2/42$, $C(Eva, 9) = 28/34$; max = 28/34

Alternativa 10 : $C(Adam, 10) = 0$, $C(Eva, 10) = 36/34$; max = 36/34

Cea mai mică dintre aceste concesiii maxime este 14/34, deci conform soluției Kalai-Smorodinsky-Gauthier se alege alternativa 7.

Să notăm aici următorul lucru : numai întâmplător cele două soluții – a lui Nash și soluția Kalai-Smorodinsky-Gauthier – dau același rezultat. Se poate vedea că e așa dacă procedăm în felul următor : eliminăm alternativele 8, 9 și 10, deci presupunem că Adam și Eva nu mai au opțiunea de a se întâlni în niciunul din locurile 8, 9 și 10. Ce se întâmplă ? Soluția Nash va fi aceeași – adică Adam și Eva se vor întâlni în locul 7. Dar soluția Kalai-Smorodinsky-Gauthier se schimbă. Într-adevăr, să observăm mai întâi că cel mai bun rezultat pentru Adam nu mai este atunci 46 (obținut în 10), ci 34, obținut în 7 ! Prin urmare, trebuie să refacem toate calculele,

considerând 34 cel mai bun beneficiu al lui Adam. Și se vede imediat că în 7 concesiia maximă este 14/34, în 6 este 10/34 – mai mică ! Deci alternativa viabilă va fi 6.

Locul	1	2	3	4	5	6	7
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22

Nu ar trebui să ne surprindă aceste concluzii. Mai întâi, e normal ca, prin eliminarea unor alternative irelevante, soluția Nash să nu se schimbe, fiindcă, după cum am văzut, ea satisface proprietatea independenței de aceste alternative. (Alternativele 8, 9 și 10 sunt irelevante, fiindcă e aleasă alternativa întâlnirii în 7, nu în vreuna dintre ele.) Dar soluția Kalai-Smorodinsky-Gauthier e acum diferită. E natural atunci să ne întrebăm dacă nu cumva acest lucru s-a întâmplat tocmai fiindcă ea nu se bazează pe criteriul independenței de alternativele irelevante.

Se observă imediat că lucrurile stau într-adevăr așa : când am definit concesiia relativă pe care o persoană o face dacă acceptă o alternativă am procedat astfel : am făcut apel la beneficiile obținute de ea nu numai în acea alternativă și în statu-quo, ci și în alternativa în care persoana respectivă obține cel mai mare beneficiu. Această ultimă alternativă nu e aceeași pentru toate persoanele, ci variază. Analog rezultatului lui Nash, s-a putut demonstra următorul rezultat pentru soluția Kalai-Smorodinsky-Gauthier : ea este singura soluție care satisface următoarele criterii : eficiența, simetria, invarianța și monotonicitatea. Aceasta este definită astfel :

Monotonicitatea : să presupunem că mulțimii alternativelor din care se alege i se mai adaugă una, în care cel puțin un jucător obține mai mult decât maximum din celelalte. Atunci soluția nu poate să atribuie acelui jucător un beneficiu mai mic decât cel ce i se atribuia în cazul în care nu se adăuga această nouă alternativă.

Înainte de trece la celelalte două soluții, vom face o observație extrem de importantă : soluția lui Nash presupune că putem compara beneficiile sau utilitățile obținute de fiecare dintre cele două persoane în cazul în care

întâlnirea lor se realizează în locuri diferite. De exemplu, uitându-ne la beneficiile obținute de Eva, putem spune că, dacă întâlnirea are loc în 2, ea obține un beneficiu de două ori mai mare decât cel pe care îl obține dacă întâlnirea are loc în 8. Pe de altă parte, am fi tentați să comparăm câștigurile pe care le obțin Adam și Eva. Dacă întâlnirea are loc în 6, am fi tentați să conchidem că Adam obține în acest caz un beneficiu doar puțin mai mare decât cel al Evei.

În primul caz comparăm între ele beneficiile sau utilitățile obținute de Eva în situații diferite, deci beneficiile pentru ea ale diferitelor alternative ; dar în al doilea caz comparăm beneficiul lui Adam cu al Evei. Acum facem o comparație interpersonală a beneficiilor sau utilităților. Această încercare de comparare e destul de greu de susținut. Căci cum putem ști că o unitate de beneficiu contează la fel de mult pentru Adam ca și pentru Eva ?

Și totuși, am putea încerca să comparăm utilitățile sau beneficiile lui Adam cu cele ale Evei. În definitiv, în viața de zi cu zi procedăm astfel, putem spune cam cât de importante sunt anumite beneficii pentru multe dintre persoanele cu care suntem în contact. Chiar dacă Adam știe că Eva este o persoană foarte bogată și că pentru ea 100 de lei înseamnă mult mai puțin decât înseamnă pentru el, Adam de obicei știe într-un fel și se comportă în consecință, ca și cum ar fi capabil să identifice cât de mare este „efectiv” utilitatea pentru Eva a unei sume de bani.

Cum se poate realiza totuși acest lucru ? Ca de obicei, nu există un singur răspuns la întrebare. Iată aici două dintre cele mai interesante.

Primul face apel la ideea de *empatie*. Când Eva compară beneficiul său (sau utilitatea) cu cel al lui Adam, ea judecă astfel. Încearcă să se pună în locul lui Adam și se va întreba : cum aş proceda *dacă aş fi Adam* ? Ce beneficiu aş avea în cazul în care ne-am întâlni în locul *x* ? Ideea este deci că, așa cum susține John C. Harsanyi, fiecare dintre noi poate *empatiza* cu ceilalți – se poate pune în locul lor pentru a evalua beneficiul sau utilitatea obținută de aceștia. Apelând la empatie, Eva va putea, de exemplu, să spună că pentru Adam fiecare unitate de câștig de două ori mai importantă decât o unitate de câștig pentru ea însăși. În acest caz, Eva va înlocui tabelul inițial al beneficiilor cu un altul (în care dublează utilitățile lui Adam) :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	12	32	38	44	56	68	80	88	92
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Iar în acest caz Eva va putea spune, de exemplu, că dacă întâlnirea are loc la 2, atunci ea va obține un beneficiu de trei ori mai mare decât Adam.

Cel de-al doilea răspuns face apel la conceptul de *indice social*. Ideea este următoarea : s-ar putea considera că, privind dintr-o perspectivă neutră (de exemplu, din cea a societății – a modului în care societatea percepe mărimea beneficiilor pe care un individ ar fi să le aibă într-o anumită situație), putem rescala utilitățile celor doi actori. De exemplu, să presupunem că, din perspectiva în general admisă în societate, trei unități de beneficiu ale lui Adam au aceeași valoare ca două unități de beneficiu ale Evei. În acest caz, vom spune că indicele social al lui Adam este 3, iar indicele social al Evei este 2.

Cu aceste concepte, vom putea acum să definim soluțiile utilitaristă și egalitaristă. Vom începe cu cea utilitaristă.

Soluția utilitaristă. Potrivit acesteia, locul în care e bine să se întâlnească cei doi este acela în care suma beneficiilor (comparabile între ele) obținute de ambele persoane este cea mai mare. Desigur, alternativa selectată depinde de felul în care, apelând bunăoară la metoda indicilor sociali, reconstruim tabelul beneficiilor sau utilităților actorilor noștri. Iată două exemple.

Mai întâi, să presupunem că indicele social al lui Adam este 2, iar indicele social al Evei este 1. Atunci tabelul devine :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	3	8	9,5	11	14	17	20	22	23
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Suma cea mai mare se obține atunci când cei doi se întâlnesc la locul 3. Prin urmare, în acest caz, soluția utilitaristă este 3. Să luăm însă alți indici sociali. Presupunem că indicele social al lui Adam este 0,5, iar indicele

social al Evei este 1. Atunci tabelul e identic cu cel pe care l-am menționat mai devreme, când am discutat cazul empatiei :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	12	32	38	44	56	68	80	88	92
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Suma cea mai mare se obține atunci când cei doi se întâlnesc la locul 8 – care este, prin urmare, soluția utilitaristă.

Observație. Pentru utilitariști, statu-quo-ul nu contează : el nu mai este deloc folosit. Atunci când se gândesc la cele mai bune aranjamente sociale, utilitariștii nu iau ca punct de plecare situația existentă, ci au în minte doar *starea finală*. Argumentarea utilitaristă este una doar consecinționistă.

Soluția egalitaristă. Potrivit soluției egalitariste trebuie comparate câștigurile în plus față de statu-quo ale celor doi actori, în raport cu indicii sociali. Iar soluția este aceea în care beneficiile sunt cele mai apropiate (la modul ideal, egale). Vom construi din nou două exemple pentru a vedea cum funcționează această regulă. În primul caz, admitem că atât pentru Adam, cât și pentru Eva indicele social este 1. Atunci avem tabelul :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Ne amintim că în statu-quo Adam obține 4 unități, iar Eva obține 2. Atunci când întâlnirea este la locul 2 pentru Adam câștigul suplimentar e $6 - 4 = 2$, iar pentru Eva $36 - 2 = 34$; diferența dintre beneficiile obținute în plus față de beneficiile din statu-quo este $34 - 2 = 32$. Dar la locul 6 această diferență este $28 - 4 = 24$ pentru Adam și, de asemenea, $26 - 2 = 24$ pentru Eva. Se observă că pentru egalitariști e bine ca Adam și Eva să se întâlnească în locul 6.

În al doilea exemplu, presupunem că indicele social al lui Adam este 1, iar indicele social al Evei este 2. Tabelul devine :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	18	18	17	16	15	13	11	9	4	0

Ponderând, în statu-quo Adam obține 4 unități, iar Eva obține $2/2 = 1$. Pentru locul 2 avem: câștigul suplimentar al lui Adam este $6 - 4 = 2$, iar al Evei este $18 - 1 = 17$; diferența dintre beneficiile suplimentare este $17 - 2 = 15$. Dar dacă întâlnirea dintre Adam și Eva are loc în 4, atunci utilitatea suplimentară pentru Adam este $19 - 4 = 15$, în timp ce pentru Eva $16 - 1 = 15$; beneficiile suplimentare sunt egale, deci acum e bine ca ei să se întâlnească în locul 4.

Soluția lui Rawls. Presupunem mai întâi că am stabilit indicii sociali. Pentru simplitate, să admitem că și pentru Adam, și pentru Eva indicele social este 1. În acest fel, avem posibilitatea să comparăm beneficiile obținute de cele două persoane. În al doilea rând, admitem că, în statu-quo, fiecare are un beneficiu egal cu zero. Acesta e un mod de a spune că facem astfel încât statu-quo-ul să nu conteze (soluția lui Rawls seamănă, în acest loc, cu cea utilitaristă). Soluția propusă de Rawls este următoarea:

cei doi se întâlnesc în acel loc în care beneficiul obținut de cel care are cel mai mic beneficiu este maximizat.

Să ne uităm din nou la tabelul nostru:

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Observăm că dacă întâlnirea are loc într-unul dintre locurile 1-5, persoana cu cel mai mic beneficiu este Adam; dacă întâlnirea are loc într-unul dintre locurile 6-10, atunci persoana care are cel mai mic beneficiu este Eva. În 1-5, cel mai mare beneficiu al lui Adam este 22; în 6-10, cel mai mare beneficiu al Evei este 26. Prin urmare, soluția rawlsiană spune că e cel mai bine (este echitabil!) ca ei să se întâlnească în 6.

Observăm că această soluție este identică cu cea egalitaristă, atunci când indicii sociali sunt egali. Rawls este interpretat în acest sens de multe ori ca un gânditor egalitarist.

Dacă aceste analize privind modul în care într-o situație de cooperare actorii ajung la un contract apelând la o regulă anumită ne sunt mai clare, atunci putem să mergem spre analiza unor cazuri mai complexe : când de exemplu numărul actorilor este mai mare, când situația de cooperare este mai complexă etc. Vom discuta pe larg teoria contractualistă a lui Rawls nu în forma ei simplificată de aici, ci încercând să intrăm în câteva dintre complexitățile ei.

1.2.3. *Contractualismul lui John Rawls*

Cartea lui John Rawls *O teorie a dreptății* (1971) este cea mai influentă lucrare de filosofie politică din secolul XX. După cum spunea la un moment dat Robert Nozick, unul din criticii cei mai importanți ai lui Rawls, „*O teorie a dreptății* este o operă puternică, adâncă, subtilă, cuprinzătoare, sistematică de filosofie politică, care nu se aseamănă cu alta de după scrierile lui John Stuart Mill. ...Acum filosofii politici trebuie fie să lucreze în cadrele teoriei lui Rawls, fie să explice de ce nu fac astfel”. Chiar dacă ultima afirmație a lui Nozick nu mai este astăzi la fel de pertinentă ca acum mai bine de 30 de ani, ea încă spune mult despre importanța și influența ideilor lui John Rawls.

În continuare vom analiza pe larg două teme centrale ale filosofiei politice a lui Rawls. În această secțiune vom descrie problema limitelor puterii statului : ce nu trebuie să facă instituțiile statului într-o societate precum cele moderne, în care oamenii susțin o pluralitate de valori politice. Problema, așa cum e formulată, este una normativă : de exemplu, ne întrebăm dacă trebuie să fim toleranți – din punct de vedere moral, e corect să permitem ca persoanele să-și urmeze propriile planuri de viață, clădite pe valori, credințe specifice, chiar dacă noi considerăm că acțiunile lor au consecințe rele asupra lor, dar și asupra altora ? Sau – iată o temă care a

devenit astăzi, odată cu accentuarea fenomenului terorist, extrem de importantă – e corect moral să îi tolerăm în societate pe cei care nu sunt la rândul lor toleranți cu ceilalți? Cea de-a doua temă centrală a filosofiei lui Rawls este cea a dreptății. Aceasta va fi abordată în detaliu în capitolul următor.

Rawls urmărește să determine ce principii pot fi selectate pentru a stabili aranjamentele fundamentale dintr-o societate – deci principiile pe care să le satisfacă instituțiile de bază ale societății –, astfel încât, respectând valorile promovate de membrii societății, să putem justifica anumite distribuții ale bunurilor; în particular, să putem justifica drept acceptabile inegalitățile sociale.

Într-o astfel de întreprindere, ca și în alte cazuri în care alegem, avem de obicei la dispoziție mai multe alternative. Filosofii au avansat diferite colecții de astfel de principii după care o societate poate fi organizată corect. În *Republica*, Platon încercase același lucru: să determine care sunt principiile de organizare a unei cetăți drepte. Rawls are în vedere o clasă foarte redusă de alternative, care lui i se par astăzi competitori serioși. Dintre acestea, cea mai importantă este, după el, abordarea *utilitaristă*. Potrivit utilitarismului clasic (reprezentat, de exemplu, de autori precum Jeremy Bentham sau de John Stuart Mill), o societate este ordonată, organizată just – și deci dreaptă –, atunci când instituțiile sale majore sunt aranjate astfel încât să ducă la cea mai mare satisfacție (utilitate) pentru toți indivizii din cadrul ei. Ca ilustrare, am putea să ne gândim și la o variantă a utilitarismului clasic: la utilitarismul mediu; conform acestuia, ideea nu este de a maximiza utilitatea totală, ci utilitatea medie, pe cap de membru al societății¹. Acest tip de utilitarism este susținut de John C. Harsanyi – laureat al Premiului Nobel pentru economie –, care argumentează că persoanele raționale (aflate în spatele unui „văl de incertitudine”²) vor

-
1. Nu e greu de descoperit cum diferă acest utilitarism de cel clasic. De pildă, cel clasic poate susține că, întrucât populația a crescut, iar suma totală a utilităților e mai mare acum, tranziția este una dreaptă. Dar utilitaristul mediu, se va putea îndoii de această concluzie, argumentând că utilitatea medie a scăzut.
 2. Vălul de incertitudine al lui Harsanyi este analog vălului de ignoranță al lui John Rawls, pe care îl vom discuta mai târziu.

alege acel contract social care acceptă regulile ce conduc la maximizarea beneficiilor medii.

Rawls nu acceptă punctul de vedere al utilitarismului clasic. Dar să observăm cum își construiește el critica. Vom judeca în analogie cu modul în care am procedat atunci când, în secțiunea anterioară, am adus în discuție criticile la adresa soluției Nash. Atunci am arătat că pentru a o critica e nevoie mai întâi să o caracterizăm precis (și am găsit că ea decurge din faptul că acceptăm o sumă de proprietăți ale funcției de utilitate). Iar în momentul în care nu acceptăm soluția, noi trebuie să spunem care dintre acele proprietăți nu ni se par rezonabile (bunăoară, dacă respingem proprietatea independenței alternativelor irelevante, dar o acceptăm pe cea a monotonicității, atunci soluția pe care o preferăm nu mai e cea a lui Nash, ci aceea formulată de Kalai-Smorodinsky-Gauthier). În cazul nostru, e nevoie mai întâi de formularea cât mai riguroasă a trăsăturilor utilitarismului clasic, iar apoi trebuie precizat clar care dintre acestea nu sunt acceptate (și, de preferat, ar trebui precizat cu ce alte trăsături este Rawls de acord).

Utilitarismul clasic admite următoarele principii :

1. *bunăstarea (welfare)* : instituțiile sociale sunt alese prin raportare la efectele pe care le au asupra bunăstării membrilor societății, deci prin raportare la măsura în care ele satisfac preferințele acestora ;
2. *agregarea* : instituțiile sociale sunt alese prin raportare la mărimea beneficiilor individuale ;
3. *consecinționismul* : instituțiile sociale sunt alese doar prin raportare la rezultatele obținute. Rawls nu acceptă primele două principii, și în parte nici pe al treilea.

La fel ca în cazul utilitarismului, să definim și poziția lui Rawls. Ea are drept componentă principală acceptarea a două principii (ale dreptății). Acestea sunt următoarele :

1. Fiecare persoană are un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți egale de bază, compatibilă cu o schemă de libertăți similară pentru toți.

2. Inegalitățile sociale și economice trebuie să îndeplinească două condiții.

Ele trebuie :

- a) să conducă la cel mai mare beneficiu așteptat al celui mai slab avantajat și
- b) să fie atribuit funcțiilor și pozițiilor deschise tuturor în condiții de oportunitate echitabilă.

Conform primului principiu, fiecare persoană își poate construi și urma propriul plan de viață, chiar dacă majoritatea îl consideră greșit și poate ar vrea să îl vadă prohibit. Potrivit primei părți a celui de-al doilea principiu, avem un criteriu pentru a selecta diferite distribuții alternative ale beneficiilor : anume, alegem acea distribuție care contribuie la îmbunătățirea situației acelor membri ai societății care sunt cel mai slab avantajați. În sfârșit, a doua parte a celui de-al doilea principiu ne cere să eliminăm inegalitățile în competiția pentru funcții și poziții sociale care sunt cauzate de circumstanțele sociale.

După Rawls, cele două principii sunt ordonate : ele intră în joc pe rând, altfel spus, cel ordonat mai jos ne permite să alegem între două aranjamente instituționale numai dacă acestea sunt echivalente potrivit principiilor ordonate mai sus. De pildă, nu putem să ne gândim să alegem un anumit aranjament social pe motivul că el conduce la o situație mai bună pentru cei mai slab situați (de pildă, pentru muncitorii manuali), dacă acesta presupune o scădere a libertăților individuale : căci primul principiu este prioritar și nu se poate justifica o îngrădire a libertăților pe motivul că astfel crește bunăstarea materială. După cum spune Rawls, libertatea nu se poate îngrădi decât de dragul libertății.

Rawls argumentează că cele două principii ale sale nu sunt compatibile cu caracteristicile utilitarismului clasic. Să vedem de ce. Principiul bunăstării, potrivit căruia instituțiile sociale urmează să fie alese prin raportare la efectele pe care le au asupra bunăstării membrilor societății, nu este valabil : pentru Rawls, esențială este nu bunăstarea, ci modalitatea în care se distribuie în societate „bunurile primare”. Faptul că o persoană este considerată ca mai mult sau mai puțin avantajată – și, prin urmare, posibilitatea

de a defini ce înseamnă „cel mai slab avantajat” membru al societății, așa cum ne cere prima parte a celui de-al doilea principiu – este judecat în raport cu aceste bunuri. Ele sunt, după Rawls, libertățile de bază ; venitul și averea ; șansele de a ocupa funcții și poziții sociale și bazele sociale ale respectului de sine. Preferințele individuale nu sunt ultimele rațiuni în raport cu care judecăm o distribuție socială ; chiar dacă toți ar prefera-o, s-ar putea ca o comparație a ei cu altele, prin raportare la bunurile primare, să nu îi fie favorabilă.

Principiul agregării este de asemenea respins. Pentru utilitarist, contează doar suma totală a utilităților sau beneficiilor individuale ; dar nu contează felul în care această sumă este distribuită între membrii societății. Utilitarismul, argumentează în acest sens Rawls, „nu ia în serios deosebirea între persoanele individuale”. Prima parte a celui de-a doilea principiu al lui Rawls – așa-numitul principiu al diferenței – e relevant în acest loc : el ne cere să nu atașăm aceeași pondere tuturor membrilor societății ; cu alte cuvinte, nu agregarea utilităților este esențială. Dimpotrivă, cel mai slab avantajat membru al societății deține o poziție privilegiată : instituțiile sociale sunt selectate nu conform principiului agregării, ci în raport cu felul în care conduc la creșterea condiției sale.

Cel de-al treilea principiu utilitarist – cel consecinționist – este parțial respins și parțial acceptat de Rawls. Pe de o parte, el nu judecă acțiunile oamenilor numai în raport cu consecințele acestora – cu distribuțiile posibile (chiar ale bunurilor primare din societate). Într-adevăr, pentru Rawls sunt acceptabile numai anumite distribuții, anume cele permise de principiul diferenței. Pe de altă parte însă, Rawls este consecinționist în sensul că instituțiile de bază ale societății sunt judecate în funcție de consecințele lor.

Dar cum ajunge Rawls să adopte cele două principii și, în consecință, să ofere o raportare clară la punctul de vedere utilitarist ? Rawls pornește de la o idee intuitivă fundamentală : aceea că *societatea este un sistem echitabil de cooperare între persoane libere și egale între ele*. Ideea este construită apelându-se la o anumită accepțiune a conceptului de *persoană umană* și de societate. Apoi, Rawls face apel la două instrumente teoretice : conceptele de *poziție originală* și de *văl al ignoranței*. Cu acestea, el susține că poate

să demonstreze teza potrivit căreia cele două principii ale dreptății ale sale sunt preferate.

Dacă societatea este un sistem echitabil de cooperare între persoane libere și egale între ele, e natural să cerem să se precizeze conceptul de *persoană*, precum și cel de societate căreia i se aplică argumentul rawlsian. Să începem cu primul aspect. Rawls dezvoltă o psihologie normativă: o caracterizare a persoanelor din societate prin raportare la caracteristicile morale ale acestora. O persoană, susține Rawls, se caracterizează prin două puteri morale: 1) capacitatea de a avea un simț al dreptății – capacitatea de a înțelege, a aplica și a acționa din (și nu numai în conformitate cu) principiile dreptății politice, care specifică termenii echitabili ai cooperării sociale; 2) capacitatea de a avea o concepție despre bine – capacitatea de a avea, de a revizui și de a urma rațional o concepție despre bine¹, deci despre ceea ce este valoros în viață.

Prima dintre cele două puteri morale e legată de proprietatea persoanelor de a fi „rezonabile”. Ca persoane rezonabile, ele sunt gata să propună principii și standarde de cooperare echitabilă și să le respecte din proprie voință. Ceea ce nu înseamnă că o persoană, întrucât e rezonabilă, va avea ca temei al acțiunii sale ceva de tipul unui bun general; ea va fi în continuare o ființă care își urmărește propriile scopuri, dar se poate pune în locul oricărei alte persoane și poate compara alternativele – și alege între ele – din perspectiva aceleia. Ca ființe rezonabile, persoanele sunt egale între ele. Cea de-a doua putere morală e legată de proprietatea persoanelor de a fi „raționale”. O persoană rațională se apleacă asupra felului în care sunt adoptate și afirmate scopurile și interesele sale, asupra felului în care acestea sunt prioritizate. În același timp, o persoană este rațională în sensul obișnuit al ideii de raționalitate instrumentală: ea se aplică mecanismului de alegere între mijloace și e ghidată de principii familiare, de regulă exprimate prin susținerea că o persoană este rațională atunci când alege cel mai bun mijloc pentru a atinge un scop dat. Ca ființe raționale, persoanele sunt libere.

1. John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, pp. 18-19.

La modul foarte general, raționalitatea instrumentală solicită ca în alegerile lor oamenii să respecte anumite principii. John Rawls¹ le indică pe următoarele trei :

- *Principiul mijloacelor efective.* Date fiind un anumit obiectiv și mai multe alternative (deci mijloace de a atinge acel obiectiv), principiul cere să adoptăm acea alternativă care îndeplinește cel mai bine scopul. „Dat fiind un obiectiv, trebuie să îl atingem cu cea mai mică cheltuială de mijloace (oricare ar fi acestea) ; sau, date fiind mijloacele, trebuie să îndeplinim obiectivul cât mai mult”.
- *Principiul caracterului cuprinzător.* O alternativă (de exemplu, un plan de viață) e preferabilă alteia dacă aplicarea ei va conduce la atingerea tuturor scopurilor pe care le atinge aplicarea celeilalte și încă a altor scopuri ; cu alte cuvinte, e de preferat o alternativă care are consecințe dorite mai cuprinzătoare. Dacă avem de ales între a merge la Paris și la Roma, fără însă a putea să mergem în amândouă orașele, și știm că la Paris putem face tot ceea ce ne-am propus și la Roma, dar și alte lucruri pe care le dorim, atunci e rațional să preferăm să mergem la Paris.
- *Principiul probabilității mai mari.* Dacă scopurile pe care le putem atinge prin două alternative sunt în mare aceleași, dar e o șansă mai mare să atingem acele scopuri prin aplicarea uneia dintre cele două alternative, atunci e rațional să o alegem pe aceasta.

Potrivit lui Rawls, cele trei principii definesc ideea de raționalitate instrumentală, care, eventual, ar putea fi pur și simplu înlocuită prin invocarea acestora. Cu alte cuvinte, în cazul în care suntem întrebați ce înseamnă că o alegere este rațională, răspunsul nostru va putea consta în a verifica dacă ea este conformă cu cele trei principii.

Cel de-al doilea concept asumat în ideea fundamentală rawlsiană este cel de *societate*. Căror societăți li se aplică principiile dreptății ? Cel puțin celor *bine ordonate*, consideră Rawls². O societate bine ordonată este una

1. *Ibidem.*

2. Aceasta e poziția susținută de el cel puțin în lucrările mai târzii ; în *O teorie a dreptății*, lucrurile nu stau astfel : Rawls dorea atunci ca teoria sa să nu fie limitată.

în care moralitatea ei regulativă este publică : se cunoaște public că fiecare cetățean are aceeași concepție despre dreptate ; apoi, se știe public că instituțiile de bază ale societății sunt consistente cu acea concepție și, în sfârșit, acea concepție despre dreptate poate fi justificată în cultura publică a acelei societăți.

Instrumentul teoretic la care apelează Rawls pentru a construi o teorie a autorității legitime este cel de *poziție originară*. Repet, aceasta înseamnă că acest concept e utilizat pentru a defini ce este autoritatea legitimă, a stabili limitele puterii statului și a deriva principiile dreptății. Cum subliniază Rawls, poziția originară este o interpretare a ideii generale a contractualiștilor de situație inițială. Pentru contractualiști, ideea de situație inițială are rolul de a genera principiile cooperării juste între oameni, deci ale dreptății sociale. Așadar, la Rawls principiile dreptății vor fi înțelese ca rezultat al unui acord rațional la care ar ajunge persoanele aflate într-o situație inițială echitabilă de cooperare. Întrucât, situația inițială trebuie să fie echitabilă, Rawls își definește concepția ca teorie a *dreptății ca echitate*. Să observăm că acordul în discuție este unul ipotetic : este cel la care ar ajunge persoanele dintr-o societate bine ordonată dacă s-ar vedea situate în acea situație inițială. Rawls este așadar adept al unui contractualism ipotetic.

În cadrul poziției originare, părțile care urmează să aleagă sunt înțelese ca persoane raționale. Dar de aici nu recurge că în alegerea principiilor dreptății nu contează și faptul că persoanele sunt rezonabile. Rawls atrage atenția că poziția originară este un instrument de reprezentare : ea modelează felul în care părțile – ca reprezentanți ai cetățenilor liberi și egali ai unei societăți – vor alege termenii cooperării în cazul structurii de bază a societății. Dacă lucrurile stau așa, atunci proprietatea persoanelor de a fi rezonabile este reprezentată în poziția originară nu pur și simplu ca o caracteristică atribuită direct părților care decid asupra principiilor dreptății (așa cum se face cu proprietatea lor de a fi raționale), ci prin chiar felul în care este concepută această poziție : ea este una echitabilă – iar rezonabilitatea este indicată de faptul că persoanele respective urmează să delibereze asupra principiilor dreptății într-o situație definită astfel încât ele să se afle într-o poziție egală, de simetrie. (*Political Liberalism*, p. 104 ; *Collected Papers*, p. 319)

De asemenea, să notăm că ideea de situație inițială este în fond o elaborare a cunoscutei idei contractualiste de *stare naturală*.

Dacă, așa cum e limpede din luarea în considerare a ideii de echitate, conceptul rawlsian de *poziție originară* este unul normativ, în mod firesc, ne putem întreba dacă nu cumva astfel el diferă de contractualiștii clasici. Nu e așa : la Locke, de exemplu – în *Al doilea tratat despre guvernare* – conceptul de *stare naturală* este de asemenea unul construit în sens normativ. Pentru Locke, în starea naturală persoanele umane sunt libere, egale, independente (II, 4-6). Ele se comportă – în absența instituțiilor statului – conform cu legea naturală. Aceasta nu derivă din convențiile omenești ; ea este o lege a rațiunii, universală (se aplică tuturor persoanelor, în orice loc și în orice timp) și generală (fiindcă nu determină un singur tip de organizare socială). Legea naturală fundamentală spune, simplu, că „pe cât posibil, totul trebuie păstrat” (II, 183). (Din legea fundamentală pot fi derivate alte legi ; de exemplu, e cea după care pentru a supraviețui, fiecare persoană are acces la pământ și la fructele sale. Căci, dacă nu ar avea acces, persoana ar pieri – ceea ce contrazice legea fundamentală.) Or, e evident că legea fundamentală spune cum trebuie să se comporte persoanele – deci are un caracter normativ.

Rawls caracterizează poziția originară pe patru dimensiuni : 1) informația disponibilă părților care urmează să aleagă principiile dreptății (să decidă asupra lor) ; 2) caracteristicile părților care urmează să decidă ; 3) natura acordului obținut (cum se realizează, ce semnificație are) și : 4) meniul – altfel spus, alternativele dintre care părțile aflate în poziția originară urmează să aleagă (de exemplu, ele au între alternative utilitarismul clasic și cele două principii ale lui Rawls). Să discutăm pe rând, pe scurt, aceste dimensiuni.

Când doresc să aleagă modul în care să arate structura de bază a societății, persoanele aflate în poziția originară sunt restricționate în ceea ce privește cunoașterea pe care o posedă. Ele se află, spune Rawls, în spatele unui *văl de ignoranță*. Ele nu cunosc o sumă semnificativă de fapte despre ele însele, precum și despre societatea în care trăiesc : nu își cunosc locul în societate, poziția de clasă sau statutul social ; caracteristici individuale

precum inteligența, forța fizică, caracteristicile temperamentale sau de caracter ; distribuția talentelor și a bunurilor naturale ; concepția proprie asupra a ceea ce este bine, planul individual de viață ; circumstanțele particulare ale propriei societăți. Altfel spus, ele nu cunosc care este situația politică și economică sau nivelul de civilizație și de cultură pe care ea l-a putut atinge. Persoanele aflate în poziția originară nu cunosc căreia generații îi aparțin etc. Dar, pe de altă parte, Rawls acceptă că aceste părți cunosc o mulțime de alte lucruri : legile generale ale societății umane și ale comportamentului individual ; caracteristicile persoanelor etc.

Rațiunea impunerii vălului de ignoranță ca o condiție preliminară alegerii principiilor dreptății este dublă : pe de o parte, ea exprimă o cerință intuitivă a comportamentului nostru moral. Atunci când spunem că ceva este bine sau rău, că este drept sau nedrept, ideea e că noi nu trebuie să ne bazăm pe contingente arbitrare ; acestea nu au o semnificație morală. Când spunem că e greșit moral să ne comportăm într-un anumit fel față de o persoană, faptul că ea are o anumită poziție socială (că este ministru sau portar) nu ar trebui să conteze în nici un fel. În acest sens, când spunem că în poziția originară părțile se găsesc toate într-o poziție echitabilă de deliberare, de fapt spunem că poziția originară e constrânsă de criterii morale. El cere fiecărei părți aflate în poziția originară să uite cine este și să fie empatică cu toți ceilalți. Pe de altă parte, prin vălul de ignoranță se exclud împrejurările întâmplătoare, norocul individual și social. După cum scrie Rawls :

[P]oziția originară este astfel elaborată încât să elimine prejudecata și interesul propriu, iar acesta este unul dintre motivele pentru care oamenii nu sunt lăsați să cunoască anumite fapte despre ei înșiși – de pildă, sexul sau rasa lor. Dar mai există încă un motiv : vrem să facem abstracție de anumite aspecte sociale și naturale întâmplătoare. Poziția noastră socială și de clasă, sexul și rasa noastră nu ar trebui să influențeze deliberările făcute dintr-un punct de vedere moral, iar pe acest temei aceste fapte trebuie puse între paranteze. [...] Ideile care se află în spatele acestor două motive sunt distincte : în primul excludem îndeajuns de multă informație astfel încât să asigurăm imparțialitatea ; în cel de-al doilea, producem îndeajuns de multă informație încât să facem posibil un

acord rațional. Cel de-al doilea motiv elimină mai multă informație decât primul și produce un vâl de ignoranță mai dens. (*Collected Papers*, p. 268)

Să trecem acum la a doua dimensiune a poziției originare : caracteristicile părților care urmează să decidă. Ne amintim că ele sunt rezonabile și raționale. Faptul de a fi rezonabile, deci se a se putea pune în locul fiecărei alte persoane, este asigurat de vâlul de ignoranță : căci, neștiind circumstanțele particulare ale propriei vieți, fiecare parte aflată în poziția originară se comportă ca și cum ar fi în situația oricărei alte persoane. Să vedem acum ce decurge din faptul că părțile sunt raționale. Am văzut că un prim aspect e acela că ele își pot forma, dezvolta, revizui și promova propriul plan de viață. Dar sunt și alte consecințe ale acestei trăsături. Persoanele raționale sunt mutual dezinteresate : ele urmăresc maximizarea utilității proprii, dar nu sunt interesate de beneficiile sau utilitățile celorlalte persoane. Aceasta în dublu sens : nu sunt interesate nici ca utilitățile celorlalți să crească, nici să scadă – nu sunt invidioase. Apoi, ele își definesc utilitatea în raport cu mărimea bunurilor primare pe care le obțin ; doresc să obțină pentru ele mai mult, nu mai puțin din bunurile primare. Fiind maximizatoare ale utilității, persoanele raționale aleg conform cu ceea ce se numește principiul maxmin. Ideea generală este aceea că, după ce compară rezultatele posibile la care conduc diferitele alternative, o persoană rațională o va alege pe cea care admite cel mai puțin prost rezultat : cea alternativă al cărei cel mai prost rezultat este superior celor mai proaste rezultate la care conduc celelalte alternative. (Spunem că ea face apel la o strategie de alegere de tip maxmin.) Altfel spus, o persoană rațională este cea care alege cel mai mic rău posibil.

Rawls produce un argument puternic în favoarea ideii că persoanele raționale trebuie să aleagă potrivit principiului maxmin. El indică trei motive în acest sens. În *A Theory of Justice*, pp. 154-155, el spune că strategia maxmin poate fi adoptată în situații cu anumite caracteristici.

1. *Incertitudinea*. În unele cazuri nu este de dorit să se ia în considerare probabilitățile diferitelor alternative. De bună seamă, ne-ar putea părea natural să luăm în considerare așteptările privind câștigurile posibile ale

deciziei de a adopta o anumită alternativă – și să adoptăm alternativa cu cea mai mare probabilitate de realizare. Dar dacă e imposibil sau foarte nesigură cunoașterea probabilităților, atunci este nerezonabil să facem apel la calcule probabiliste, mai cu seamă atunci când alegerile privesc chestiuni importante care trebuie justificate și altora. Or, strategia maximin dă în astfel de situații o soluție simplă și clară: să ne uităm la lucrul cel mai rău care se poate întâmpla și să acționăm în funcție de acest lucru.

2. *Siguranța*. Unele persoane puse în fața unei alegeri se caracterizează prin faptul că le pasă foarte puțin de ceea ce ar putea câștiga dincolo de un anumit minim de care sunt sigure. Ele vor face apel la strategia maximin dacă vor considera că nu merită să își asume riscul să aibă un anumit avantaj pe viitor, în special când riscul ar putea să constea într-o pierdere mult mai importantă
3. *Riscul grav*. În unele situații, alternativele respinse au rezultate care ar fi fost dificil de acceptat: într-adevăr, ele ar fi putut produce rezultate mult mai proaste decât cele pe care le admite alternativa aleasă. Strategia maximin ne permite să evităm riscuri grave.

Dacă toate cele trei circumstanțe sunt îndeplinite, atunci avem cazul exemplar de aplicare a strategiei maximin. Ceea ce înseamnă, consideră Rawls, că nu putem susține că această strategie exprimă un adevăr autoevident ori o cerință logică a alegerii raționale. Mai degrabă comportamentul maximin este o metodă a cărei justificare e circumstanțială: legată de existența unor caracteristici ale situațiilor de alegere de tipul celor formulate aici. Or, în poziția originară aceste condiții sunt îndeplinite. Căci, de pildă, incertitudinea este modelată în poziția originară prin situarea părților în spatele unui vâl de ignoranță. Siguranța este de urmărit, fiindcă în poziția originară părțile nu urmează să decidă asupra unor probleme neimportante (ce e mai bine să bei la micul dejun – cafea sau ceai), ci asupra unora care vor privi întreaga lor viață – anume, asupra structurii de bază a societății în care vor trăi. În sfârșit, alegerea de tip maximin împiedică riscul grav.

Ajungem astfel la a treia dimensiune a poziției originare : natura acordului obținut. Am menționat deja că acesta este unul ipotetic : el privește ceea ce ar alege oamenii dacă ar fi puși, în poziția originară, să aleagă principiile dreptății în societate. În acest caz se ridică imediat următoarea întrebare : dacă e doar ipotetic, care e forța lui efectivă ? Cum nu am ajuns realmente la un astfel de acord, de ce am dori ca în viața reală să acceptăm conținutul lui ? Răspunsul lui Rawls este acela că, deși e doar ipotetic, contractul este totuși constrângător, deoarece felul în care descriem poziția originară exprimă ceea ce acceptăm de fapt – sau ceea ce un raționament filosofic ne va face să acceptăm că este rațional. (Observație : aici intervine un concept esențial al concepției lui Rawls – cel de *echilibru reflectiv*. Noi avem anumite concepții intuitive despre ce este dreptatea – și care, bine cumpănite, ne conduc la o anumită înțelegere a poziției originare. De asemenea, avem principiile dreptății. Ce se întâmplă dacă aceste convingeri bine cumpănite ale noastre cu privire la ceea ce este drept în societate și principiile dreptății se contrazic sau cel puțin nu se suprapun ? Atunci intervine o negociere între principii și convingerile noastre : modificăm ceva fie în principiile noastre, fie în convingerile noastre, pentru a ajunge la un echilibru lipsit de contradicție.)

În sfârșit, a patra dimensiune a poziției originare este cea a meniului. Care sunt alternativele între care vor alege părțile aflate în poziția originară ? Am văzut că în meniu erau cel puțin concepția utilitaristă și cele două principii rawlsiene. Argumentul fundamental al lui Rawls este că, în cadrul formal construit, comportându-se rațional, părțile vor alege cele două principii.

Aceasta este, foarte schematic vorbind, structura contractualismului rawlsian. Vom reveni asupra lui în capitolul dedicat valorii dreptății.

1.2.4. *Abordarea evoluționistă a contractului social*

Am văzut că atunci când oamenii fac o convenție, nu este nimic special în forma exactă a acesteia pe care ei au adoptat-o. Nu este nimic special în faptul că în Marea Britanie s-a convenit să se circule pe drumurile publice

pe partea stângă, la fel cum nu e nimic special că în România se circulă pe dreapta. Se putea adopta, în fiecare din aceste țări, oricare din convenții. Convenția este un echilibru în comportamentul persoanelor care interacționează. La fel, într-o familie, soții ajung la multe convenții ; dar întrebarea este cum au ajuns ei exact la acea convenție, deci la acel echilibru în comportament, când erau disponibile și alte echilibre. Cum ajung persoanele care sunt în situația de a colabora să identifice un anumit echilibru și să accepte că el reprezintă norma pe care trebuie să o urmeze ? Și, în al doilea rând, ce face ca un echilibru la care se ajunge să fie considerat „drept” ?

Acestea sunt întrebările pe care le ridică ceea ce se numește abordarea evoluționistă a contractului social. Anume, admitând că s-a ajuns la un acord social, care este justificarea acestuia ? Observăm că, spre deosebire de tipul rawlsian de abordare, care e cel al unui contractualism ipotetic, acum supoziția fundamentală este diferită : anume, ca și Socrate în *Criton*, se admite că un contract este justificat prin faptul că el este implicit acceptat. Și atunci e nevoie să se răspundă la întrebarea : în ce mod s-a realizat această acceptare ? În mod obișnuit, știm iarăși, filosofii au formulat fie un răspuns deontologic – există motive intrinseci contractului care îl fac să fie acceptat (de pildă, este transmis oamenilor de Dumnezeu sau conținutul său poate fi justificat prin apel la principiile fundamentale care călăuzesc rațiunea umană) –, fie, dimpotrivă, un răspuns consecinționist – contractul se justifică prin consecințele benefice asupra membrilor societății pe care le antrenează. John Rawls a încercat să producă o explicație mai precisă în acest sens. Potrivit lui, strategia consecinționistă (în particular, cea utilitaristă) nu e satisfăcătoare. De aceea, a încercat să facă apel la alte unelte, cum ar fi cele ale teoriei matematice a jocurilor (de unde a preluat conceptul de comportament maxmin). Dar nici această strategie nu înlătură dificultățile : căci nu poate explica de ce se aleg, dintre multiplele convenții posibile, exact unele anume ; în al doilea rând, uneori argumentul rațional este să se adopte echilibre proaste. (La acest tip de rezultat ne conduc situațiile de tipul celebrei „dileme a prizonierului”.)

Abordarea evoluționistă nu este satisfăcută de aceste explicații. Ea încearcă să găsească originea convențiilor pe care se întâmplă să le adoptăm

în procesul dinamic al evoluției interacțiunilor umane. În acest scop, abordarea evoluționistă folosește modele ale evoluției biologice și culturale. (Modelele evoluționiste biologice își au originea în celebra carte *Originea speciilor* a lui Charles Darwin. Abordările evoluționiste ale contractului social încearcă așadar să introducă în filosofia morală – și în cea politică – același tip de explicație ca și, de exemplu, în biologie. În acest sens, ele încearcă să naturalizeze explicațiile date acordurilor, normelor sociale – altfel spus, să le dea și acestora același tip de explicații pe care oamenii de știință le dau altor fenomene sociale – și să elimine explicațiile de tip tradițional, deontologice sau consecinționiste.) *Conformitatea cu anumite reguli sociale este explicată prin faptul că indivizii au anumite trăsături genetice și culturale care, ca rezultat al unui proces de selecție, au o frecvență ridicată în societate.*

Acest tip de abordare a contractului implică trei mecanisme : 1) un mecanism care să genereze o diversitate de astfel de trăsături ale comportamentelor persoanelor din societate ; 2) un mecanism care să permită replicarea și moștenirea acestor tipuri de comportamente și, în sfârșit, 3) un mecanism care să permită alegerea între aceste trăsături, anume care să conducă la propagarea unor trăsături de comportament în cadrul unei societăți și să inhibe replicarea altora (pe baza consecințelor sau „beneficiilor” pe care le aduc aceste comportamente).

Să luăm un exemplu în acest sens. (Exemplul e oferit de B. Skyrms, în primul capitol al cărții sale *Evolution of the social contract – Evoluția contractului social.*) Cu toții știm că într-o societate proporția nașterilor de băieți și de fete este aproximativ este 1/1, cu puțin mai mulți băieți. Cum se explică acest lucru ? Fiindcă evident nu e nici o corelație cauzală între faptul că o anumită femeie a rămas însărcinată și acela că oricare altă femeie a rămas însărcinată. Încercând să răspundă acestei întrebări – într-o notă publicată în 1710 –, J. Arbuthnot considera că balanța dintre cele două numere (de băieți și fete născute) era un semn al providenței divine : doar astfel Dumnezeu asigură că speciile nu vor pieri, iar fiecare bărbat va avea o femeie, de vârstă aproximativ egală. Pe de altă parte, iarăși din motive proprii lui Dumnezeu, se putea identifica un exces de decese ale bărbaților.

Dar Dumnezeu preferă ca familia omenească să fie una monogamă; de aceea, argumenta mai departe Arbuthnot, în planul divin trebuie să își facă loc un număr mai mare de nașteri de băieți decât de fete.

Sigur, astfel de explicații teologice pot fi astăzi cu greu acceptate. (În plus, se știe astăzi că faptele îl contrazic pe Arbuthnot: în general, în clasa mamiferelor proporția este de 1/2; nu monogamia este regula.) Dar există alte explicații mai bune? Cele evoluționiste par să ofere răspunsuri mai atrăgătoare. Să presupunem că în cadrul populației ar exista un exces de femei. Atunci un bărbat va avea în medie mai mulți copii decât o femeie și mai multe dintre genele sale se vor regăsi în populație în generația următoare. Dar atunci un bărbat care are tendința de a produce mai mulți copii de sex masculin va avea în medie un număr mai mare de copii decât media populației – și desigur că o asemenea tendință se va răspândi în populație în generațiile următoare. (Iar ceva analog s-ar întâmpla dacă în cadrul populației ar exista un exces de bărbați.) Prin urmare, feedbackul evoluționist va face ca în generațiile următoare raportul dintre femei și bărbați să se stabilizeze la o proporție de 1/1¹.

Să vedem în continuare cum se poate explica în sens evoluționist alegerea unui anumit acord social. Să presupunem că tu și cu mine avem de împărțit o prăjitură. Dacă ajungem la un acord cu privire la felul în care să o împărțim, se aplică acest acord. (Dacă, de exemplu, cer 50% și tu 50% sau eu 60% și tu 40%, sau când mai rămâne ceva neîmpărțit, de pildă eu cer 40% și tu tot 40%.) Dar dacă nu ajungem la un acord (de pildă, când totalul cererilor noastre depășește 100%: bunăoară, eu cer 50% și tu ceri 60%), atunci niciunul nu primește nimic. Ce se întâmplă? Intuitiv, spunem că dacă tu și cu mine suntem egal situați, atunci ar fi drept să împărțim prăjitura în mod egal. De ce? Un răspuns ar fi acela că amândoi suntem persoane egale. Dar răspunsul e analog celui teologic descris mai devreme și nu pare să fie atrăgător.

1. De ce totuși în societate există puțin mai multe femei decât bărbați? Rog cititorul să încerce să dea un răspuns în paradigma evoluționistă.

De aceea, vom căuta un alt tip de răspuns. Presupunem că o societate e alcătuită din persoane care urmează întotdeauna același tipar de comportament (aceeași strategie¹). Aceste persoane se întâlnesc în mod repetat (și, să admitem, întâmplător). De fiecare dată au un singur obiectiv – anume să decidă cum împart câte o prăjitură. Să admitem că toți membrii societății pretind în orice întâlnire 60% din prăjitură. Atunci, de fiecare dată, nimeni nu obține nimic. Dar să admitem că în societate apare un mutant care cere 40% ; atunci acea persoană obține în fiecare întâlnire 40% din prăjitură – și deci va avea câștiguri mai mari decât media populației. Mutația se va răspândi și în generațiile următoare ea va ajunge predominantă. Admitem în continuare că populația e alcătuită numai din persoane care cer câte 40% din prăjitură. Acum orice mutant care cere 45% va obține mai mult decât media populației – și va ajunge să predomină în societate.

Concluzia este că există doar două echilibre : cel în care fiecare cere 100% din prăjitură – dar în care nimeni nu câștigă nimic – și cel în care fiecare cere 50% din prăjitură. Primul echilibru nu este stabil : căci se vede ușor că fiecare mutant care cere mai puțin de 50% va câștiga mai mult decât media (când se va întâlni cu alt mutant câștigă ceva !). Dar al doilea echilibru este stabil : orice mutant va obține în acea societate mai puțin decât media și prin urmare „genele” sale comportamentale nu vor avea tendința să se răspândească. Când cineva cere într-o întâlnire jumătate din prăjitură, o obține ; dar dacă cere mai mult, nu va obține nimic ; iar dacă cere mai puțin, va obține mai puțin decât media. Prin urmare, faptul că oamenii ajung să împartă prăjitura în mod egal, deci „drept”, nu este rezultatul unor supoziții filosofice – nici măcar al presupunerii de tip rawlsian că ei se așază în spatele unui vâl de ignoranță și judecă de acolo în mod imparțial. Împărțirea jumătate/jumătate a prăjiturii este dreaptă fiindcă ea este un echilibru la care ne conduce evoluția interacțiunilor între oameni. Ea este echitabilă doar în sensul în care e un echilibru stabil, la care oamenii ajung în contextul unei evoluții culturale.

1. Dacă ne amintim aici experimentele (turnirurile) lui Axelrod, înțelegerea argumentului care urmează va fi mult mai clară (R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984.).

Skyrms argumentează că problema e totuși mai complicată, deoarece nu este necesar ca echilibrul să se realizeze prin faptul că toți membrii societății se comportă în conformitate cu aceeași strategie. De exemplu, să presupunem că jumătate din populație solicită $1/3$ din prăjitură, iar jumătatea cealaltă solicită $2/3$ din prăjitură. Primele sunt persoane nepretențioase, celelalte sunt lacome. Orice lacom are o șansă egală să întâlnească un lacom sau un nepretențios. Dacă întâlnește un lacom, nu obține nimic, dacă întâlnește un nepretențios, atunci primește $2/3$ din prăjitură. Deci în medie va obține $1/3$ din prăjitură. La rândul său, orice persoană nepretențioasă are o șansă egală să întâlnească un lacom sau un nepretențios. Dacă întâlnește un lacom, obține $1/3$ din prăjitură, dacă întâlnește un nepretențios, atunci primește $1/3$ din prăjitură. Deci în medie va obține $1/3$ din prăjitură. Această situație este de asemenea un echilibru stabil. Căci dacă apare un superlacom, el nu va obține nimic dacă întâlnește un lacom, și la fel dacă întâlnește o persoană nepretențioasă. Deci nu se manifestă tendința de copiere și răspândire a superlacomului în societate. (La fel se întâmplă și cu un și-mai-nepretențios.) Când cineva cere mai mult decât un nepretențios, dar mai puțin decât un lacom – de exemplu, cere 50% –, atunci nu va obține nimic dacă se întâlnește cu un lacom și va obține 50% dacă se întâlnește cu un nepretențios. Dar atunci câștigul său mediu va fi 25%, deci mai puțin decât al unui nepretențios – și deci comportamentul său („gena” sa) nu va avea tendința să se răspândească în societate.

Dar atunci ar însemna că ceea ce este drept poate fi și o astfel de împărțire a prăjiturii. Observăm, însă, argumentează Skyrms, că o asemenea situație nu se întâlnește în societățile omenești. De ce? Fiindcă în general în acestea una dintre presupuzițiile făcute în raționamentul de mai sus nu este valabilă, și anume că fiecare persoană se întâlnește aleatoriu cu oricare alta. Însă în societățile omenești nu se întâmplă aceasta: oamenii au o mare probabilitate să se întâlnească mai des cu anumiți membri ai societății; de exemplu, e o mare probabilitate ca ei să se întâlnească mai mult cu cei asemănători lor. Să vedem ce se întâmplă dacă acceptăm această presupuziție. Într-o societate în care jumătate dintre oameni sunt nepretențioși, o treime sunt lacomi, iar o șesime sunt echitabili (adică cer 50% din prăjitură), dacă

întâlnirile sunt întâmplătoare, am văzut că tendința este ca persoanele echitabile să dispară în timp. Însă dacă crește probabilitatea ca întâlnirile să aibă loc între cei de același tip, atunci, arată Skyrms, tendința va fi ca persoanele echitabile să devină tot mai numeroase, iar nepretențioșii și lacomii să fie din ce în ce mai puțini în societate.

Se ajunge astfel la un echilibru stabil. El este în același timp unul pe care îl numim *echitabil*. Și, în plus, acest echilibru este eficient. Căci am văzut că, dacă în societate jumătate dintre oameni sunt nepretențioși, iar jumătate lacomi, rezultatul va fi că, în medie, fiecare va obține o treime din prăjitură. Dar într-o societate numai cu persoane echitabile, fiecare va obține în medie mai mult, și anume o jumătate de prăjitură. Echilibrul echitabil e deci și eficient pentru societate.

Teoria evoluționistă a contractului social a fost dezvoltată de Kenneth Binmore (lucrările sale *Teoria jocurilor și contractul social* – două volume – și *Dreptate naturală* au apărut după 1990). Asemenea lui Skyrms, el se concentrează asupra rolului proceselor evoluționiste în apariția normelor sociale, dar și în menținerea și schimbarea acestora. La modul general, o normă socială este o regularitate în comportamentul membrilor societății, care are de asemenea următoarele proprietăți: 1) este cunoaștere comună între membrii societății și 2) membrii societății se așteaptă, în fapt, dar și normativ, ca ea să fie urmată de toți membrii societății. (A doua proprietate implică faptul că norma socială privește nu numai ceea ce se întâmplă, ci și ceea ce ar trebui să se întâmple în societate.) Contractul social al unei societăți este setul de norme care ghidează comportamentul membrilor acesteia. De aceea, e un echilibru al unui joc foarte complex, care include toate interacțiunile din societate – și nu doar interacțiuni simple precum cele discutate în exemplul lui Skyrms – pe care Binmore îl numește *jocul vieții*. Orice joc al vieții are mai multe echilibre. Contractul social este acel acord dintre membrii societății pentru a se coordona într-un anumit echilibru. După Binmore, acceptarea contractului este una implicită, nu ipotetică, și, de asemenea, se face spontan, nu prin intervenția unui arbitru exterior (precum statul hobbesian). Cum reușesc oamenii să facă acest lucru? Binmore nu este atras de răspunsul de tip kantian (și, se asemenea,

rawlsian) : acela că putem descoperi principiile contractului social meditănd asupra capacităților umane. Mecanismul, crede el, este altul. Oamenii au capacitatea de a empatiza, de a se pune unul în locul celuilalt. În acest fel, ei reușesc să întrevadă ce strategii vor alege ceilalți și, eventual, la ce echilibru se va ajunge. După Binmore, empatia este „răspunsul naturii” la problema universală umană a selectării unui anumit echilibru. Prin intermediul empatiei, alegerea va fi nu a unui contract social oarecare, ci a unuia drept. În acest loc, Binmore accentuează că ideea de poziție originară a lui Rawls exprimă o caracteristică esențială a alegerii unei norme sociale. Și anume, ea reprezintă într-o formă stilizată ideea generală morală exprimată prin cunoscuta *regulă de aur* : „ce ție nu-ți place, altuia nu-i face”. Căci prin caracteristica de bază a poziției originare – vâlul de ignoranță – se face apel la preferințele empaticе : necunoscându-și poziția în societate, părțile se pot pune în locul oricărei alte persoane.

În culturile umane au evoluat anumite mecanisme care, în situații de cooperare, permit oamenilor să selecteze anumite echilibre, sunt acceptate în cadrul societăților ca fiind echitabile. Aceste mecanisme evoluționiste seamănă, am văzut, cu instrumentul rawlsian al poziției originare. (Exemplul clasic e cel al împărțirii unei prăjituri : noi acceptăm că este echitabil ca persoana care împarte prăjitura să fie cea care alege ultima.)

1.2.5. *Contractualism și individualism*

Strategia de argumentare contractualistă reprezintă probabil unul dintre cele mai importante contexte în care se manifestă o opțiune filosofică fundamentală : aceea dintre a admite că individul este „piatra de temelie” a vieții sociale sau, dimpotrivă, a respinge ca neacceptabilă o astfel de asumptie. Nu este greu să observăm că teoreticienii contractualiști sunt adepți ai recunoașterii unui rol întemeietor al persoanei individuale pentru viața socială.

Formulările din aliniatul anterior sunt în mod intenționat vagi. Fiindcă precizarea ideii că individul este „piatra de temelie” a vieții sociale se poate face în mai multe moduri și presupune unele concepte și distincții pe

care încă nu le-am introdus. Planul expunerii din această secțiune este următorul: mai întâi, voi indica mai multe contexte importante în care chestiunea rolului fundamental al persoanei individuale se situează în prim-plan; apoi, voi compara două tipuri de abordări ale societății – cea individualistă și cea colectivist-holistă – și voi introduce trei moduri de a înțelege individualismul – ontologic, teoretic și metodologic (căroră le corespund trei moduri de a înțelege colectivismul); la final voi menționa câteva critici relevante ale individualismului metodologic.

Actorii individuali și științele sociale. Teza contractualistă potrivit căreia relațiile și structurile sociale depind de acordurile sau înțelegerile dintre persoane individuale este numai unul dintre contextele în care necesitatea de a identifica rolul indivizilor s-a dovedit relevant pentru înțelegerea naturii cercetării fenomenelor sociale, a obiectivelor acesteia, precum și a consecințelor ideologice ale opțiunilor noastre conceptual-metodologice.

O primă chestiune a fost cea a înțelegerii interpretative a științelor sociale: spre deosebire de științele naturii, în care obiectivul cercetării este explicația fenomenelor, în științele sociale s-a susținut că a cunoaște înseamnă „a înțelege” acțiunea umană, motivele subiective pentru care oamenii se comportă într-un anumit fel. Joseph Schumpeter formulează limpede acest contrast:

De la început e folositor să accentuăm caracterul individualist al metodelor teoriei [economice] pure. Aproape fiecare autor modern începe cu dorințele și satisfacerea lor și – mai mult sau mai puțin exclusiv – ia utilitatea ca bază a analizei sale. Fără să exprim vreo opinie despre acest *modus operandi*, vreau totuși să accentuez că el, în măsura în care e folosit, conduce obligatoriu la considerarea indivizilor ca unități sau agenți independenți. Căci numai indivizii pot simți dorințe. Sub anumite supoziții cu privire la acele dorințe și la efectele satisfacerii asupra intensității lor obținem curbe de utilitate, care, de aceea, au un sens clar numai în cazul indivizilor. Aceste curbe de utilitate, pe de o parte, și cantitățile de bunuri procurabile corespunzătoare lor, pe de altă parte, determină utilitățile marginale pentru fiecare bun și pentru fiecare individ. Aceste utilități marginale sunt baza și principalele instrumente pentru cercetarea

teoretică ; dar până acum, ele nu par să se poată pune în legătură decât cu indivizii. [...]

[E] clar că același raționament nu se poate aplica în mod direct societății ca întreg. Ca atare, societatea nu are creier sau nervi în sens fizic, nu poate simți dorințe și, de aceea, nu are curbe de utilitate ca acelea ale indivizilor. Mai mult, stocul de mărfuri existente într-o țară e la dispoziția indivizilor, și nu a societății ; iar indivizii nu se întâlnesc pentru a descoperi care sunt dorințele comunității¹.

În al doilea rând, problema rolului persoanei individuale a apărut în discuțiile cu privire la metodologia științelor sociale în contextul a ceea ce Karl Popper numea „istoricism” : anume accentul în cadrul acestora pe caracterul lor istoric și pe obiectivul de a face predicții istorice. După Popper, această metodologie istoricistă este responsabilă de înapoierea științelor sociale. De pildă, ea conduce la confuzia dintre o predicție științifică, punctuală, a fenomenelor (așa cum e cunoscută aceasta în științele naturii, în fizică sau în astronomie) și profeția istorică de mare anvergură, care vrea să anticipeze principalele tendințe ale dezvoltării viitoare a societății :

[D]e ce să-l atacăm pe Marx ? În ciuda meritelor sale, Marx a fost, după credința mea, un fals profet. El a fost un profet al cursului istoriei, iar profețiile sale nu s-au adevărit. Dar acuzația mea principală nu e aceasta. Mult mai important este că a indus în eroare o mulțime de oameni inteligenți, făcându-i să creadă că profeția istorică este modul științific de abordare a problemelor sociale. Marx e răspunzător pentru influența devastatoare a metodei istoriciste de gândire².

În al treilea rând, centrarea asupra actorilor individuali ne ponderează tendința de a crede că prin cunoaștere putem controla și planifica societatea.

-
1. J. Schumpeter, „On the Concept of Social Value”, *The Quarterly Journal of Economics*, 23, 2, 1909, pp. 214-215.
 2. K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei, II : Epoca marilor profeții : Hegel și Marx*, Humanitas, București, 1993, pp. 93-94.

Hayek este un autor care, în anii '40, a formulat argumente puternice în acest sens. Într-o epocă în care rațiunea era proslăvită pentru realizările ei, Hayek atrage atenția că aceasta poate fi supraestimată. Căci „sarcina rațiunii umane să își înțeleagă în mod rațional propriile limite nu este dintre cele mai puțin importante”¹. Trăim într-o epocă în care mulți, în dorința de a se elibera de credințele religioase, de tradiții și de superstiții, au ajuns să considere că nu trebuie să ne plecăm în fața nici unei forțe, că nu trebuie să ne supunem nici unor principii pe care nu le putem înțelege. Acest punct de vedere raționalist, argumentază Hayek, nu poate fi însă susținut dacă ne concentrăm asupra actorilor individuali. Minteă umană este limitată, nu putem cunoaște dincolo de condiționările și determinările prezentului și contextului în care trăim. De aceea, atitudinea rezonabilă pe care o putem avea este una modestă : aceea de a vedea în dezvoltarea civilizației rezultatul eforturilor combinate ale indivizilor ; iar înțelegerea la care putem spera e de a crea condiții favorabile pentru ca indivizii din societate să contribuie în continuare la creșterea civilizației. Dar Hayek subliniază că nu suntem deloc îndreptățiți să adoptăm o atitudine raționalistă trufașă : să nu înțelegem limitele puterilor rațiunii noastre, să disprețuim toate instituțiile care nu au fost construite în mod conștient și să considerăm că un actor colectiv, posesor al unei superminți, e capabil să direcționeze conștient forțele societății, să planificăm întreaga societate. (În celebra sa carte, *Drumul către servitute*, Hayek pornește tocmai de la aceste argumente pentru a critica planificarea socialistă.)

Tipuri de individualism. Argumentele de tip contractualist exprimă în mod direct și explicit ideea că persoana individuală este „fundamentul” analizei, iar societatea, relațiile sociale, instituțiile sociale sunt „derivate”. O abordare care acceptă astfel de argumente este numită *individualistă* ; o abordare (desigur, non-contractualistă) care, dimpotrivă, susține că fundamentale sunt faptele sociale, structurile sociale supraindividuale este numită *colectivistă* sau *holistă*.

1. Fr. Hayek, „Scientism and the Study of Society. Part II”, *Economica*, 11, 41, 1944, p. 33.

Afirmația lui J. Bentham „comunitatea este un corp fictiv, compus din persoane individuale” a exprimat sintetic acum mai bine de două secole punctul de vedere individualist liberal. Dar, în decursul secolului al XIX-lea, numeroși gânditori politici – în principal socialiști și conservatori – au pus sub semnul întrebării această viziune individualistă asupra societății. Urmându-l pe J.-J. Rousseau, ei au insistat că membrii unei societăți împărtășesc o cultură, o viață și o voință comune. Societatea nu e doar o sumă sau o agregare de indivizi, ci un sistem de viață organizată. Colectiviștii au denunțat individualismul ca „liberal” sau „burghez”.

Abordările individualiste pornesc de la afirmații ușor de acceptat, banale chiar : orice societate este alcătuită din oameni ; fiecare dintre aceștia acționează mai mult sau mai puțin conform cu dorințele lor, cu modul în care ei înțeleg situația în care se găsesc ; fiecare om acționează în contexte instituționale, alcătuite din reguli, tradiții, obiceiuri, ideologii etc. Ele sunt de trei mari tipuri¹ :

- *Individualismul ontologic*. Conform acestuia, constituenții de bază ai lumii sociale sunt indivizii : structurile sociale nu există în afara indivizilor, care sunt singurii „reali” ; nu există acțiuni ale structurilor sociale în afara acțiunilor persoanelor individuale. Individualismul ontologic este creditat uneori și cu teza că fenomenele sociale sunt construcții ale minții, abstracte, fictive – care „nu există în realitate”.
- *Individualismul teoretic (epistemologic)*. Pe scurt, acesta constă în teza că toate teoriile sociale pot fi reduse la teorii despre indivizii din societate. Conceptele care se referă la fenomene sociale sunt definibile în termeni de concepte care se referă doar la indivizi și la acțiunile lor ; legile formulate despre societate sau despre alte entități colective pot, de asemenea, să fie înlocuite, fără a pierde din înțelesul lor, cu legi care vorbesc numai despre indivizi și despre acțiunile lor. John Stuart Mill este exemplar în acest sens. După el, legile fenomenelor ce se petrec în

1. Clasificarea următoare se bazează pe Kincaid, *Individualism and the Unity of Science*, Rowman & Littlefield, 1997, pp. 13-14.

societate nu sunt și nu pot fi decât legile acțiunilor și pasiunilor ființelor omenești.

- *Individualismul metodologic*. Potrivit acestuia, toate fenomenele sociale – structura și schimbarea lor – sunt în principiu explicabile în modalități care fac apel numai la indivizi : la proprietățile, scopurile, credințele și acțiunile lor. Individualismul metodologic este așadar o regulă privind acceptabilitatea teoriilor și a explicațiilor pe care le putem construi cu ajutorul lor : o explicație teoretică a fenomenelor sociale este satisfăcătoare numai dacă este formulată exclusiv în termeni care se referă la fapte despre indivizi.

Trei tipuri de colectivism (holism). Colectivismul (sau holismul) este tipul de abordare pe care individualiștii îl resping. La fel ca în cazul individualismului, putem defini trei tipuri de colectivism sau holism.

1. Colectivismul ontologic consideră că sistemele sociale reprezintă „întreguri” care sunt „anterioare” indivizilor care le compun : ele au o existență de sine stătătoare, iar indivizii umani sunt prin natura lor indivizi sociali. „Cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părților”, formula Aristotel acest punct de vedere ; „deși fiecare ins separat nu este autarhic, totuși el este asemenea părților față de întreg ; iar cel incapabil să existe într-o comunitate sau care nu are nevoie să o facă din cauza autarhiei sale nu este o parte a cetății, ci este o fiară sau un zeu” (Aristotel, *Politica*, 1253a). Colectivismul ontologic este cunoscut și sub alte înfățișări : el apare sub forma ideii lui Rousseau de voință generală, atunci când se vorbește despre existența interesului național ori a celui public sau despre fapte sociale (Durkheim).

2. Colectivismul teoretic admite că sistemele sociale sunt „întreguri” cel puțin în sensul că o parte a comportamentului acestora este guvernată de macrolegi, adică de legi care nu exprimă regularități sau tendințe care rezultă din acțiunilor indivizilor. Colectivismul teoretic admite că astfel de legi sunt sui-generis și că există actori supraindividuali sau în orice caz neindividuali ; numai dacă le înțelegem comportamentul putem înțelege

fenomenele sociale, schimbarea socială. Următorul pasaj din celebra lucrare a lui Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, este cât se poate de edificator ca abordare teoretică holistă sau colectivistă, și poate fi pus direct față în față cu argumentele individualiștilor :

Însă, societatea nefiind compusă decât din indivizi, simțul comun consideră că viața socială nu poate avea alt substrat decât conștiința individuală ; altminteri, ea pare suspendată în aer.

Cu toate acestea, ceea ce este calificat cu atâta ușurință drept inadmisibil atunci când vorbim de fapte sociale este în mod curent admis despre alte regnuri ale naturii. Întotdeauna când anumite elemente se combină, dau naștere, datorită combinării lor, la fenomene noi. Trebuie să admitem că aceste fenomene sunt situate nu în elemente, ci în întregul alcătuit prin unirea lor. [...]

Să aplicăm acest principiu sociologiei. Dacă suntem de acord că sinteza sui-generis care constituie orice societate degajă fenomene noi, diferite de ceea ce se întâmplă în conștiințele solitare, trebuie de asemenea să admitem că aceste fapte specifice rezidă în societatea însăși care le-a produs, și nu în părțile sale, adică în membrii săi. În acest sens, ele sunt exterioare conștiințelor individuale, considerate ca atare, așa cum caracteristicile distinctive ale vieții sunt exterioare substanțelor minerale care compun ființa vie. Aceste caracteristici nu se pot resorbi în elementele constitutive fără a cădea pradă contradicțiilor, deoarece prin definiție ele presupun altceva decât ceea ce cuprind aceste elemente. Astfel se justifică, dintr-o nouă rațiune, separarea pe care am stabilit-o mai înainte între psihologia propriu-zisă, adică știința individului mental, și sociologie. Faptele sociale nu diferă doar calitativ de cele psihice ; *ele au un alt substrat*, ele nu evoluează în același mediu, ele nu depind de aceleași condiții. Aceasta nu înseamnă că nu ar fi și ele psihice într-o anumită măsură, deoarece ambele constau în maniere de a gândi sau a acționa. Dar stările de conștiință colectivă sunt de altă natură decât stările de conștiință individuală ; sunt reprezentări de un alt tip. Mentalitatea grupurilor nu este aceeași cu a persoanelor ; ea are legi proprii¹.

3. Colectivismul metodologic susține că, în ordine explicativă, există entități supraindividuale care sunt anterioare indivizilor. Colectiviștii încearcă

1. Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Polirom, Iași, 2002, pp. 22-23.

să construiască teorii în care sunt admise legi ce se aplică acestor entități mai largi, iar acțiunile individuale sunt derivate din acestea. Una dintre cele mai cunoscute forme de explicație de tip colectivist este cea funcțională : potrivit funcționaliștilor, a explica un fenomen înseamnă a-i indica funcția din cadrul unui sistem mai larg din care acesta face parte ; funcția unui fenomen este contribuția pe care o are acesta la sistemul mai larg. De pildă, spunem : dansul ploii (la populația Hopi) menține coeziunea socială sau protestantismul s-a întărit în zorii Europei moderne fiindcă a promovat dezvoltarea capitalismului. În fiecare din aceste enunțuri afirmăm că ceva are o funcție : dansul ploii sau dezvoltarea protestantismului au consecințe favorabile pentru alte fenomene specifice – pentru păstrarea coeziunii sociale în comunitate, respectiv pentru dezvoltarea capitalismului.

Critica individualismului. În încheiere, voi formula pe scurt câteva dintre criticile la adresa individualismului metodologic. O primă critică este aceea că individualismul metodologic reprezintă o perspectivă improprie cercetării social-politice. Ideea că orice fenomene sociale pot fi explicate până la urmă prin apelul la indivizi și la acțiunile lor este prea simplificatoare : pe scurt, supozițiile individualismului metodologic nu sunt acceptabile ; fiind prea simplificatoare ele sunt, mai precis, false. Însă orice critică de acest gen este greșită din punct de vedere epistemologic. Fiindcă ea se adresează ipotezelor simplificatoare care stau la baza construirii unor modele teoretice, iar nu modelelor ca atare. Or, dacă vrem să discutăm capacitatea unei ipoteze de a da seamă de „faptele reale”, ceea ce trebuie să facem este să abordăm modelele care sunt construite cu ajutorul ei : nu ipoteza *per se*, ci modelele pot fi confruntate cu realitatea. În al doilea rând, critica este greșită fiindcă de fapt nu are un obiect definit. Căci orice ipoteză teoretică este simplificatoare, deci nu e posibil să o respingi exact pe acest motiv fără ca astfel să faci implauzibilă acceptarea oricărei alteia.

A doua critică adusă individualismului metodologic este că acesta presupune că orice fenomen ori proces social este rezultatul acțiunii raționale și conștiente a indivizilor umani. Or, spune critica, această idee este implauzibilă. Sunt atât de multe fenomene sociale și chiar economice care nu pot fi

descrise ca rezultate ale acțiunilor conștiente, maximizatoare, ale oamenilor. Critica are două părți. Prima se adresează mai degrabă ideii de actor rațional. Dar nu este necesar ca individualismul metodologic să presupună că indivizii sunt raționali ; de aceea, criticile la adresa actorului rațional nu vizează neapărat și individualismul metodologic. A doua parte a criticii susține că în măsura în care individualismul metodologic presupune că fenomenele sociale sunt rezultate ale acțiunii conștiente ale oamenilor, el nu e plauzibil. Problema este că individualismul metodologic nu se bazează pe această idee. Dimpotrivă, o preocupare constantă a individualiștilor a fost aceea de a explica drept neintenționate fenomene pe care mulți erau tentați să le considere ca scopuri propuse conștient de actorii individuali. După cum se știe, în teoria economică, explicațiile individualiste de tipul mâinii invizibile arată că omul promovează constant scopuri care nu sunt parte a intențiilor sale și, prin urmare, rezultatele sociale sunt în cea mai mare parte consecințe neintenționate ale acțiunii individuale. Pe de altă parte, după cum am văzut, contractualiștii tind să susțină forme mai sofisticate de contract social ; contractualismul ipotetic nu se bazează pe ideea că aranjamentele sociale sunt rezultate ale unor decizii conștiente ale oamenilor.

A treia critică a individualismului metodologic este că acesta e o formă de reduționism : întrucât explică socialul prin acțiunile individuale, el reduce, „coboară” faptele sociale la chestiuni de psihologie (Durkheim), consideră că societatea nu este ceva de sine stătător, ci doar suma, agregarea indivizilor. Pentru mulți critici, chiar cuvântul „reduționism” are o conotație degradantă, peiorativă. Formulând obiecția că este un reduționism, criticii individualismului nu atacă numai înțelegerea acestuia ca individualism metodologic. Reduționismul, par ei să considere, subminează de asemenea individualismul teoretic și pe cel ontologic. În sens teoretic, individualismul este reduționist fiindcă pretinde că orice teorii care fac apel la concepte despre entități supra- sau neindividuale pot fi reduse la teorii individualiste. În sens ontologic, individualismul este reduționist fiindcă pretinde că proprietățile sistemelor sau complexelor sociale pot fi înțelese ca „reductibile” la proprietățile indivizilor și ale acțiunilor lor.

Să luăm numai una dintre componentele acestei critici : afirmația că individualismul este un reduționism ontologic. Individualismul în sens ontologic susține că doar indivizii și acțiunile lor sunt „reale”. Considerând orice alte „entități sociale”, proprietățile acestora pot fi reduse la proprietățile entităților reale – indivizii. Contractualiștii formulează acest punct de vedere în felul următor : dacă spunem că o instituție socială este dreaptă, în realitate noi avem în minte că membrii societății, puși într-o situație potrivită de alegere, ar alege ca acea instituție să existe. Sau, în alte contexte, descriind fenomene sociale, am putea face apel la entități precum „armata”, „parlamentul” ori „guvernul” ; spunem, de exemplu : armatele statelor din Tratatul de la Varșovia au invadat Cehoslovacia în 1968 sau Parlamentul României a votat Legea învățământului în 1995 etc. Dar pare rezonabil să acceptăm că astfel de afirmații – dacă sunt adevărate – sunt astfel numai în virtutea unor fapte privind comportamentele, convingerile, intențiile, sentimentele unor persoane individuale. Proprietățile instituțiilor sociale derivă din cerințele incluse în acordul social. Dacă există armate, parlamente, guverne, acestea sunt întreguri ale căror proprietăți sunt „constituite” de proprietățile indivizilor și de relațiile dintre aceștia. Proprietățile lor sunt de fapt complexe de proprietăți ale indivizilor.

Critica holiștilor curge în felul următor. Ei consideră că teza este prea tare ; ea dă deoparte prea brutal fapte ori entități pe care uneori avem motive bune să le acceptăm. Să ne gândim la următoarea analogie. Noi vedem că obiectele au culori. Ce culoare are un obiect depinde de proprietățile luminii și de proprietatea acestuia de a reflecta lumina cu o anumită lungime de undă ; apoi faptul că vedem o anumită culoare depinde și de proprietățile fiziologice ale organelor noastre de simț, precum și de structura experienței noastre. Plecând de aici, se poate argumenta că „culoarea” unui obiect nu constă în nimic altceva decât aceste proprietăți fizice și fiziologice. Dar vederea culorii este un fenomen psihologic ; și nu pare ușor de acceptat că am putea pur și simplu să eliminăm din limbajul nostru termenii privind culorile și să-i înlocuim cu expresii în care e vorba doar despre lumină și despre organele noastre de simț. La fel, chiar dacă membrii societății aleg principiile dreptății, totuși funcționarea instituțiilor este independentă de

acțiunea și de voința fiecăruia dintre ei. Analog, armata, parlamentul sau guvernul au proprietăți care, deși legate de cele ale indivizilor din societate, sunt totuși ceva mai mult, sunt într-un fel „emergente” și, de asemenea, „ireductibile”.

Există mai multe încercări de a răspunde acestei critici holiste. Una dintre cele mai promițătoare face apel la conceptul de *superveniență*. Ideea este de a susține că proprietățile sociale sunt superveniente – și că *socialul nu se reduce la individual, dar este într-un sens redundant*.

În general, să presupunem că avem o colecție de proprietăți de tip A (ale unor fapte, entități, fenomene de tip A) și o altă colecție de proprietăți de tip B (ale unor fapte, entități, fenomene de tip B). În exemplul nostru, proprietățile de tip A sunt în mod voit sociale, iar cele de tip B individuale.

Superveniența. O proprietate de tip A supervine pe o colecție de proprietăți de tip B dacă și numai dacă :

1. dacă două obiecte sunt identice în ceea ce privește proprietățile de tip B, atunci nu diferă în raport cu proprietatea de tip A (sau o au ambele, sau nu o are niciunul) ;
2. un obiect nu se poate schimba în ceea ce privește proprietatea de tip A (o satisface mai mult sau mai puțin, ajunge să o aibă ori o pierde) fără să i se modifice într-un anumit fel proprietățile de tip B.

În cazul nostru, socialul supervine pe individual în sensul următor : să presupunem că două grupuri de oameni sunt identice în ceea ce privește proprietățile indivizilor care le compun și relațiile dintre ei. Atunci ele vor fi caracterizate de aceleași proprietăți sociale. Sau, altfel formulat : dacă cele două grupuri pot fi caracterizate prin proprietăți sociale diferite, atunci înseamnă că ele diferă și în ceea ce privește proprietățile indivizilor care le compun sau relațiile dintre aceștia¹ ; în cazul contractualismului, aceasta

1. Plecând de aici, unii autori au propus o reformulare a individualismului care să fie compatibilă cu această înțelegere în sens *subvenient a societății*. Formularea este slabă, în sensul că face susțineri mai ușor acceptabile cu privire la rolul indivizilor în viața socială : *principiul exhaustivității – indivizii epuizează*

înseamnă că membrii societății au ajuns la acorduri sociale diferite (și, cum am văzut în secțiunea anterioară, evoluția interacțiunilor sociale poate conduce la echilibre diferite).

Notă bibliografică. În cea mai mare parte, prezentarea din secțiunea 1.2.2 se inspiră din K. Binmore, *Natural Justice* ; tabelul cu care am lucrat se regăsește acolo. Exemplul intuitiv pentru soluția lui Nash se regăsește chiar în lucrarea acestuia, „The Bargaining Problem”, *Econometrica*, 18, 2(1950), pp. 155-162. Soluția Kalai-Smorodinsky-Gauthier e prezentată în E. Kalai, M. Smorodinsky, „Other Solutions to Nash’s Bargaining Problem”, *Econometrica*, 46 (1975), pp. 29-56 și discutată pe larg în D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, precum și în P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Citatul din *Criton* este reprodus din Platon, *Opere*, I, Editura Științifică, București, 1974. Dintre numeroasele formulări care se găsesc în scrierile lui Rawls ale celor două principii am ales-o pe cea dată în *Collected Papers*, p. 258.

Lucrările lui J. Rawls pe care le-am folosit sunt : *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971 ; *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999 ; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993 ; *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.

Am făcut de asemenea apel la următoarele lucrări : J. Raz (ed.), *Authority*, New York University Press, New York, 1970 ; R. Wolff, *In Defence of Anarchism*, Harper and Row, New York, 1970 ; K. Binmore, *Natural justice*, Oxford University Press, New York, 2005 ; K. Binmore,

lumea socială : fiecare entitate din domeniul social este sau un individ sau o sumă de astfel de indivizi ; *principiul determinării – indivizii determină lumea socială* : din faptul că au fost determinate toate faptele relevante despre indivizi decurge că sunt determinate toate faptele relevante despre faptele, entitățile, fenomenele sociale (H. Kincaid, *Individualism and the Unity of Science*, 1997).

Game theory and the social contract I: Playing fair, MIT, Cambridge, 1994 ; K. Binmore, *Game theory and the social contract II: Just playing*, MIT, Cambridge, 1998 ; B. Skyrms, *Evolution of the social contract*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 ; J. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Secțiunea 1.2.5 rezumă capitolul 2 din cartea mea *Fundamentele politicii*, volumul I, Editura Polirom, București, 2006.

2. Dreptatea

De la Platon și Aristotel încoace, dreptatea a avut un loc privilegiat în filosofia moral-politică. Într-una din primele fraze ale monumentalei sale lucrări *O teorie a dreptății*, John Rawls reafirma cu forță acest lucru: „Dreptatea este virtutea de căpătâi a unei societăți”. 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 astfel legile și instituțiile dintr-o societate – oricâte calități ar avea ele – vor trebui părăsite ori cel puțin schimbate dacă nu sunt drepte.

Dar se întâmplă în mod obișnuit în filosofie ca asumțiile precum cele de mai sus să dea imediat naștere unor întrebări: mai întâi, în ce sens este dreptatea un subiect de studiu al domeniului filosofiei? 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 atare rezultate ale activității filosofului? etc. În continuare ne vom opri asupra unora dintre aceste întrebări.

2.1. Conceptul de *dreptate*

Termenii *drept* și *dreptate* sunt folosiți în contexte diferite, pentru a realiza susțineri morale și politice foarte diverse. De aceea, nu puțini au fost

autorii care s-au întrebat foarte serios dacă acești termeni sunt folosiți în fiecare astfel de context pentru a exprima unul și același concept ori, dimpotrivă, dacă nu cumva ei exprimă concepte distincte. H. Kelsen sugera, de pildă, că termenii *drept* și *dreptate* au un conținut atât de larg încât sunt folosiți în mod generic pentru a ne exprima aprobarea în privința a orice ; sau că dreptatea e atât de largă încât este echivalentă cu virtutea în general. După cum scria Aristotel :

[D]reptatea [...] este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici și proverbul : „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute”. [...] Astfel înțeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime¹. (Aristotel, *Etica nicomahică*, V, I, 1129b-1130a)

Pe de altă parte, termenul *drept* este folosit de noi în mod obișnuit pentru entități foarte diferite. Astfel, noi vorbim despre oameni drepti sau, în alte contexte, spunem că, dintre acțiunile cuiva, cutare și cutare sunt drepte, sau nu aplicăm termenul *drept* nici oamenilor, nici acțiunilor lor, ci unor instituții din societate – spunem că sclavia e nedreaptă, că discriminarea e nedreaptă, dar că accesul egal la educație este un lucru drept – și uneori folosim expresia „a fi drept” pentru a caracteriza societatea însăși – spunem că o societate e dreaptă în timp ce într-alta domnește nedreptatea. De asemenea 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

1. În românește, acest sens larg al termenului *dreptate* nu pare prea comun. Dar verbul „a îndreptăți” 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.

deloc clar că a zice despre cineva că e drept (posedă virtutea dreptății) și a zice că instituțiile de bază ale unei societăți sunt drepte reprezintă susțineri prin care atribuim aceeași proprietate atât persoanei, cât și instituțiilor sociale.

Încă 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 : pe de o parte, se poate vorbi despre 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 sortii să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul : să faci ceea ce îți aparține (*Republica*, 433a-b).

Pe de altă parte, există un sens „psihologic” al termenului *dreptate*, care privește nu cetatea, ci persoanele care o compun ; de data aceasta spunem 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” (*Republica*, 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 este important : fiindcă, dacă nu ar existat nici o legătură între felul în care o cetate este dreaptă și felul în care persoanele care trăiesc în ea sunt drepte, atunci nu am fi deloc îndreptățiți să folosim unul și același termen, aplicat și persoanei, și societății. Platon susține că, într-adevăr, același

concept de *dreptate* este implicat în cele două cazuri. Iar modul în care își formulează punctul de vedere e indicat destul de limpede în chiar cele două fragmente din *Republica* pe care le-am menționat mai devreme. Argumentul lui Platon decurge astfel. Sufletul e alcătuit din mai multe părți (acestea sunt partea rațională, partea înflăcărată și partea apetentă). Un om e drept atunci când între aceste trei părți ale sufletului său domnește armonia – fiecare dintre ele face ceea ce îi este propriu. La rândul ei, cetatea e alcătuită din mai multe părți (care în fapt sunt corespondentele celor trei părți ale sufletului): anume, cele trei clase – războinicii, paznicii și meșteșugarii. Și, tot astfel, ea e dreaptă atunci când între părțile cetății există armonie – când fiecare dintre aceste părți 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 nevrednic să fie sftenic și paznic, dar că sftenicul și războinicul își schimbă între ei sculele și cinstirile cuvenite ; sau că același om s-ar apuca să facă toate acestea laolaltă ; cred că și tu socotești că schimbarea [meseriilor și ocupațiilor între ele] ca și înfăptuirea a mai multe lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate. – Întru totul, vorbi el. – În situația când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege. (434a-b)

Însă Platon este conștient că nu e de ajuns să spui că în fiecare din cele două cazuri lucrurile stau „izomorf” pentru a conchide de aici că avem două expresii ale aceluiași concept de *dreptate*. Dacă tot ce am stabilit ar fi că armonia părților cetății e o virtute a acesteia, anume dreptatea, tot așa cum armonia părților sufletului e o virtute a acestuia, anume dreptatea, atunci „dreptatea” ar putea prea bine să fie aplicabilă doar într-un chip analogic și persoanelor și societăților ; însă nimic nu garantează că vorbim despre *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. Cum argumentează el în acest sens? 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]” (*Republica*, 435b-c). Problema care se pune e dacă 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. De fapt, Platon optează pentru a doua alternativă : „Ar fi, într-adevăr, de tot râsul omul care s-ar gândi că înflăcărea ar apărea în cetăți fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însușire (435e). [...] Or, 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”¹. 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 dreptate².

-
1. Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, „Justice and Happiness in the *Republic*”. Argumentul lui Platon, susține Vlastos, nu e corect ; dar, crede el, acesta 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”.
 2. Repet argumentul e împrumutat din G. Vlastos ; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e

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, mulți filosofi 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, spunem 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 deloc). 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. După 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 spunem că acțiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ele au fost făcute în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă, deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau să ne gândim la acea situație în care într-o societate ar exista diferențe uriașe de venituri între oameni, în care unii trăiesc într-o sărăcie cumplită, în timp ce alții au acumulat averi uriașe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentați – tocmai din acest motiv – să admitem că instituțiile fundamentale ale acelei societăți, care au făcut-o posibilă, nu sunt nici ele drepte. Așadar, asumptia 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.

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.

Dar, de bună seamă, nu despre orice stare de lucruri are sens să afirmăm că este așa. De exemplu, noi admitem că este nedrept ca un șef să-și pedepsească subalternul pe care îl știe nevinovat, dar ne pare contraintuitiv să zicem că e nedrept ca un lup să mănânce o căprioară. Pentru a apela la dreptate trebuie, în chip paradigmatic, ca starea de lucruri în discuție să implice ființe umane. (Aș vrea să accentuez faptul 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.) În al doilea rând, stările de lucruri despre care am putea spune că sunt drepte sau nu trebuie să fie astfel încât unora dintre ființele umane implicate să li se impună restricții, sarcini, constrângeri, ori acestea să beneficieze de diverse avantaje. De pildă, se susține adesea că nu e drept ca un cutare bun să fie distribuit în cote extrem de inegale între membrii unui grup social : dar atunci o stare de lucruri dreaptă ar fi una în care unora li s-ar impune restricții asupra cotei pe care ar putea să o dețină și în care alții ar beneficia – ar avea o cotă mai mare din acel bun. Acest exemplu ne duce la o altă caracteristică a contextelor în care utilizarea termenilor *dreptate* și *drept* e inteligibilă : acele stări de lucruri trebuie să vizeze un bun deficitar, care nu e disponibil în cantități nelimitate. În cazul unei catastrofe naturale, medicamentele, hrana ori chiar apa pot deveni subiecte presante în judecățile privitoare la caracterul drept sau nedrept al unei distribuiri a bunurilor între membrii grupului calamitat ; unele bunuri care au fost vreme îndelungată (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 să observăm aici că lipsa unui bun e o condiție doar necesară, nu și suficientă pentru ivirea problemelor dreptății. Altfel spus, dacă avem o stare de lucruri pe care o putem califica în mod adecvat ca dreaptă sau nu, atunci ea privește neapărat și existența unui bun deficitar ; dar dacă un bun e deficitar într-o situație, încă nu putem conchide că acolo

e implicată dreptatea. Într-adevăr, la modul general evaluăm ca drepte sau nu acele stări de lucruri care sunt rezultate ale acțiunii umane sau care ar fi putut fi schimbate prin astfel de acțiuni. Doar în chip metaforic spunem că distribuția pe glob a unei resurse naturale (a țiteiului, de exemplu) nu e dreaptă, fiindcă unele țări au din plin acea resursă, în timp ce altora le lipsește cu desăvârșire. Dar la modul propriu nu apreciem acea distribuție ca dreaptă sau nedreaptă : când o stare de lucruri e considerată produs al unor cauze naturale, dreptatea nu își află nici un loc în aprecierea ei.

În sfârșit, pentru a judeca o stare de lucruri ca dreaptă sau nu, e nevoie să examinăm caracteristicile ființelor umane implicate, precum și raporturile, relațiile dintre acestea. Așa cum a indicat David 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 spiței omenești un belșug așa de mare, cu toate înlesnirile materiale, încât fiecare ființă umană să poată fi sigură că, fără a fi nevoită 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 ea. [...] 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 spiței 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. (D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 184-185)

Pe de altă parte, raporturile, relațiile dintre ființele umane sunt relevante în judecarea ca dreaptă sau nedreaptă a unei stări de lucruri. Să presupunem că știm despre o anumită persoană că trece printr-o mare suferință. Putem

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

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

Am văzut că stările despre care spunem că sunt drepte sau nu sunt astfel pentru că sunt legate într-un anumit fel de acțiunea umană. Unele tipuri de acțiuni umane tind să producă stări drepte și să împiedice apariția celor nedrepte; altele nu au această caracteristică. De aceea, au accentuat unii filosofi, faptul de a fi drept trebuie să se aplice în primul rând nu stărilor de lucruri, ci altcuiva. Candidații cei mai potriviți sunt instituțiile sociale, deci în general ansamblurile de norme sociale. În acest sens, John Rawls susține că drepte sau nedrepte sunt în primul rând instituțiile de bază ale societății. Dacă ele sunt drepte, atunci în societate se va tinde spre producerea de distribuții drepte ale bunurilor (primare, accentuează Rawls) – deci spre stări de lucruri drepte – și vor fi constrângeri puternice în fața apariției de distribuții nedrepte de bunuri în societate, deci de stări de lucruri nedrepte. Acesta este sensul în care vom vorbi de aici încolo despre subiectul dreptății: în mod nederivat, fundamental, instituțiile sociale sunt drepte.

2.2. Teorii ale dreptății

În ce constă o teorie a dreptății? Care sunt obiectivele centrale ale acesteia? Iată două răspunsuri la această întrebare. După Henry 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 efectivă a drepturilor, bunurilor, privilegiilor, precum 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 de-a face cu ceea ce Sidgwick numea „dreptatea conservativă”, în al doilea, cu ceea ce el numea „dreptatea ideală”. Prin raportare la dreptatea ideală putem judeca măsura în care legile ori regulile existente sunt drepte. O teorie a dreptății, accentua Sidgwick, are ca principal obiectiv reconcilierea dreptății conservative cu cea ideală.

Pentru Brian Barry, obiectivul trebuie formulat într-un alt mod: „în vremea lui Platon, ca și în a noastră, chestiunea centrală a oricărei încercări de a înțelege dreptatea este capacitatea de a argumenta în favoarea relațiilor inegale dintre oameni” (Brian Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 3).

Să ne amintim, în același sens, că vestitul principiu al diferenței al lui Rawls încerca să identifice condițiile în care inegalitățile dintre oameni sunt acceptabile.

Prin urmare, este posibil ca teorii diferite ale dreptății să ne ofere înțelesuri diferite nu numai cu privire la natura dreptății, ci și cu privire la întrebările principale pe care trebuie să ni le punem atunci când dorim să înțelegem ce este dreptatea.

În *Republica* lui Platon sunt comparate două teorii asupra dreptății. Prima este expusă de personajul Thrasymachos, sprijinit apoi de Glaucon și Adeimantos; pe cealaltă o expune personajul Socrate. Prima teoria afirmă:

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

Redată atât de tranșant, ideea de bază a acestei teorii nu e de natură să atragă. Căci, potrivit ei, dreptatea exprimă în mod esențial raporturile de putere din societate. Dreptatea este interesul celui mai puternic, dar pus în termeni normativi.

Prin personajul Socrate, Platon formulează o cu totul altă teorie a dreptății. Pentru el, o societate dreaptă e modelată după un suflet omenesc ordonat armonios ; dreptatea este o virtute, tot așa cum sunt vitejia, cumpătarea ori înțelepciunea, și anume este acea virtute „care face cu putință 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)

Asemenea lui Thrasymachos, repectiv Platon, și filosofii moderni au formulat teorii extrem de diferite asupra dreptății. Vom discuta în continuare două tipuri de astfel de teorii : teoriile dreptății ca *avantaj reciproc* și teoriile dreptății ca *imparțialitate*. În tradiția perspectivei susținute de Thrasymachos, filosofi precum Thomas Hobbes, David Hume și, dintre autorii contemporani, D. Gauthier sunt adepți ai unor teorii de primul tip. Immanuel Kant și, dintre contemporani, John Rawls aderă la al doilea tip.

2.2.1. Teoriile dreptății ca avantaj reciproc

Ideea de bază este aceea că fundamentul dreptății este avantajul. Aceste teorii nu resping nucleul expunerii lui Thrasymachos și Glaucon :

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 nedreptățit fără puțință de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăți. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici că nu le va îndura. Căci [altminteri] ar însemna că și-a pierdut mințile. Iată, Socrate, natura dreptății și obârșia ei, așa cum se spune (*Republica*, 358e-359b).

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”.

Mitul lui Gyges, povestit de Platon în *Republica*, exprimă poate cel mai plastic această perspectivă. Se povestește că Gyges, un păstor aflat în slujba regelui Lydiei, ar fi găsit la un moment dat un inel cu puteri magice : anume, pus pe mână cu piatra spre interiorul mâinii, el putea deveni nevăzut ; dar dacă îl întorcea piatra în afară, devenea din nou vizibil. Gyges nu ezită să folosească acest lucru în interesul său : ajunge la curtea regelui, îl înșală cu regina și împreună cu aceasta pregătește uciderea



→ regelui și preluarea de către el a domniei. Iar concluzia pe care o trage Glaucon din această poveste merită evidențiată foarte clar :

Așadar, dacă ar exista două astfel de inele și dacă pe primul l-ar avea omul drept și pe celălalt omul nedrept, se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se țină de calea dreptății și să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit și să ia din piață, nevăzut, orice ar voi sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanțuri pe oricine ar dori, putând face și alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând așa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s-ar îndrepta spre aceleași fapte. Așa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic. Astfel, neexistând un bine propriu al dreptății, oricând și oriunde omul se gândește că e în stare să săvârșească nedreptăți, le face. Căci toată lumea crede în sinea ei că e mult mai profitabilă nedreptatea decât dreptatea și bine gândește, după cum va afirma cel ce opinează astfel. Iar dacă cineva, stăpân pe atari puteri, nu va voi să făptuiască nedreptăți și nici nu se va atinge de bunul altuia, va fi socotit de către cei care îl vor cunoaște omul cel mai nenorocit și mai negliob. Desigur, ei îl vor lăuda unii față de ceilalți, amângindu-se astfel reciproc de frică să nu pătească vreo nedreptate (*Republica*, 359b-360d).

Pentru autorii care susțin acest tip de teorie a dreptății, 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. După cum scrie David Gauthier :

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 [...] 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 maximul pe care ea îl poate primi dintre toate rezultatele posibile care permit fiecărei alte persoane cel puțin beneficiul ei inițial (*Dreptatea ca alegere socială*, pp. 232-233).

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 celorlalți : dreptatea e acel ceva asupra căruia toți ar putea în principiu să cadă în mod rațional de acord. Potrivit adepților teoriilor contractualiste ale avantajului reciproc, toți cei care participă la contractul social vor putea avea avantaj prin acceptarea acestuia. De aceea, acești autori nu admit că participă la contractul social cei care nu pot avea avantaj reciproc – de pildă, membrii viitori ai societății, adică membrii generațiilor viitoare. (În acest sens, teoriile contractualiste ale avantajului reciproc diferă de cele ale imparțialității : teoria lui J. Rawls acceptă că cei care aleg în poziția originară principiile dreptății pentru societatea din care fac parte nu știu din ce generație în evoluția societății fac ei parte.) În al doilea rând, se presupune că cei care participă la contractul social își cunosc pe deplin poziția, resursele de care dispun și, deci, când și în ce sens le va fi favorabil contractul ; de aceea, e de așteptat ca indivizii care participă la contractul social să aibă preferințe diferite. (Iarăși, aici teoriile contractualiste ale avantajului reciproc contrastează cu cele ale imparțialității : conform acestora din urmă părțile contractante se află în spatele unui „vâl de ignoranță”.)

Să luăm un exemplu – frecvent folosit de filosofi – pentru a clarifica lucrurile. (Menționăm că exemplul e analog celui al lui B. Skyrms al împărțirii prăjiturii, pe care l-am discutat în paragraful 1.2.4.) 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 zece mii de lei). Bătrânul nu pune nici o condiție asupra felului în care va fi împărțită suma între nepoți : el le cere doar să ajungă la un acord într-un timp dat (în trei luni, de pildă) după moartea sa ; oricare ar fi acordul la care ei vor ajunge, suma se va împărți între ei în felul convenit. Dar dacă în termenul dat cei doi nepoți nu ajung la nici un acord, atunci întreaga sumă va fi vărsată la bugetul de stat și nici unul din cei doi nu va primi nimic. E clar, date fiind condițiile ce definesc exemplul nostru, că acordul între cei doi nepoți e preferabil necooperării dintre ei : dacă ei cad la un acord, fiecare va obține cel puțin atât cât ar obține în lipsa acordului. Să mai presupunem acum ceva : unul dintre cei doi nepoți este foarte bogat, în timp ce al doilea e un tânăr absolvent de facultate, care nu are locuință în orașul unde și-a găsit un post de profesor și are nevoie urgentă de una. În această situație, raportul dintre cei doi nepoți nu e de egalitate : în timp ce pentru primul neîncheierea unui acord poate să nu însemne prea mult, pentru al doilea acesta e vital. Dacă pentru tânărul profesor suma de două mii de lei înseamnă împlinirea nevoii presante de a închiria o locuință, pentru primul poate să nu însemne decât suma necesară pentru realizarea unei dorințe extravagante. Mai tehnic spus, 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 unei teorii a avantajului reciproc, un acord care reflectă puterea de negociere a fiecăruia nu este nedrept. În exemplul nostru, este posibil ca o împărțire de tipul opt mii de lei pentru primul nepot și două mii 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 teoriilor avantajului reciproc propriul interes este singurul motiv al comportamentului drept.

Una dintre rațiunile pentru care cooperarea este avantajoasă este acela că astfel, pe de o parte, fiecare persoană nu mai este obligată să consume resurse în anumite direcții și le poate îndrepta spre producerea altor bunuri. De pildă, în starea de necooperare fiecare trebuie să investească energie – ca individ pe cont propriu sau ca membru al unui subgrup din comunitatea totală – sau pentru a-și apăra propriile bunuri de alții (care încearcă să i le acapareze) sau, dimpotrivă, pentru a acapara bunurile altora. Or, în starea de cooperare nici una din aceste acțiuni nu mai este necesară (sau, cel puțin, nu mai este necesară la același nivel ca în starea de necooperare). Pe de altă parte, cooperarea poate produce și altceva : bunuri sau servicii de consum colectiv sau public, precum ordine publică, informații publice, apărare împotriva unui dușman extern etc., care nu puteau să existe în afara aplicării termenilor cooperării sociale (G. Buchanan, *Limitele libertății*, pp 56 ; 61).

Teoriile contractualiste ale avantajului reciproc fac apel la o situație inițială, anterioară cooperării (starea naturală, cum o numea Hobbes, sau starea de interacțiune anarhistă, cum spunea Buchanan). Problema este însă aceea de a identifica această stare. Există cel puțin două opțiuni disponibile.

Prima este aceea de ne opri asupra stărilor de genul „războiului fiecăruia împotriva tuturor” pe care îl descria Hobbes. Punctul inițial de la care se poate pleca este acela în care între persoanele implicate există anumite interacțiuni, dar aceste acțiuni sunt cele care apar în lipsa cooperării. Fiecare persoană ar dori așadar ca prin cooperare să obțină un beneficiu mai mare decât cel pe care îl obține în interacțiunile de necooperare cu ceilalți, în starea în care fiecare se poartă ca un lup față de ceilalți semeni ai săi. Această opțiune hobbesiană este însă greu de susținut. Într-adevăr, este posibil ca unor persoane să le fie mai bine într-o situație în care nu există nici un fel de interacțiune decât într-una în care există o interacțiune necooperantă : de aceea, ele ar dori să se încheie un acord social nu pentru a mări beneficiile față de lipsa de interacțiune, ci pentru a înlătura consecințele interacțiunilor necooperante. Căci, dacă s-ar lua ca situație inițială de negociere rezultatul interacțiunilor de necooperare, atunci s-ar perpetua

beneficiile și costurile acțiunilor obținute într-o astfel de situație chiar dacă situația de după încheierea acordului ar fi cu totul alta. Să ne gândim de pildă la situația existentă la noi în țară în 1989: dacă cineva ar fi propus ca noii termeni, postdecembriști, ai cooperării sociale să fie stabiliți pe baza distribuirii în acel moment a bunurilor, serviciilor, pozițiilor, probabil că nu ar fi obținut un prea mare acord. În fond, toată problematica restituirii bunurilor naționalizate în perioada comunistă a reprezentat tocmai o respingere a ideii că un ipotetic punct inițial ar fi fost reprezentat de interacțiunile de dinainte de căderea regimului comunist.

Probabil că în lumea reală situațiile cele mai apropiate de cea descrisă de Hobbes în starea naturală sunt cele în care, pentru un scurt timp, ordinea socială este distrusă. Există însă și situații reale care seamănă cu cea descrisă de Hobbes și care nu sunt de acest tip. Iată o descriere în acest sens a vieții locuitorilor populației Yanomamö, care locuiește în unele sate aflate la granița dintre Brazilia și Venezuela. (Atenție, Hobbes discută raporturile dintre persoane individuale; dar aici sunt raporturi dintre comunități.)

Interațiunea are loc între un număr de sate autonome și [...] există forme de alianțe care variază de la comerț, la sărbători, la schimb de femei și asigurarea refugiului pentru aliații vătămați în lupte, iar [...] satele sunt toate părți integrale ale unui sistem social mai larg. [...] Yanomamö, la fel ca și Tauade sau alte societăți acefale, se angajează în război fiindcă, între alte motive, ele nu îl pot opri, iar nu fiindcă ei în mod necesar derivă vreun beneficiu din luptă. În absența oricărei autorități centrale, ei sunt condamnați să se lupte mereu, dacă celelalte condiții rămân neschimbate, fiindcă pentru oricare grup a înceta să se apere ar fi totuna cu a se sinucide. În unele situații de acest tip oamenii nu au nici un fel de dorință reală de a continua să se lupte, și ar întâmpina cu bucurie o pacificare externă. Se poate observa că e probabil să existe multe situații, care nu implică în mod necesar războiul, în care societatea respectivă va fi prinsă într-un cerc vicios – așa cum noi suntem prinși în cercul creșterii economice – și că, deși societatea poate să nu fie distrusă, instituția [războiului – n. A.M.] va fi perpetuată fiindcă nu există nici o modalitate de a o opri¹.

1. C.R. Hallpike, „Functionalist Interpretations of Primitive Warfare”, *Man*, 8, 3, pp. 454-455.

Cea de-a doua opțiune ne conduce spre poziția lui John Locke, din *Al doilea tratat despre guvernământ*. Oamenii aflați în starea naturală aveau la dispoziție mai multe opțiuni, între care două sunt foarte semnificative : să rămână în acea situație sau să prefere existența statului. Teoriile contractualiste ale avantajului reciproc încearcă să argumenteze că fiecare persoană aflată în starea naturală va prefera existența statului stării naturale. Pentru Locke, persoanele aflate în starea naturală sunt *egale* : egale în sensul fundamental că fiecare are un drept egal la libertatea naturală, fără a fi subiect al voinței sau autorității unui alt om. Apoi, persoanele aflate în starea naturală sunt *libere* : libertatea lor este față de orice altă ființă umană (aici Locke se raporta critic la concepția lui Filmer, după care copiii sunt subordonați părinților lor – și de aceea nu sunt liberi).

Pentru Locke, situația inițială de negociere nu este pur și simplu cea care exprimă rezultatele interacțiunilor de necooperare ; acea situație trebuie să îndeplinească ceea ce se numește *constrângerea lockeană* : nu este admisibil ca o persoană să-și îmbunătățească situația făcând pe altcineva să ajungă într-o situație mai proastă. Dacă tu ai prins un iepure, iar eu ți-l iau, încalc constrângerea lockeană ; dacă un bun se găsește din abundență, iar eu îl culeg, deci îmi combin cu el munca mea, acel bun îmi revine în proprietate fiindcă și ție îți rămâne suficient bun ; dar dacă acel bun nu este în abundență, nu mai pot proceda astfel decât dacă încalc constrângerea lockeană. Așadar, situația inițială, pentru Locke, este una în care fiecare își urmărește interesul propriu, dar nu îi vatămă, prin acțiunile sale, pe ceilalți : e o situație în care nimeni nu îi ajută, dar nici nu îi vatămă pe ceilalți – fiecare e indiferent față de ceilalți.

David Gauthier susține o astfel de înțelegere lockeană a situației inițiale de negociere a acordului social. Problema realizării unui acord de cooperare devine atunci următoarea : fiind dată o agendă pentru membrii grupului (iar situația inițială este una dintre opțiunile aflate pe agendă !), care va fi opțiunea pe care este rațional ca membrii grupului să o adopte ? Știm deja că Gauthier respinge soluția lui Nash de alegere a unei alternative și că el adoptă soluția Kalai-Smorodinsky : alternativa care e rațional să fie aleasă este cea care *minimizează concesiia relativă maximă* pe care o face cineva.

2.2.2. Teoriile dreptății ca imparțialitate

În chiar primele pagini ale celebrei sale cărți *A Theory of Justice*, Rawls indica drept principal scop al efortului său încercarea de a „generaliza și a duce la un nivel mai înalt de abstractizare teoria familiară a contractului social care se găsește, de pildă, la Locke, Rousseau și Kant” (p. 11). Teoria contractualistă a lui Rawls este una a imparțialității : „Semnificația discuției despre «dreptatea ca imparțialitate» este că această abordare, oricum va fi ea elaborată în detaliu, solicită ca oamenii să nu privească lucrurile din propriul lor punct de vedere, ci să caute să găsească un temei al acordului care să fie acceptabil din toate punctele de vedere” (B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 11).

Ideea că dreptatea ne cere să ne detașăm de perspectiva în care fiecare dintre noi se găsește și să adoptăm un punct de vedere imparțial, care elimină influențele poziției noastre particulare, este de obicei legată de numele lui Immanuel Kant, de ideea de bază a imperativului categoric kantian. Ne amintim că 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” (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 39). Cu alte cuvinte, întemeierea unui principiu moral se găsește într-o perspectivă de imparțialitate, una pe care ar putea să o adopte orice persoană rațională.

Potrivit teoriilor dreptății ca imparțialitate, 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 precum 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. Ideea e așadar aceea că nu e acceptabil că

singura bază a dreptății sunt avantajele reciproce, puse în balanță cu rezultatele care s-ar obține dacă nu s-ar încheia 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 (B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, pp. 250-251).

Dreptatea ca imparțialitate nu este însă doar o critică a teoriilor avantajului reciproc. Ea cuprinde esențial o parte constructivă : 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” (p. 8).

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. O teorie a dreptății ca imparțialitate 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 *justețe* – o categorie morală dată anterior binelui și independent de el (M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 1).

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, ori avantajele pe care le au (fiecare în parte) membrii societății, ci la criteriile anterioare acestor consecințe și independente de ele. Teoriile de acest al doilea tip definesc dreptatea ca imparțialitate în sensul că ceea ce e drept decurge nu din considerarea punctului de vedere al unei sau altei persoane implicate, ci din formularea unei baze asupra căreia se poate cădea de acord odată ce se vor lua în

considerare toate punctele de vedere : se cere ca oamenii să se detașeze de pozițiile în care întâmplător se află și să se situeze pe una mai imparțială.

Cum arată, potrivit adepților dreptății ca imparțialitate, o societate în care am dori să trăim ? Mai întâi, am vrea ca în cadrul ei să existe un acord al tuturor cetățenilor asupra unor chestiuni fundamentale. Acest lucru este indicat de John Rawls prin ideea de societate bine ordonată : anume, o societate care este efectiv reglementată de o concepție publică asupra dreptății. Ceea ce înseamnă că toți membrii ei acceptă, și știu că și ceilalți membri acceptă, aceleași principii ale dreptății, iar instituțiile de bază ale societății sunt astfel construite încât să satisfacă acele principii.

În al doilea rând, membrii unei societăți bine ordonate sunt – și se consideră ei înșiși astfel – persoane morale, libere și egale. Sunt persoane morale în sensul că fiecare posedă un simț al dreptății și știu că și ceilalți au un astfel de simț. Sunt egale căci fiecare are, și admite că orice altă persoană are, un drept egal la respect și considerație atunci când se ia în discuție alegerea aranjamentelor sociale fundamentale. În sfârșit, sunt libere căci fiecare are, și știe că are, scopuri și dorințe fundamentale (fiecare posedă o concepție asupra binelui, își formulează propriul plan de viață) în virtutea cărora poate pretinde ca instituțiile fundamentale ale societății să fie structurate într-un anumit fel.

Am văzut în capitolul anterior care sunt, după Rawls, principiile dreptății într-o societate bine ordonată. Ele sunt, după Rawls, selectate în mod rațional de către oameni într-o situație caracterizată de egalitate și de simetrie (deci de imparțialitate). Aceasta este situația originară. Fiecare dintre noi ne putem imagina că ne aflăm într-o asemenea situație, încercând să determinăm care ar fi cei mai buni termeni ai cooperării sociale pe care îi putem alege. Poziția originară „corespunde stării naturale din teoria tradițională a contractului social. Desigur, această poziție originară nu trebuie gândită ca o stare de lucruri istorică efectivă și cu atât mai puțin ca o condiție primitivă a culturii. Ea este înțeleasă ca o situație pur ipotetică, caracterizată astfel încât să conducă la o concepție asupra dreptății” (John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12).

Poziția originară modelează ceea ce noi considerăm că este o condiție *echitabilă* în ceea ce privește termenii cooperării sociale. Cei care în poziția originară urmează să aleagă principiile dreptății se caracterizează prin faptul că sunt în spatele unui vâl al ignoranței. Ideea plasării lor sub un astfel de vâl este că în acest fel toate părțile sunt într-o situație simetrică : nimeni nu va putea să formuleze principii care să îi favorizeze propria situație particulară din societate. Cu alte cuvinte, prin plasarea părților care aleg în spatele vâlului de ignoranță se asigură *imparțialitatea* alegerii lor. Fiecare știe că – dat fiind că oricare altă parte aflată în poziția originară va raționa la fel – argumentul care o va convinge pe una trebuie să-i convingă pe toți. De aceea, principiile pe care le va alege o persoană vor fi exact acele principii pe care le-ar alege oricare alta ; alegerea principiilor se va face prin unanimitate.

2.3. Principiile dreptății

Una dintre principalele meniri ale unei teorii a dreptății este producerea unui criteriu de evaluare a unor distribuții alternative a bunurilor pe care într-o societate le pot avea oamenii. Teoriile dreptății diferă prin tipul acestui criteriu pe care îl generează, dar și prin alte două caracteristici. Mai întâi, ele pot susține că, atunci când sunt evaluate două distribuții alternative ale bunurilor din societate, pot fi luate în considerare toate bunurile disponibile sau numai unele dintre acestea. De exemplu, uneori se susține că trebuie avute în vedere doar acele bunuri care asigură satisfacerea nevoilor de bază ale oamenilor, nu a unor nevoi mai sofisticate (precum, de pildă, nevoia cuiva de a călători spre destinații exotice) ; alteori se susține că trebuie avute în vedere alte tipuri de bunuri : am menționat deja că pentru Rawls principiile dreptății vizează modul de distribuire a „bunurilor primare” (libertățile de bază ; venitul și averea ; șansele de a ocupa funcții și poziții sociale ; bazele sociale ale respectului de sine), nu orice alte bunuri. În al doilea rând, ele pot susține că principiul distributiv se aplică

în orice context și tuturor bunurilor considerate. Alte teorii sunt însă locale : potrivit lor, evaluarea unei distribuții a bunurilor ca dreptă sau nu depinde de context.

Principiile distribuirii bunurilor se pot clasifica în următoarele patru categorii :

1. *Principiul bunăstării*. Acesta se concentrează asupra rezultatelor la care se ajunge prin distribuție. Principiul provine din abordările consecinționiste, în particular din cele utilitariste.
2. *Principiul egalității sau nevoii*. În mod natural, acest principiu se concentrează asupra acelor membri ai societății care sunt mai dezavantajați. Principiul provine din teorii precum cea rawlsiană a dreptății ca echitate sau din cea marxistă a repartizării după nevoi.
3. *Principiul meritului*. Acesta accentuează asupra proporționalității în repartizarea bunurilor și pe ideea responsabilității individuale ca un criteriu distributiv. Teoria dreptății ca îndreptățire a lui R. Nozick furnizează un astfel de principiu.
4. *Principii cu funcționare contextuală*. În acest caz, propriu-zis nu e furnizat un principiu distributiv, ci mai degrabă sunt indicate contextele în care un astfel de principiu este aplicabil. Vom discuta numai un exemplu în acest sens, formulat în cartea *Sfere ale dreptății* a lui Michael Walzer.

Le vom discuta pe scurt pe rând. Vom întâlni unele dintre aceste principii și mai târziu ; de exemplu, în capitolul dedicat egalității vom regăsi criteriile nevoii sau meritului. Acest lucru nu trebuie să ne surprindă. Fiindcă ideea de dreptate, așa cum am văzut, reprezintă o balansare a celor de libertate și de egalitate.

Principiul bunăstării are în spatele lui o idee intuitivă extrem de importantă. Anume, atunci când vorbim despre dreptate nu putem să ne referim la ceea ce se întâmplă cu membrii unei societăți luându-i pe fiecare în parte, fără să considerăm implicațiile pe care le are o distribuție asupra tuturor membrilor societății. Principiul bunăstării reflectă preocuparea pentru consecințele sociale, totale ale unei acțiuni – pentru consecințele asupra

tuturor membrilor societății. Supoziția admisă este că oamenii sunt interesați de rezultatele atât individuale cât și sociale ale unei politici. Utilitarismul este teoria morală cea mai cunoscută care a încorporat această idee : potrivit lui, oamenii ar trebui să acționeze astfel încât să producă cea mai mare balanță a consecințelor bune asupra celor rele (aici consecințele bune sunt înțelese ca fiind cele care produc plăcere, iar cele rele drept cele care produc durere). După John Stuart Mill, oamenii ar trebui să se conformeze acelor reguli care produc cea mai mare fericire pentru cei mai mulți ; iar dreptatea este o clasă importantă de astfel de reguli. (Așa cum am văzut în subcapitolul dedicat contractualismului, utilitariștii nu admit că bunăstarea se măsoară prin criterii obiective, precum de exemplu suma de bani pe care o câștigă cineva prin aplicarea unei anumite politici. Ei accentuează asupra modului în care oamenii derivă beneficii subiective din, de exemplu, faptul că ei câștigă o anumită sumă de bani. De aceea, am văzut că ia naștere problema necesității de a măsura aceste beneficii subiective.)

Principiul egalității sau nevoii, așa cum am menționat, vizează modul în care sunt tratați cei mai dezavantajați membri ai societății. Principiul diferenței al lui Rawls este exemplar în acest sens. Potrivit lui, dintre toți membrii societății unii au un statut special : dar nu e vorba de cei mai bine situați membri, ci dimpotrivă de cei care sunt în cea mai proastă poziție. Interesele lor sunt cele care intervin semnificativ, chiar decisiv : o politică având ca rezultat creșterea inegalităților sociale este totuși acceptabilă moral, crede Rawls, dacă ea conduce la o situație mai bună a acestor cei mai prost situați membri ai societății.

Pentru Marx și marxism, principiul egalității este cel care generează răspunsul la întrebarea ce tipuri de alocații de bunuri între membrii societății sunt acceptabile. Cel mai important aspect care trebuie menționat este că pentru Marx orice idee are un conținut istoric : ea nu reflectă o perspectivă eternă, ci pe cea a unei epoci (și, în particular, a clasei sociale dominante în acea epocă). De exemplu, să luăm chiar ideea de egalitate dintre oameni, care în societatea burgheză a ajuns să fie considerată fundamentală pentru a înțelege dreptatea. Iată ce scrie Engels :

Ideea că egalitatea este expresia dreptății, principiul orânduirii politice și sociale perfecte, s-a născut în mod istoric. În comunitățile primitive ea nu exista, sau exista numai într-o măsură foarte limitată, pentru membrul cu drepturi depline al unei comunități primitive izolate și era însoțită de existența sclaviei. La fel în democrația antică. Egalitatea tuturor oamenilor, greci, romani sau barbari, liberi și sclavi, băștinași și străini, cetățeni și cei care se aflau sub protecția statului etc. era nu numai ceva nebunesc, ci de-a dreptul criminal pentru mîntea omului din Antichitate, iar primele ei mlădițe în creștinism au fost consecvent prigonite. [...] pentru a se elabora teza egalitate = dreptate a fost nevoie de aproape toată istoria de până acum, și ea a putut fi formulată abia după ce au existat o burghezie și un proletariat. Dar teza egalității este aceea care spune că nu trebuie să existe *privilegii*, prin urmare ea este în esență negativă și condamnă toată istoria de până acum (Fr. Engels, *Anti-Düring*, pp. 380-381).

Principiul dreptății nu poate avea atunci, potrivit lui Marx, o trăsătură care în mod obișnuit i se atribuie : anume, aceea că el funcționează ca un criteriu valabil etern care permite judecarea de pe poziții neutre a modului în care într-o societate se realizează distribuția bunurilor. Dimpotrivă, în societatea contemporană lui, Marx vedea în ideile prevalente atunci despre dreptate doar ipostazierea intereselor de clasă ale clasei burgheze. Ca urmare, dreptatea apare mai curând ca un concept juridic decât ca unul moral : nu exprimă criterii morale, ci modul în care este codificată legal concepția dominantă într-o epocă.

Cele mai multe interpretări ale operelor lui Marx accentuează că pentru acesta dacă există un principiu după care să poată fi evaluate distribuții alternative ale bunurilor, atunci acesta nu poate fi decât cel care face apel la nevoile membrilor societății (așa cum sunt ele definite în fiecare moment istoric ; Marx susținea că orice nevoie umană are un conținut istoric : chiar și nevoia de a mânca e astfel – fiindcă nevoia de a mânca folosind furculița și cuțitul e altceva decât nevoia de a mânca folosind doar mâna goală). Pentru Marx, oamenii au câteva nevoi fundamentale, între care este și aceea de a se autorealiza. Unele societăți, printre care și cea burgheză, nu reușesc să satisfacă aceste nevoi ale membrilor lor : proletarul, de exemplu,

este un om profund alienat – care nu se regăsește pe sine nici în munca sa, nici în produsul muncii sale. De aceea, Marx indica idealul unei societăți în care aceste nevoi umane să fie considerate ca prioritare.

Teoria dreptății ca îndreptățire a lui Robert Nozick furnizează meritul ca principiu al alocării bunurilor în societate. Nozick începe prin a critica acele teorii ale dreptății pe care le numește teorii ale stării finale. Potrivit acestora, faptul că o distribuție este sau nu dreaptă depinde exclusiv de patternul de distribuție existent. Principiile utilitarist sau al diferenței ale lui Rawls sunt de acest tip: potrivit utilitarismului, o distribuție e dreaptă dacă în acea stare oamenii beneficiază de cea mai mare balanță între consecințele bune și cele rele; potrivit lui Rawls, faptul că o distribuție e dreaptă depinde iarăși de anumite caracteristici structurale ale stării respective. Pentru Nozick, această trăsătură pe care o au principiile distributive generate de astfel de teorii este inacceptabilă. După el, o distribuție moral dreaptă trebuie să depindă de istoria modului în care ea a fost produsă: deci de felul în care bunurile au fost achiziționate și au fost transferate între oameni de-a lungul timpului. Nu e deci de ajuns să observăm un anumit pattern de distribuție a bunurilor (la Rawls, a bunurilor primare) pentru a conchide de aici că acea distribuție e dreaptă: e nevoie să cunoaștem întreaga istorie a achiziționării și transferării fiecărui bun între membrii societății. Teoria lui Nozick – el o numește teoria dreptății ca îndreptățire – are trei componente:

- *achiziția*: felul în care oamenii pot achiziționa drepturi de proprietate de diferite tipuri;
- *transferul*: condițiile sub care anumite drepturi la anumite bunuri pot fi transferate de la o persoană la alta;
- *rectificarea*: cum se pot rectifica nedreptățile atunci când o proprietate este achiziționată sau transferată în mod nedrept.

Teoria lui Nozick este așadar una a îndreptățirii. Ceea ce înseamnă că odată ce oamenii au achiziționat unele bunuri, ei au o îndreptățire asupra lor. Principiul transferului le permite să transfere voluntar unele bunuri către alții; iar aceste transferuri sunt legitime. Prin urmare, dacă distribuția

originară, rezultată din achiziție¹, este dreaptă, la fel vor fi toate distribuțiile care rezultă prin acte legitime de transfer : transferul „păstrează dreptatea”. Să observăm că potrivit teoriei lui Nozick nu contează cine deține un bun în starea finală, dacă îl deține legitim, conform principiilor formulate. (Prin urmare, o societate este dreaptă dacă în ea achizițiile se fac legitim, transferurile sunt drepte și reparațiile sunt efective. Nu contează care e starea celor mai prost plasați membri ai societății, dacă starea lor depinde numai de aceste tipuri de achiziții și de transferuri : ea reflectă meritul fiecăruia.)

Unele teorii pun însă sub semnul întrebării însăși posibilitatea de a putea formula un principiu al dreptății care să poată fi aplicabil în orice context. Mai curând, se susține că unele contexte diferite în care vorbim despre dreptate par să solicite criterii, principii diferite. Teoria sferelor dreptății a lui M. Walzer este paradigmatică în acest sens. (Asupra conceptului central de egalitate vom reveni în capitolul 5.) Walzer consideră că a încerca să formulăm o teorie a dreptății care să indice un criteriu general cu ajutorul căruia să putem judeca orice distribuție a bunurilor din societate e greșită : ea ar însemna că înțelegem greșit sensul unei teorii a dreptății. Dimpotrivă, el susține că „principiile dreptății au ele însele o formă plurală ; că diferitele bunuri sociale ar trebui să fie distribuite pe temeuri diferite [...] și că toate aceste diferențe derivă din înțelegeri diferite ale bunurilor sociale însele – care sunt produsul inevitabil al unui particularism istoric și cultural” (M. Walzer, *Spheres of Justice*, p. 6).

În diferite „sfere sociale” vor funcționa diferite principii sau criterii de evaluare a corectitudinii unei distribuții sociale. Uneori nevoia este criteriul pe care îl avem în minte (când ne gândim de exemplu la faptul că oamenii au nevoie de asistență medicală, de educație de bază) ; alteori, suntem mai dispuși să indicăm meritul pentru a justifica o anumită distribuție (cineva

1. Problema achiziției este de fapt mai complicată : să ne amintim de constrângerea lockeană : nimeni nu poate achiziționa ceva care nu aparține cuiva dacă, în urma acțiunii sale, nu rămâne la fel de mult bun (și cu aceeași calitate) pentru ceilalți.

primește un premiu pentru că i se cuvine, nu pentru că și-l dorește); în alte circumstanțe, banii sunt recunoscuți ca reprezentând criteriul alocării unui bun; iar în altele harul ori charisma etc. Principiile sunt așadar locale, nu universale: niciunul nu poate pretinde să fie luat în seamă întotdeauna și în orice loc.

După cum se observă, am prezentat aceste perspective asupra modalităților de a construi criterii ale dreptății, dar nu am indicat nici un fel de abordare critică. Toate aceste perspective s-au confruntat cu critici formulate în perspective multiple. În mod cert, cele mai discutate sunt cele conceptuale: ele analizează consistența logică a fiecăreia din aceste perspective, conceptele folosite, modul în care sunt trase consecințele etc.

În această secțiune nu mă voi referi însă la acestea. Voi avea în vedere, ca exemplu, un cu totul alt mod de a evalua critic aceste principii. Și anume, să ne întrebăm cât de bine descriu aceste principii preferințele oamenilor cu privire la ceea ce este sau nu drept. Oamenii obișnuiți au convingeri cu privire la ceea ce este drept sau nu, pe care le folosesc în foarte multe ocazii pentru a-și justifica opțiunile: de exemplu, când își justifică punctele de vedere cu privire la felul în care ei percep salariile într-o companie sau la nivel național, când discută despre problemele orașului, ale mediului sau despre acțiunile politicianilor. Dar ei, chiar dacă par să se sprijine pe un simț moral comun, diferă în evaluările lor cu privire la ceea ce este sau nu este drept. Membrii societăților moderne susțin mai mult sau mai puțin o anumită interpretare a unei situații, sunt de acord sau nu că aceasta satisface cerințele dreptății.

De aceea, este interesant de cercetat empiric cum evaluează oamenii anumite situații – și în consecință dacă anumite principii ale dreptății sunt mai mult în concordanță cu opțiunile observate empiric. Desigur, această metodă nu implică faptul că respectivul principiu al dreptății (și, în consecință, teoria care îl generează) este confirmat sau infirmat; înseamnă doar că există evidență empirică mai mare (evidențiată de anumite studii specifice) care poate fi adusă sau nu în sprijinul promovării respectivului principiu: cum un principiu al dreptății este normativ, el indică felul în care ar trebui

alternativa B (care ar face ca Maria și Elena să obțină, în ansamblu, cantități egale de plăcere).

Situațiile de tip 3 pun sub semnul întrebării principiul utilitarist, potrivit căruia oamenii, atunci când evaluează din punct de vedere moral opțiunile, sunt maximizatori. În situația 3A, subiecților li se cere să decidă dacă este mai corect să se adopte alternativa A, care produce beneficii de 240 de mii de lei, dar inegale, în raport cu alternativa B, care produce un beneficiu total mai mic, de 200 de mii de lei, dar beneficiile celor doi sunt egale. 62% dintre subiecți susțin, într-adevăr, alternativa A; dar suportul nu este foarte puternic, fapt demonstrat de celelalte două variante ale situației. În cazul B, beneficiul total scade la 210 mii de lei (dar numai 52% dintre subiecți mai susțin că distribuția este corectă), în cazul C beneficiul total crește la 290 de mii de lei (dar numai 55% dintre subiecți mai susțin că distribuția este corectă).

Situația 4 atrage atenția asupra unui aspect foarte important al principiului utilitarist: și anume că atunci când acționează, oamenii sunt interesați exclusiv de propriul beneficiu, și nu de mărimea beneficiului celorlalți; nu ne interesează nici să îi fie mai bine celuilalt, dar nici nu îi dorim să îi fie mai rău (altfel spus, nu suntem invidioși: nu dorim să moară capra vecinului). Situația 4 e formulată astfel încât subiecții să aibă o mai mare tendință să fie invidioși; cu toate acestea, 87% consideră că alocația rezultată este corectă. Totuși, s-a sugerat că în acest caz oamenii nu sunt în general invidioși pentru că sunt tentați să ia în considerare, în evaluarea rezultatului, și timpul petrecut pentru a procura cartea. Situația 5 nu depinde însă de această împrejurare. În situația 5, deși una dintre persoane muncește mai mult, ambele primesc tichete pentru un bun pe care celălalt nu și l-ar dori, oricât de mult ar munci. Cu toate acestea, 90% dintre subiecți consideră că nu este corect.

Situația 6A este analoagă bine-cunoscutului exemplu al lui Nozick al basketbalistului Wilt Chamberlain. (Exemplul va fi discutat mai jos, în secțiunea 4.1.) Potrivit lui Nozick, exemplul ilustrează dreptatea în transfer: dacă transferul este legitim, orice distribuție care rezultă dintr-o situație dreaptă este de asemenea dreaptă. Cu toate acestea, Konow raportează că 59% dintre subiecți consideră că distribuția la care se ajunge este incorectă, în contradicție cu principiul nozickean al dreptății în transfer. În situația 6B

și mai mulți subiecți (76%) consideră că distribuția la care se ajunge este incorectă. Acest rezultat se explică, probabil, prin faptul că oamenii sunt tentați să considere că situația la care se ajunge nu e datorată doar unui anumit tip de transfer, ci și achizițiilor și transferurilor trecute, pe care de asemenea le consideră nedrepte.

Notă bibliografică. Citatele din autorii clasici provin din următoarele ediții : Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988 ; Platon, *Republica*, în *Opere* vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986 ; D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975 ; I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972 ; H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Dover, New York, 1966 ; Fr. Engels, *Anti-Düring*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1955.

De asemenea, am folosit : B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, „Theories of Justice”, Harvester, Londra, 1989 ; G. Buchanan : *Limitele libertății*, Institutul European, Iași, 1997 ; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986 ; D. Gauthier, „Dreptatea ca alegere socială”, în A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății*, Editura Alternative, București, 1996 ; C.R. Hallpike, „Functionalist Interpretations of Primitive Warfare”, *Man*, 8, 3 (1973), pp. 451-470 ; H. Kelsen, „What is Justice?”, în *What is Justice ? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957 ; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982 ; G. Vlastos, „Justice and Happiness in the Republic”, în *Plato. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971 ; M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1993. În secțiunea 2.3 am folosit analizele lui J. Konow din „Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories”, *Journal of Economic Literature*, vol. 41, 4 (2003), pp. 1188-1239.

3. Libertatea

3.1. Conceptul de *libertate*

În societățile moderne democratice, libertatea este acceptată în mod obișnuit, la modul abstract, ca o valoare fundamentală, alături de alte valori de bază, precum egalitatea, drepturile umane sau dreptatea. Nu putem să ne gândim la o societate democratică în care libertatea persoanelor ar fi drastic amenințată. Însă întâmpinăm probleme în înțelegerea conținutului ei de îndată ce încercăm să o abordăm la modul concret.

Există trei mari tipuri de teorii asupra libertății și – deși fiecare este sprijinită de intuițiile noastre cu privire la ce este libertatea – nu este deloc evident că toate cele trei cazuri sunt consecvente între ele, că trimit la un model comun de înțelegere a acesteia. În prima accepțiune, libertatea este definită ca libertate de manifestare publică. În a doua accepțiune, libertatea este interpretată ca lipsa de constrângere sau interferență (acesta este sensul pe care în principal autorii liberalii îl dau termenului), iar în a treia accepțiune, ca determinare interioară. Să le analizăm pe rând.

a) *Libertatea ca manifestare publică* este definită în raport nu cu individul, ci cu aranjamentele politice în care acesta trăiește. În această accepțiune, o societate liberă este acea comunitate politică în cadrul căreia indivizii iau parte activ la guvernare, elaborează legi și iau decizii. Este vorba despre o comunitate care se *autoguvernează*, în sensul că nu este condusă de către străini. (Trebuie să fim atenți să nu confundăm acest înțeles cu *democrația*! Fiindcă libertatea în acest sens este posibilă în orice regim care nu este despot, de pildă într-o monarhie constituțională.) În acest sens, libertatea este în mod prim și fundamental o proprietate a

societății: societatea care se autoguvernează este liberă; iar individul liber este individul care trăiește într-o societate liberă.

O descriere amănunțită a acestui model al libertății întâlnim în lucrarea *Despre libertate la antici și la moderni* a lui Benjamin Constant, în secțiunea referitoare la libertatea anticilor. Astfel, *libertatea politică* exprimă un statut social al cetățenilor, care presupune participarea la activități colective ca a sta în agora, a fi membru în juriu sau libertatea de a nu fi sclav. (Să observăm de asemenea că ideea libertății politice era mai ușor de realizat în societățile antice mici, al căror număr mic de cetățeni era de natură să le permită tuturor participarea în politică.) Această perspectivă asupra libertății diferă însă în mod esențial de libertatea în accepțiune modernă (de ceea ce se numește *libertatea civilă*). Libertatea civilă are ca subiect prim și fundamental nu societatea (în cadrul căreia se manifestă cetățenii), ci individul uman (cetățeanul, oamenii care trăiesc în cadrul societății). El este liber în această accepție atunci când beneficiază, de exemplu, de libertatea de a nu fi arestat arbitrar, de libertatea de a-și exprima opiniile, de libertatea de a se asocia etc. Libertatea politică, la fel ca libertatea civilă, se definește în raport cu spațiul public al societății: ele privesc acțiunea politică, deci acțiunea care vizează raporturile de putere dintre oameni în cadrul societății.

b) *Libertatea ca lipsă de constrângere sau interferență* (= libertatea în sens liberal) se definește ca o caracteristică a indivizilor, persoane luate ca întreg (înzestrate deopotrivă cu rațiune și impulsuri iraționale). Libertatea liberală are ca subiect nu societatea, ci persoana individuală, luată ca atare, neanalizabilă în caracteristicile ei. În această accepțiune, libertatea mea de a îndeplini o acțiune este independentă de motivele pentru care doresc să îndeplinesc acțiunea respectivă; cu alte cuvinte, nu contează de ce anume vreau să fac o anumită acțiune. Acest fel de libertate este asigurată prin două tipuri de activități: 1) protejarea de către guvern față de interferența altora și 2) impunerea de legi de către guvernare. În acest caz, libertatea nu mai este definită ca acțiune în domeniul politic, ci drept ceea ce politica îi permite unei persoane să facă, adică nu îi impune nici o constrângere să nu facă acel lucru. În timp ce libertatea politică (accepțiunea a) își are

realizarea deplină atunci când orice decizie politică este a cetățenilor, libertatea ca lipsă de constrângere sau interferență (accepțiunea *b*) își are realizarea deplină atunci când politicul intervine cât mai puțin în viața cetățenilor.

c) *Libertatea ca determinare interioară* se realizează acolo unde indivizii, ca ființe complexe, se comportă în mod autentic, așa cum sunt ei, potrivit cu ceea ce vor realmente ca ființe umane. Problema constă în definirea a ceea ce este autentic în individ și care îi permite să fie liber. De această dată, spre deosebire de accepțiunea anterioară (*b*), individul este liber atunci când acționează în mod rațional, adică atunci când nu se supune impulsurilor afective, iraționale. Spre deosebire de a doua accepțiune a libertății, nu ești liber atunci când nu ai în față o constrângere, ci atunci când te porți într-un anumit fel întrucât ai dat deoparte orice fel de pasiuni, afecte și îți urmărești interesul real, deci când te porți autonom.

Deosebirea dintre accepțiile *b* și *c* se regăsește în mod mai elaborat în distincția lui Isaiah Berlin dintre libertatea pozitivă și libertatea negativă :

i) *Libertatea negativă* este acel tip de libertate a cărei realizare presupune absența obstrucțiilor și interferențelor din partea altor oameni.

Sunt liber [...] în măsura în care nici un individ sau grup de indivizi nu intervine în sfera mea de activitate. În acest înțeles, libertatea politică nu este decât spațiul în interiorul căruia un om poate acționa fără ca alții să-l împiedice. Dacă alții mă împiedică să fac ceea ce aș fi putut altfel să fac, nu sunt în întregime liber ; iar dacă această arie este restrânsă sub o anumită limită, se poate spune că sunt constrâns sau poate chiar aservit [...]. Constrângerea implică intervenția deliberată a altor ființe umane în interiorul spațiului în care aș putea, în condiții normale, să acționez. [...] Prin a fi liber în acest sens eu înțeleg a fi scutit de orice imixtiune exterioară. Cu cât este mai vastă această arie de non-ingerință, cu atât este mai întinsă libertatea mea (I. Berlin, *Două concepte de libertate*, pp. 204-206).

Atunci când elaborează conceptul de *libertate negativă*, Berlin face anumite supoziții : în primul rând, el consideră că libertatea în această accepțiune nu depinde de factori naturali, ci de acțiunile altor oameni. Cu

alte cuvinte, această libertate îți lipsește nu pentru că nu poți trăi fără să mănânci sau pentru că nu poți sări în înălțime trei metri, ci pentru că, într-o anumită situație, nu poți atinge un scop din cauza altor ființe umane. În al doilea rând, Berlin consideră că acțiunile celorlalți trebuie să fie deliberate și directe pentru a fi relevante pentru ideea de *libertate*. De pildă, dacă guvernul le interzice persoanelor individuale să călătorească în alte țări, în acest fel apar constrângeri deliberate care îi împiedică pe oameni să-și exercite libertatea de mișcare. Dar dacă cineva nu poate să meargă în Tahiti în concediu pentru că nu are suficienți bani, această circumstanță nu poate fi considerată drept o constrângere care afectează libertatea individuală. Constrângerile pecuniare de acest tip nu sunt directe și nu sunt rezultatul unor acțiuni deliberate ale guvernului. Importanța libertăților civile, după Berlin, este aceea că ele acționează ca niște bariere împotriva interferențelor exterioare.

Din chiar definiția libertății negative iau naștere însă câteva probleme care trebuie discutate pe larg pentru ca ideea de libertate negativă să ne devină mai clară :

- De ce doar acțiunile directe ale oamenilor sunt limitări ale libertății negative? Nu putem considera că și obstacolele economice (cum ar fi lipsa de resurse) sunt astfel de limitări? Sau legile generale, căci nici acestea nu sunt acțiuni directe ale oamenilor? Pare intuitiv să spunem că libertatea oamenilor a crescut pe măsură ce știința a progresat, iar economia s-a dezvoltat. Oamenii sunt mult mai liberi să comunice astăzi, când există noile mijloace electronice, decât erau înainte.
- De ce ar trebui să fie avute în vedere neapărat acțiuni deliberate ale celorlalți? Intuitiv, de multe ori, noi nu considerăm că doar aceste acțiuni trebuie luate în considerare. Căci suferim că nu suntem liberi chiar dacă ceilalți nu și-au propus să ne limiteze acțiunile. Dacă ai plecat de acasă, iar eu vin și nu am cheie, nu contează că m-ai lăsat pe afară intenționat sau nu.
- Cât de directă trebuie să fie acțiunea cuiva ca să îmi limiteze libertatea negativă? Toate acțiunile noastre au consecințe, iar acestea pot fi intenționate, doar prevăzute sau chiar necunoscute de noi. De exemplu,

noi știm că unele acțiuni ale noastre s-ar putea să aibă și consecințe negative : dar nu pe ele le-am intenționat și nu ne simțim responsabili pentru că au apărut. (Ca să nu mai vorbim de faptul că acțiunile noastre au consecințe pe care nu le vom ști vreodată.) Distincția dintre consecințele intenționate și cele neintenționate ale acțiunilor noastre este foarte importantă în multe situații. Când cineva comite un delict, contează dacă l-a făcut intenționat sau din neglijență. În dezbaterile cu caracter moral din viața publică, ea apare de asemenea. De exemplu, atunci când doctorul provoacă un avort unei femei care suferea de inimă și sarcina îi punea în primejdie viața, scopul său – deci consecința intenționată a acțiunii sale – era de a salva viața femeii, chiar dacă o consecință prevăzută (dar neintenționată) a acțiunii sale era moartea fătului. (În acest context, distincția dintre consecințele intenționate și cele doar prevăzute ale unei acțiuni este o modalitate de a justifica moral un anumit tip de avort.)

- Ce este o constrângere? Este aceasta lipsa alternativelor sau altceva? Fiindcă se prea poate ca o persoană să aibă la dispoziție o mie de alternative dintre care să aleagă, dar niciuna dintre ele nu e cea pe care o preferă ; iar o altă persoană să nu aibă decât o alternativă – dar aceea este exact alternativa dorită de ea. Este neliberă a doua persoană? Intuiția noastră ne indică un răspuns negativ. Pe de altă parte, să ne gândim la conținutul unei constrângeri. Să presupunem că o persoană este încuiată într-o cameră. Acceptăm că ea nu este liberă, fiindcă ea nu poate ieși din acea cameră. Dar din ce cauză nu este liberă? – pentru că e prezentă o obstrucție sau pentru că îi lipsește cheia ?

ii) *Libertatea pozitivă* derivă din dorința individului de a fi propriul stăpân, din dorința de autoguvernare, de a fi eu însumi cel care decide pentru mine, și nu alte forțe străine. Chiar atunci când nu există constrângeri exterioare sau interferențe din partea celorlalți, se poate spune că nu ești liber în măsura în care, de pildă, ești supus pasiunilor, nu reușești să te decizi, suferi de boli care te împiedică să decizi sau ești ignorant. Conceptul de *libertate pozitivă* nu este însă îndeajuns de bine precizat prin această caracterizare. Berlin indică trei moduri în care îl putem înțelege.

a. Este libertatea ca *putere sau capacitate de a acționa în anumite feluri în funcție de voința individuală* :

Vreau să fiu instrumentul propriei mele voințe și nu al voinței altora. Vreau să fiu un subiect și nu un obiect [...] Doresc să fiu cineva, să nu fiu un nimeni ; vreau să fiu un om al faptei : să decid și nu doar să execut deciziile luate de alții în numele meu ; să acționez în virtutea propriilor mele orientări, iar nu dirijat de natura exterioară sau de alți oameni ca și cum aș fi un lucru, un animal sau un sclav incapabil să-și asume condiția sa de om, adică să conceapă scopuri și strategii proprii pentru a le atinge (I. Berlin, *Două concepte de libertate*, pp. 214-215).

b. Este *capacitatea de a-ți direcționa rațional viața, potrivit dorințelor raționale* :

Oare nu au trăit oamenii experiența eliberării lor din sclavia spirituală sau din sclavia față de natură și nu au devenit oare conștienți, cu această ocazie, de existența în ei, pe de o parte, a unui eu dominator, pe de alta, a unui eu dominat ? Acest eu dominator este identificat, în multiple variante, cu rațiunea, cu „natura mea superioară”, cu eul care proiectează și năzuie spre satisfacțiile depline, dar îndepărtate, cu eul meu „real”, „ideal” sau „autonom” sau cu „ce am mai bun în mine” ; el este pus apoi în opoziție cu impulsul irațional, cu dorințele necontrolate, cu natura mea „inferioară”, cu căutarea satisfacțiilor imediate, cu eul meu „empiric” sau „heteronom”, gata să se lase purtat de orice adiere de dorință sau de pasiune, un eu ce trebuie strict disciplinat pentru a putea fi ridicat la înălțimea „adevăratei” sale naturi (pp. 215-216).

c. Este *autodeterminarea colectivă, unde fiecare își joacă rolul în controlarea mediului* :

Adevăratul eu ar putea fi conceput ca o entitate mai vastă decât individul (în înțelesul obișnuit al termenului), ca un „întreg” social față de care individul n-ar fi decât un element sau un aspect : un trib, o rasă, o biserică, un stat, marea societate a celor vii, a morților și a celor încă nenăscuți.

Aceste răspunsuri ridică însă la rândul lor alte probleme, cum ar fi aceea dacă ele definesc un singur concept de *libertate* (anume, cel de

libertate pozitivă) sau este vorba de trei înțelesuri total diferite ale libertății. Al doilea răspuns ne duce cu gândul la libertate în sens de lipsă de constrângere interioară, în timp ce al treilea pare mai degrabă să se refere la libertate în sensul anticilor. Pe de altă parte, unele din cele trei răspunsuri pot fi periculoase, căci permit interpretări dictatoriale. De exemplu, plecând de la ideea că oamenii pot fi forțați să fie liberi, se poate argumenta că oponenții politici nu-și cunosc adevăratul sine, adevăratele dorințe, motiv pentru care aceștia pot fi reduși la tăcere. Dacă ne gândim la cel de-al treilea sens al libertății pozitive, ca autodeterminare colectivă, să observăm că cineva ar putea într-adevăr argumenta în felul următor : dacă adevăratul eu este întregul social, atunci societatea ca întreg are dreptul să impună ceea ce este bine și ceea ce nu este bine pentru fiecare dintre noi ; ea cunoaște mai bine decât fiecare dintre noi în parte ce ne este sau nu folositor, ce decizii trebuie să luăm etc. Prin urmare, unele planuri de viață pot fi respinse de către societate, unele alternative pot fi eliminate – în general, oamenii pot fi forțați ca (spre binele lor !) să acționeze așa cum le dictează alții. Or, o asemenea concluzie de bună seamă că nu este consecventă conceptului de *democrație*.

Distincția lui Berlin între *libertatea negativă* („freedom from” : libertatea față de obstrucții) și *libertatea pozitivă* („freedom to” : libertatea să acționezi) a devenit centrală în discuțiile legate de conceptul de *libertate*. Dar poate realmente să fie argumentată existența unei astfel de distincții ? Criticile în această privință au venit din două direcții principale de argumentare : pe de o parte, s-a argumentat că distincția în sine nu poate fi susținută (aceasta este critica lui MacCallum), iar pe de altă parte, s-a argumentat că distincția este una superficială, care maschează altele mai profunde (această critică a fost formulată de Charles Taylor).

1. *Argumentul potrivit căruia nu se poate deosebi între cele două tipuri de libertăți*. Analiza lui MacCallum pleacă de la felul cum utilizăm cuvântul libertate. Astfel, noi ne referim la libertate în contexte diferite : într-un fel vorbim despre libertate atunci când avem în vedere a) o societate liberă, libertatea voinței, altfel când vrem să ne referim la b) libertatea alegerii

(„free to choose”) și altfel când avem în minte c) libertatea de griji materiale („free from”). În aceste trei expresii, folosim aparent concepte diferite de libertate, însă MacCallum argumentează că toate sunt folosiri *eliptice* ale unuia și același concept. El consideră că libertatea este un concept mai complex, care de fiecare dată ne cere să avem în vedere că este întotdeauna : 1) a cuiva ; 2) față de ceva ; 3) de a face (de a nu face ; de a deveni, de a nu deveni) ceva.

Când vorbim despre libertate, facem apel la o relație triadică : corect este să spunem că *x e liber față de y să facă (să nu facă, să devină, să nu devină) z*, unde *x* este agentul (individ, societate, instituție), *y* sunt constrângerile, restricțiile, interferențele, iar *z* acțiunile, caracteristicile caracterului unei persoane. Atunci când în situația a) vorbim despre o societate liberă, nu e menționat agentul ; când în situația b) vorbim despre libertatea de a alege nu este clar ce îi corespunde lui *y* ; în sfârșit, când într-o situație de tipul c) folosim termenul *liber* nu este clar ce îi corespunde lui *z*. (De aceea, mai curând metaforic spunem de pildă că în societățile dezvoltate de azi oamenii s-au eliberat de grija supraviețuirii.)

Așadar, nu există două concepte diferite de libertate, așa cum sugera Berlin : există, susține MacCallum, un singur concept (triadic) de *libertate*. Noi accentuăm când asupra faptului că libertatea vizează obstacolele, constrângerile care apar – și atunci vrem să vorbim despre „libertatea negativă” –, când asupra acțiunilor pe care le facem – și atunci vorbim despre „libertatea pozitivă”.

MacCallum admite însă că Berlin nu s-a înșelat însă pur și simplu : formulând distincția sa, Berlin s-a concentrat asupra aspectelor diferite ale conceptului de *libertate*. După el, Berlin a plecat de la ceva real, dar a conceptualizat incorect situația pe care a observat-o. Într-adevăr, observă MacCallum, apărătorii libertății negative și, respectiv, ai libertății pozitive diferă între ei într-un mod esențial. Anume, ei concep în mod diferit natura acelor *x*, *z* și *y* care apar în definiția libertății : *x* e liber față de *y* să facă (să nu facă, să devină, să nu devină) *z*. Astfel, conform adeptilor „libertății negative”, *x* sunt persoane, ființe umane vii, *y* sunt aranjamentele realizate de oameni (deși diferiți autori acordă roluri diferite regulilor, practicilor

etc.), iar **z** sunt acțiunile persoanelor. Conform adeptilor „libertății pozitive”, **x** sunt persoanele „raționale” sau așa cum sunt ele „în realitate” : sinele lor real este legat profund de familia, cultura, națiunea din care fac parte ; **y** nu sunt doar aranjamentele create de oameni, ci și cele care pot fi înlăturate de oameni (pentru a micșora suferința omenirii, de exemplu, forțe împlânzite ale naturii), iar **z** sunt nu în primul rând acțiunile persoanelor umane, ci caracteristicile lor caracteriale.

2. *Argumentul potrivit căruia distincția lui Berlin maschează alte distincții, mai profunde.* Charles Taylor (în lucrarea *What's wrong with negative liberty ?*) este de acord cu distincția lui Berlin între libertatea negativă și cea pozitivă : aceasta este reală, dar, consideră Taylor, e o distincție de suprafață. El argumentează că în profunzime există o altă distincție – cea dintre *libertatea ca exercitare* și *libertatea ca oportunitate*. Când vorbim despre libertatea ca exercitare ne referim la libertatea de a te determina singur, de a-ți determina viața, de a te autorealiza (în acest sens, deoarece privește un obiectiv fundamental al persoanei umane, acela de a se autorealiza, libertatea este o valoare de căpătâi). În schimb, libertatea ca oportunitate este libertatea de a avea opțiuni, chiar dacă nu faci nimic în acest sens : ești liber atunci când, dacă ai vrea, ai putea să faci ceea ce îți dorești.

Vedem că, aparent, libertatea ca oportunitate seamănă cu libertatea negativă. Însă cele două concepte nu sunt identice, căci nu poți spune despre cineva că e liber (în sensul libertății negative) dacă nu e deloc realizat, dacă nu-și pune nici măcar problema de a se realiza. Libertatea negativă, afirmă Taylor, presupune și ceva de tipul libertății ca exercitare. Însă în ceea ce privește libertatea pozitivă, ea se identifică cu libertatea ca exercitare.

Ce este greșit în conceptul de *libertate negativă*? În esență, critica lui Taylor se axează pe următoarele trei aspecte : mai întâi, libertatea negativă presupune și libertatea ca exercitare. În al doilea rând, ea admite că scopurile pe care și le propune o persoană nu sunt toate de același fel : unele scopuri sunt mai semnificative decât altele, deci unele obstacole sunt mai importante pentru noi decât altele. Taylor ne propune să ne gândim la

următorul exemplu : se poate spune că Marea Britanie este mai puțin liberă decât Albania, pe motiv că are mai multe semafoare, în timp ce ultima are puține semafoare, dar pe teritoriul ei este restrânsă libertatea de exprimare religioasă (pentru că religia este oficial interzisă)? (Articolul lui Taylor a fost elaborat la sfârșitul anilor '70, când într-adevăr în Albania așa stăteau lucrurile.) Intuiția noastră, care spune că într-adevăr Marea Britanie nu era în anii '70 mai puțin liberă decât Albania, se bazează însă pe presupunerea că deosebirile între obstacole în calea libertății sunt nu doar cantitative, ci și calitative ; noi considerăm că obstacolele în calea libertății religioase sunt mult mai importante decât cele pe care le impun semafoarele. Prin urmare, cei ce susțin ideea de libertate negativă admit că nu toate oportunitățile sunt egale : unele dorințe pot fi mai semnificative, mai nobile, mai înalte, iar altele mai triviale, mai josnice, mai puțin nobile.

Taylor consideră în al treilea rând că ideea de libertate negativă se îndepărtează de ideea fundamentală că în judecarea libertății trebuie să luăm în considerare ceea ce dorește persoana umană, fără a aprecia ori evalua dorințele umane (fiindcă doar astfel putem susține că orice plan de viață al unei persoane umane, oricare ar fi acela, este acceptabil – fiindcă e planul de viață al unei ființe umane libere). Într-adevăr, argumentează el, ideea de libertate negativă conduce la concluzia că unele dorințe ale oamenilor sunt frustrante pentru libertate. Oamenii le au, dar le resimt ca frustrante. Într-adevăr, eu îmi pot dori să fac carieră politică ; fiind însă o persoană foarte emotivă și cu teamă de a vorbi în public, resimt această dorință a mea drept frustrantă. (Pot fi găsite nenumărate exemple de astfel de dorințe. De pildă, îmi place să fumez, dar știu că fumatul îmi face rău la plămâni sau sunt un jucător împătimit de poker, dar această pasiune a mea îmi pune în pericol căsnicia etc.) Dar dacă este așa, atunci libertatea unei persoane poate fi limitată nu numai de obstacole exterioare ei, așa cum solicită conceptul de *libertate negativă* al lui Berlin, ci și de constrângeri interioare, motivaționale ; or, conchide Taylor, aceasta înseamnă că ideea de libertate negativă este dificil de susținut în mod consecvent.

Libertate și libertăți. Până în acest moment am vorbit despre ideea de *libertate*. Am presupus că, dacă avem o perspectivă satisfăcătoare asupra

ei, aceasta se poate aplica tuturor cazurilor particulare posibile. De exemplu, dacă sunt adept al ideii de *libertate negativă*, voi putea vorbi din această perspectivă despre, de exemplu, libertatea mea de gândire și de conștiință, de asociere, libertatea mea de a-mi formula propriul plan de viață etc. Căci, dacă nu ar exista unul și același înțeles al libertății care să acopere toate cazurile particulare, nu am putea percepe motivul pentru care numim „libertăți” diferite feluri de libertate. Ori de câte ori folosim același cuvânt pentru lucruri diferite, trebuie ca în spate să fie același concept. Autori precum Hart afirma că, dacă se poate justifica un drept, atunci acela este cel de libertate în general, iar John Stuart Mill susținea că există un principiu al libertății, iar acest principiu vizează în mod esențial un singur concept.

Alți autori adoptă o poziție diametral opusă. Potrivit lor, disputele în privința ideii de libertate (precum cele care se învârt în jurul distincției dintre libertatea negativă și cea pozitivă) se datorează faptului că în mod greșit noi considerăm că există o libertate în sens general. (Prin urmare, există un principiu general al libertății pe care îl putem apoi aplica în cazul libertăților individuale.) Dar acești autori susțin că nu putem vorbi cu sens despre libertate la modul general ; putem vorbi doar despre o mulțime de libertăți particulare. Astfel, potrivit lui Ronald Dworkin, nu există un drept general la libertate. Când discută despre libertate, Rawls are în vedere întotdeauna o listă de libertăți : de gândire și de conștiință, politice, de asociere, libertăți specificate de libertatea și integritatea persoanei etc. Să ne amintim că primul său principiu al dreptății are următoarea formă : fiecare persoană are un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți egale de bază, compatibilă cu o schemă de libertăți similară pentru toți. Referința e din nou la libertățile particulare, și nu la o libertate generală¹.

(În paranteză fie spus, s-ar putea argumenta că disputa aceasta are în spate o neînțelegere de tip epistemologic. Și anume, ea ține de modul în

1. S-ar putea ca acest tip de abordare al lui Rawls să își aibă originea în influența pe care, în prima parte a activității sale, a exercitat-o asupra sa filosofia lui L. Wittgenstein.

care înțelegem structura unei teorii a libertății. Atunci când vrem să construim o teorie a libertății, procedăm astfel: mai întâi, indicăm o construcție generală, de exemplu spunem că subiectul libertății este cutare sau cutare, ori spunem – odată cu MacCallum – că forma logică a unui enunț despre libertate este „x e liber față de y să facă z”. Dar o teorie a libertății nu este doar o construcție lingvistică, nu e doar o sumă de enunțuri despre libertate. Ea cuprinde o colecție paradigmatică de situații particulare, în care intervin libertăți particulare. Fiecare libertate particulară este libertatea așa cum apare într-o situație dată. Oamenii nu se confruntă niciodată cu ideea de libertate, ci numai cu o sau mai multe libertăți particulare. Prin urmare, dacă înțeleg o teorie a libertății ca fiind alcătuită atât dintr-un miez conceptual, cât și din descrieri ale unor situații de intervenție paradigmatică a libertății, atunci disputa libertate *versus* libertăți se disipează.)

3.2. Justificarea libertății

Există două strategii dominante în demersurile de justificare a libertății, deci de a arăta că libertatea este o valoare: ele se bazează pe formularea de argumente de tip *consecinționist* sau *deontologist*. Conform adeptilor primului tip de argumente, libertatea e valoroasă pentru că promovează alte lucruri valoroase (deci este valoroasă în sens instrumental). De exemplu, John Stuart Mill afirmă în capitolul trei al lucrării *Despre libertate* că fericirea generală este cel mai bine promovată dacă libertatea fiecăruia este mai largă. Pentru a înțelege corect argumentele lui Mill, sunt necesare câteva observații preliminare. Mai întâi, nu vom putea lua în considerare orice plăcere sau neplăcere a oamenilor (aici presupunem că fericirea cuiva e dată de plăcerile sau neplăcerile pe care le suferă în urma diferitelor acțiuni), căci atunci, pe criterii utilitariste, s-ar putea accepta restângerea libertății. Într-adevăr, să ne imaginăm o societate alcătuită numai din trei indivizi: doi din aceștia au neplăcerea de a vedea pe alții jucând poker, drept pentru care (dacă deciziile în acea societate se iau prin regula

majorității) acest joc va fi interzis în societatea cu pricina. Intuiția ne va spune că în acest caz este încălcată libertatea. Pentru utilitariști, atunci când ne întrebăm dacă este corect din punct de vedere moral să procedăm într-un anumit mod, ceea ce contează este maximizarea utilității (a „fericirii”) tuturor celor implicați. Or, aplicând acest criteriu în cazul de mai sus, ar decurge că jocul de poker va trebui interzis într-o societate precum cea descrisă, fiindcă plăcerea totală va fi mai mare dacă jocul este interzis : într-adevăr, doi dintre membrii societății preferă interzicerea jocului și numai unul preferă permiterea lui. Utilitariștii se fereșc să ajungă însă la asemenea concluzii, care sunt în răspărul ideilor noastre comune despre libertatea individuală. Argumentul lor este că problemele apar fiindcă noi am luat în considerare nu numai plăcerile sau neplăcerile pe care oamenii le resimt în privința unor fapte reale, ci și plăcerea sau neplăcerea lor ca alți oameni să aibă anumite preferințe. Or, susțin utilitariștii aceste tipuri de plăceri nu vor trebui luate în considerare atunci când calculăm „fericirea generală”. (Această distincție între preferințele oamenilor va fi importantă în continuare, când vom discuta despre acțiunile ofensatoare sau jignitoare.)

A doua observație necesară în acest context este aceea că există două variante ale teoriei utilitariste : există un *utilitarism raportat la acțiuni* (*act utilitarianism*) și un *utilitarism relativ la reguli* (*rule utilitarianism*). În primul caz, argumentele încearcă să arate în ce condiții o acțiune particulară a noastră este corectă din punct de vedere moral. Criteriul admis de utilitariști este că o acțiune este corectă din punct de vedere moral dacă ea produce cea mai mare utilitate pentru toți cei implicați sau afectați. De pildă, un părinte care își sfătuiește copilul să se înscrie la o facultate acționează corect din punct de vedere moral dacă astfel consecințele pentru copil, dar și pentru familie (sau chiar pentru prietenii lor) sunt mai bune decât cele ale oricărei alte decizii. Pentru un utilitarist raportat la reguli, problema este nu aceea de a determina dacă o acțiune particulară este corectă din punct de vedere moral, ci dacă adoptarea unei anumite reguli e de natură să producă cea mai mare utilitate. De pildă, să considerăm regula după care fiecare trebuie să își țină promisiunile făcute. Această regulă, argumentează un utilitarist de al doilea tip, este una acceptabilă, fiindcă

respectarea ei instituie încrederea între membrii societății și face posibile raporturile sociale, tranzacțiile economice etc. Desigur, pentru fiecare dintre noi, de multe ori, încălcarea acestei reguli ar produce cea mai mare utilitate (de exemplu, am promis să restitui la timp banii împrumutați de la un prieten, dar pentru mine ar fi mult mai util să nu îmi plătesc la timp datoria sau să nu mi-o plătesc deloc); însă nerespectarea regulii ar face ca încrederea între oameni să se prăbușească, iar dacă nimeni nu ar mai respecta-o, atunci însăși regula nu ar mai avea sens. Prin urmare, un astfel de utilitarist susține că din punct de vedere moral e corect să ne respectăm promisiunile, chiar dacă nerespectarea ei uneori ne-ar produce consecințele cele mai bune.

John Stuart Mill adoptă această a doua strategie de argumentare. Să vedem care sunt argumentele lui pentru libertate în general (i), precum și în favoarea libertăților speciale (ii).

i) În primul rând, chiar dacă oamenii greșesc, este mai probabil ca fiecare din ei să aibă dreptate în privința a ce îl sau ce o face să fie fericit(ă), decât altcineva. Fiecare dintre noi știe mai bine decât orice altcineva ce ne face sau nu plăcere. La nivel general, independența fiecăruia în judecarea fiecărei situații particulare conduce la consecințe mai bune decât recomandările altora. În al doilea rând, cultivarea libertății individuale, argumentează Mill, conduce la dezvoltarea persoanelor. Cei care nu cred în libertate, afirmă el, sunt mai puțin fericiți, în măsura în care nu-și dezvoltă capacitatea de a alege. În al treilea rând, libertatea permite o pluralitate de moduri de viață și de tipuri de personalitate. O societate liberă tinde să devină mai diversă, nu este omogenă. Dar de ce diversitatea este ceva bun? Pentru că, în diversitate, fiecare se poate dezvolta mai deplin; diversitatea conduce la progres, iar progresul la fericire. Pe de altă parte, pentru că se experimentează diferite moduri de viață, există modele diferite, iar astfel cei care prin natura lor sunt mai puțin creativi pot evalua mai multe posibilități pentru a-și crește propria satisfacție.

ii) Una din libertățile speciale evaluate de Mill ca instrumental valoroasă este *libertatea de exprimare*. Când oamenii care trăiesc într-o societate beneficiază de libertatea de exprimare, atunci, arată el, este facilitată

căutarea adevărului, este garantată guvernarea democratică și este promovată autonomia individuală. Prin avansarea de idei diferite, iar apoi prin *critica* acestora, libertatea de exprimare permite creșterea cunoașterii. În ceea ce privește ideile false, critica – posibilă fiindcă oamenii pot să exprime puncte de vedere opuse oricărei idei (oricât de adânc încetățenite în societate) – permite respingerea acestora ; iar în ceea ce privește ideile deja acceptate ca adevărate, prin supunere la discuții critice, ele nu sunt lăsate să devină dogme. Alegerile libere nu ar fi cu adevărat libere fără dezbateri și critica politicilor candidaților. Libertatea de exprimare permite combaterea corupției și e o condiție a impunerii drepturilor individuale. Pentru că o viață fericită presupune capacitatea de a-ți alege liber planul de viață, iar libertatea de exprimare ajută oamenii să-și exercite capacitatea de raționament, ea este esențială pentru alegerea autonomă și se dovedește încă o dată valoroasă.

Argumentația lui Mill ridică însă anumite probleme. Întâi, e problema dacă nu cumva Mill este prea optimist în ceea ce privește natura umană. Am văzut că, în opinia sa, dacă oamenii sunt liberi, ei își vor dezvolta o pluralitate de moduri de viață. Dar nu există nici o garanție că așa ceva se va întâmpla. Mulți oameni sunt leneși, le place conformitatea, manifestă o lipsă de interes pentru a formula noi planuri de viață. Libertatea nu e așadar o garanție că societatea va deveni mai diversă. Apoi, dacă este doar instrumentală, atunci libertatea nu e decât condiția suficientă pentru ca într-o societate fericirea să devină mai mare. Dar, tot în manieră utilitaristă, s-ar putea afirma că am putea avea o astfel de societate și fără libertate. Dacă de pildă un regim autoritar ar colecta și dirija în satisfacerea nevoilor oamenilor o mare parte din resursele societății, atunci fericirea generală desigur că ar crește. Dar același obiectiv s-a atins prin alte mijloace decât prin asigurarea libertăților oamenilor.

A doua strategie în demersul de justificare a libertății este cea de tip *deontologist* : conform acestei abordări, libertatea este intrinsec valoroasă ; chiar dacă în cazuri particulare ea duce la consecințe care nu sunt optime, libertatea trebuie în continuare respectată (cu alte cuvinte, între libertate mai mare și utilitate mai mare întotdeauna trebuie să alegem libertatea). Iată de exemplu poziția lui Hayek în favoarea libertății :

Există o nevoie la fel de mare de reguli morale în acțiunea politică și în cea individuală, iar consecințele deciziilor colective succesive, ca și cele ale deciziilor individuale, vor fi benefice doar dacă se conformează unor principii comune.

Astfel de reguli morale ale acțiunii colective se dezvoltă doar foarte greu și foarte încet. Însă acest lucru ar trebui considerat drept o atestare a valorii lor. Cel mai important dintre cele câteva principii de acest tip pe care le-am dezvoltat este libertatea individuală, pe care ar fi mai bine să o considerăm un principiu moral de acțiune politică. Ca toate principiile morale, el se cere acceptat ca valoare în sine, ca principiu ce trebuie respectat fără a ne întreba dacă într-un caz particular va fi benefic. Nu vom obține rezultatele dorite dacă nu îl acceptăm drept un crez sau drept o prezumție atât de puternică încât nici un considerent de utilitate să nu îl poată limita. (Fr. von Hayek, *Constituția libertății*, pp. 89-90)

Și Rawls susține cu argumente de tip deontologist ideea de libertate. Știm că pentru Rawls primul principiu al dreptății este cel al libertății. Pe de altă parte, Rawls formulează o regulă de prioritate între cele două principii : primul are prioritate, în sensul că al doilea principiu intervine pentru a distinge între două aranjamente sociale numai dacă ele sunt echivalente potrivit primului principiu (deci dacă în ambele libertățile sunt realizate în aceeași măsură). Ceea ce înseamnă că pentru Rawls *libertatea poate fi restrânsă numai de dragul libertății*. Dar aici apar două probleme : a) care sunt temeiurile pentru a alege acele libertăți de bază ? Și b) cum se specifică mai precis acele libertăți și cum se ajustează ele una la alta ?

Vom aborda mai întâi prima problemă, a temeiurilor pentru a alege între libertăți. Rawls oferă două răspunsuri acestei probleme : în lucrarea *O teorie a dreptății* (1971), el afirmă că temeiurile țin de interesele persoanelor, iar în lucrarea *Liberalismul politic* (1993) că acestea țin de caracteristicile morale ale persoanelor. În prima lucrare, Rawls argumentează că libertatea este un bun primar care diferă de celelalte bunuri primare (de exemplu o pâine, un program TV, o autostradă sau o piscină) într-un mod fundamental. Adică, în timp ce în cazul tuturor celorlalte funcționează principiul diminuării utilității marginale, așa ceva nu se întâmplă cu libertățile noastre. Ce

înseamnă acest lucru? La primirea unui bun primar, există un grad de utilitate, care scade pe măsură ce primim acel bun în mai multe rânduri sau în cantități mai mari. Dacă ne place înghețata, pe prima o mâncăm cu mare plăcere, dar plăcerea derivată din consumarea celei de-a doua sau a treia înghețate de obicei este mai mică decât cea produsă de prima. În societățile contemporane crește tot mai mult nevoia oamenilor de libertate, pe care ei nu sunt dispuși să o schimbe cu nimic :

În mare, temeiul regulii de prioritate e următorul : pe măsură ce condițiile de civilizație se îmbunătățesc, semnificația marginală pentru bunuri constând în avantaje economice și sociale ulterioare se diminuează relativ la interesul pentru libertate, care devine mai puternic pe măsură ce condițiile pentru realizarea libertății egale sunt mai deplin realizate. De la un anumit punct devine și rămâne irațional din punctul de vedere al poziției originare să se admită mai puțină libertate de dragul unor mijloace materiale mai mari. [...] sub condiții favorabile interesul fundamental de a ne determina planul de viață obține un loc prioritar (*A Theory of Justice*, p. 543).

Așa cum e formulată argumentația lui Rawls, s-ar părea că modul în care ne putem convinge că așa stau lucrurile este acela de a face cercetările empirice. Am putea cerceta diversele societăți de astăzi și am putea încerca să corelăm condițiile de civilizație din cadrul lor cu interesul pentru libertate al oamenilor care le formează. Dar dacă empiric se va dovedi că lucrurile nu stau astfel? Va infirma acest lucru teza lui Rawls privind primatul ideii de libertate, teza sa că libertatea nu poate fi restrânsă decât de dragul libertății?

Pentru a contracara o astfel de critică, în cea de-a doua sa carte – *Liberalismul politic* – Rawls sugerează o altă abordare, care pleacă de la caracteristicile morale ale persoanelor. Persoanele, arată Rawls, au două puteri morale : 1) capacitatea pentru un simț al corectitudinii morale și 2) capacitatea de a fi raționale (de a-și făuri un plan de viață). Datorită primei capacități, oamenii, putându-se închipui în minoritate, au fiecare o puternică rațiune pentru susținerea ideii de libertate. Căci fiecare dorește ca libertatea sa, oricare ar fi locul pe care îl va deține în societate, să fie cât mai mare.

Plecând de la a doua putere morală, capacitatea persoanei de a fi rațională, Rawls invocă două argumente în favoarea libertății. Primul este consecinționist : dacă ești liber să-ți exerciți capacitatea de a-ți făuri un plan de viață, această libertate devine un mijloc pentru a atinge binele personal. Al doilea este neconsecinționist : avem un plan de viață, îl apreciem ca fiind bun, dar dorim în plus ca această apreciere să fie parte a planului nostru de viață. Cu alte cuvinte, ideea de a fi liber este în sine valoroasă, fiind parte a planului nostru de viață și implicit a modului nostru de a concepe viața.

Despre a doua problemă pe care o menționam la începutul analizei concepției lui Rawls, și anume cum se specifică mai precis libertățile de bază și cum se ajustează ele una pe alta, vom spune aici doar că este posibil ca libertățile să intre în conflict atât între ele, cât și cu celelalte valori. Vom vedea mai jos în ce fel se poate întâmpla acest lucru și cum pot fi abordate cazurile de acest tip.

3.3. Domeniul libertății

3.3.1. *Principiul vătămării*

Unde se manifestă libertatea și între ce limite nu e legitimă restrângerea ei ? Răspunsul solicită determinarea unui domeniu al libertății – deci a unui domeniu în care persoana poate să facă anumite acțiuni și în care *prima facie* e ilegală impunerea de către stat a unor obstacole, constrângeri. Cel mai cunoscut răspuns în acest sens este cel formulat în *Despre libertate* de John Stuart Mill. Potrivit *principiului vătămării* al lui Mill, nu e legitimă nici o constrângere asupra unei acțiuni pe care o fac dacă aceasta nu vatămă pe nimeni altcineva¹ :

1. Să observăm că în pasajul citat mai jos Mill delimitează cu atenție subiecții principiului vătămării ; anume, el se poate aplica efectiv doar 1) unor anumite categorii de persoane – anume celor capabile de progres prin convingere și persuasiune (deci persoanelor mature) – și 2) numai celor care trăiesc în societăți libere, civilizate.

Scopul acestui eseu este de a afirma un principiu foarte simplu ca fiind întru totul îndreptățit să guverneze pe de-a întregul raporturile bazate pe constrângere și control, dintre societate și individ, indiferent dacă mijlocul folosit va fi forța fizică, sub forma pedepsei legale, sau va fi constrângerea morală a opiniei publice. Acest principiu este următorul : unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricărui dintre ei este autoapărarea ; unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora. Propriul bine, fizic sau moral, nu constituie o îndreptățire suficientă. Un om nu poate fi constrâns, în mod legitim, să facă un anumit lucru sau să se abțină de a-l face pentru că ar fi mai bine pentru el să se comporte astfel, pentru că acest lucru l-ar face să fie mai fericit sau pentru că, în opinia altora, este înțelept sau este drept ca el să se comporte astfel. Toate acestea sunt bune temeiuri pentru a discuta cu el, pentru a-l mostra sau implora, dar nu și pentru a-l constrânge sau a-i face rău dacă se comportă altfel. [...] sub aspectele care îl privesc doar pe el însuși, independența lui este, de drept, absolută. Asupra lui însuși, a propriului trup și spirit, individul este suveran.

Nici nu mai este necesar să spunem că această doctrină este menită să fie aplicată numai ființelor umane aflate la maturitate. Nu ne referim la copii sau la tinerii care nu au ajuns încă la vârsta pe care legea o fixează ca vârstă a bărbăției sau a maturității feminine. Cei care se află în faza în care se cere să fie încă îngrijiți de alții trebuie apărați împotriva propriilor fapte la fel ca și împotriva oricăror primejdii din afară. Pe același temei, putem să nu luăm în considerare acele etape înapoiate din dezvoltarea societății în care specia umană era – putem aprecia – nematurizată¹.

Însă când putem spune că a avut loc o vătămare ? De pildă, pot spune că am fost vătămat atunci când doctorul mi-a scos o măsea, deci mi-a provocat durere fizică ? În mod obișnuit, noi nu suntem tentați să includem o astfel de acțiune a medicului între cele care ne produc vătămări. Mai precis, Mill are în vedere numai acele acțiuni care interferează cu cele prin care noi ne urmărim interesele ; ne vatămă acele *acțiuni ale altor persoane*

1. J.St. Mill, *Despre Libertate*, Humanitas, București, 1994, pp. 17-18.

care perturbă urmărirea de către noi a scopurilor pe care ni le-am propus ; dar nu și 1) acțiunile altor persoane, care nu interferează în nici un fel cu cele ale noastre și, de asemenea, nici 2) acțiunile noastre.

Principiul vătămării presupune așadar o distincție importantă între două feluri de acțiuni : 1) cele care nu îl afectează decât pe autorul lor (sunt *self-regarding acts*) și acțiuni care prin consecințele lor afectează și alte persoane în afara autorului lor (sunt *other-regarding acts*). Principiul vătămării nu se aplică în cazul acțiunilor de primul tip : așa cum sublinia Mill, faptul că eu fac o acțiune care mă afectează doar pe mine nu este în nici un fel o rațiune suficientă pentru ca statul să intervină asupra mea, oricare ar fi consecințele asupra mea ale propriilor acțiuni. Căci, scrie Mill, „asupra lui însuși, a propriului trup și spirit, individul este suveran”. Din această distincție decurge o alta, de o importanță uriașă. Mill spune

Există însă o sferă de acțiune în care societatea, spre deosebire de individ, este interesată numai în mod indirect (sau chiar deloc) ; ea cuprinde acea parte din viața și conduita unui om care nu-l atinge decât pe el însuși, sau, dacă îi atinge și pe ceilalți, aceasta se întâmplă numai cu participarea și acordul lor sincer, liber și voluntar. Iar când spun că îl atinge doar pe el însuși, înțeleg prin aceasta că îl atinge în primul rând și în mod direct, căci, bineînțeles, orice îl atinge pe el poate atinge *prin el* și pe alții. (p. 20)

Așadar, plecând de la deosebirea dintre acțiuni care îl vizează doar pe autorul lor și acțiuni care îi vizează și pe alții (acțiuni *self-regarding* și *other-regarding*), putem să distingem între două sfere ale societății : cea *privată* și cea *publică*. Sfera privată este cea care, după Mill, „cuprinde acea parte din viața și conduita unui om care nu-l atinge decât pe el însuși, sau, dacă îi atinge și pe ceilalți, aceasta se întâmplă numai cu participarea și acordul lor sincer, liber și voluntar”. În această sferă, individul este liber : statul nu este legitim să intervină, să impună constrângeri, obstacole în privința comportamentului individual. Sfera publică este cea în care se manifestă acțiunile care, prin consecințele lor, afectează și alte persoane decât autorul lor. Aici este locul de manifestare a principiului vătămării și

este legitimă intervenția statului, pentru a proteja libertatea fiecăruia dintre noi de interferențele altora.

Pentru Mill, sunt trei tipuri de acțiuni care, prin consecințele lor, nu ne afectează decât pe noi, și anume cele care țin de :

- a) domeniul lăuntric al conștiinței – libertatea de conștiință, dar și libertatea de exprimare ;
- b) domeniul gusturilor (înclinațiilor) și al scopurilor – libertatea de a-ți făuri planuri de viață ;
- c) domeniul asocierii indivizilor – libertatea de asociere.

Principiului vătămării al lui Mill i s-au adus mai multe obiecții. Ideea de la care pleacă acestea este că distincția dintre cele două tipuri de acțiuni (*self-regarding* și *other-regarding*) nu se susține. Căci nu putem stabili existența unor acțiuni care privesc doar autorul lor : întâi, nici o persoană nu este în întregime izolată ; apoi, o persoană care își aduce vătămări e un exemplu prost pentru ceilalți, și deci poate fi forțată să se controleze ; iar a treia este obiecția paternalistă. Să vedem, în continuare, în ce constă fiecare dintre aceste obiecții.

1. *Nici o persoană nu e în întregime izolată.* Dacă cineva se vatămă pe sine, îi vatămă prin aceasta și pe cei în legătură cu el. „Ceilalți” pot fi persoane care depind de el, persoane care aveau un sprijin de la el sau persoane care vor fi nevoite să îl susțină dacă el devine o povară.

Mill răspunde acestei obiecții în felul următor : uneori se consideră în mod greșit că o acțiune este *self-regarding* când de fapt este *other-regarding*. Astfel este situația, de exemplu, a unui polițist bețiv, a unui om extravagant care face datorii, dar nu și le onorează. Sau să ne gândim la situația în care eu citesc acasă cărți despre crime ; se poate ca aceste lecturi să mă influențeze și să devin o persoană periculoasă. Prin urmare, chiar dacă la prima vedere faptul că eu citesc acasă cărți despre crime pare să fie o acțiune *self-regarding*, în fapt ea nu are acest caracter : ci influențează modul în care ajung să mă comport față de alții și, astfel, este *other-regarding*.

Totuși, se poate susține în continuare că acțiunea mea de a citi acasă cărți despre crime este una care mă vizează doar pe mine (deci este

self-regarding). Iar în acest sens pot fi avansate două tipuri de argumente. Mai întâi, faptul că în urma lecturii acestor cărți aş putea să devin o persoană mai violentă este o consecință indirectă a acțiunii mele ; or, atunci când vrem să determinăm dacă o acțiune îl vizează doar pe autorul ei sau și pe alții ar trebui să avem în vedere numai consecințele directe. Altminteri, am putea cădea în capcana de a spune că orice consecință, oricât de îndepărtată, a acțiunilor mele trebuie luată în considerare. De exemplu, să presupunem că acum o sută de ani o persoană a vânat în codru o căprioară și a mâncat-o. A îngropat oasele într-o grotă. Dar ieri un copil care se juca prin acel loc a alunecat într-o groapă și s-a tăiat la picior în unul din acele oase. Este vătămarea copilului o consecință a acțiunii vânătorului pe care ar trebui să o avem în minte atunci când evaluăm acțiunea lui ca *other-regarding* ? Intuitiv, s-ar zice că nu. În al doilea rând, desigur că e greu să argumentăm că acțiunile mele de a citi cărți despre crime a cauzat un comportament al meu. Poate că acel comportament a fost cauzat de altceva, sau poate că relația causală curge exact în direcția opusă : adică, tocmai pentru că am o natură agresivă apreciez astfel de lecturi.

Pe de altă parte, uneori este clar că oamenii separă ferm ceea ce ține de viața lor privată de ceea ce ține de viața lor publică. Să ne gândim de exemplu la o persoană extravagantă, care, deși face datorii, și le plătește la timp sau la un polițist care, deși consumă băuturi alcoolice, face întotdeauna acest lucru în afara programului. De asemenea, consideră Mill, chiar dacă un om, prin comportamentul său, devine o povară, societatea își poate permite să îl susțină, de dragul unui bun mai mare, acela al libertății, și poate face uz de alte mijloace de a-și influența cetățenii, fără a se recurge la restrângerea libertății. Astfel de mijloace pot fi educația sau autoritatea ideilor admise în general ca valabile în societatea respectivă.

Există însă și o variantă modernă a acestei obiecții, anume aceea că proprietatea unei acțiuni de a fi *self-regarding* nu e una absolută, pe care să o putem judeca în afara oricărui context. Dimpotrivă, această proprietate este în realitate un construct social : viața privată poate fi definită în cadrul unei societăți de o asemenea manieră încât să ascundă relații de putere. Aici intervin de exemplu argumentele feministe : problemele care par să

fie personale ale femeilor, sugerează feministele, își au rădăcinile într-un sistem de convenții politice care asupresc femeile. Bunăoară, atunci când se susține poziția așa-numită „pentru viață” (pro choice) în chestiunea avortului, de obicei se argumentează că acesta este admisibil moral fiindcă femeia are dreptul să decidă în ceea ce privește viața sa sexuală, ceea ce se petrece în corpul său. Însă această privatitate nu e reală : deciziile femeilor privind propria viață personală, privind capacitățile lor reproductive, privind căsătoria sau familia în general nu sunt autonome ; aceasta pentru că domeniul „privat” este determinat de relațiile de putere. Într-adevăr (cel puțin în părțile defavorizate), femeile nu au posibilitatea de a-și controla capacitățile reproductive, în general viața privată, în măsura în care ele nu sunt independente economic de bărbați (soți, concubini sau chiar părinți) pentru a hotărî. Dar în general există chiar și în societățile moderne un întreg ansamblu de reguli, norme acceptate implicit și care contribuie la menținerea unor relații patriarhale.

2. *Obiecția paternalistă* : la fel ca în situația retardaților mintal și a copiilor (care nu se pot conduce singuri), societatea nu trebuie să lase în pace un individ depravat. Mill respinge însă această obiecție, arătând că, cu mare probabilitate, majoritatea intervine în mod greșit, cum nu trebuie și unde nu trebuie în deciziile oamenilor. Atunci când se exprimă cu privire la chestiuni care privesc doar individul, opinia publică este de cele mai multe ori subiectivă, influențată de gusturile și înclinațiile celor care o formulează. *Fiecare persoană rămâne cel mai bun judecător al propriului său interes.*

Problema este mai complicată pentru John Stuart Mill. În *Principiile economiei politice*, Mill pleacă de la o distincție fundamentală :

Trebuie să plecăm de la distincția dintre două genuri de intervenție guvernamentală, care – chiar dacă pot privi același subiect – diferă mult în natura și efectele lor și solicită, pentru a fi justificate, motive cu grade foarte diferite de importanță. Intervenția se poate extinde pentru a controla acțiunea liberă a indivizilor. Guvernarea poate interzice tuturor persoanelor să facă un anumit lucru, sau să îl facă fără să aibă autorizarea ei, sau le poate solicita să facă anumite lucruri, sau o anumită manieră de a-l face atunci când ei au opțiunea de a-l face sau nu.





Aceasta este interferența *autoritară* a guvernării. Dar mai există și un alt gen de intervenție, care nu e autoritară : atunci când guvernarea, în loc să promoveze o dispoziție și să o aplice prin pedepse, adoptă o linie la care se recurge atât de des și care se poate folosi în cazuri importante, aceea de a da sfaturi și de a promulga informații ; sau când, chiar dacă lasă indivizii liberi să-și folosească mijloacele de care dispun pentru a realiza un obiectiv de interes general, guvernarea – fără să se amestece cu ei, dar nelăsând acel obiectiv doar în grija lor, înființează, alături de ceea ce au făcut ei, o agenție a sa pentru acel scop. Astfel, e un lucru să menții o biserică și cu totul altul să refuzi tolerarea altor religii sau a persoanelor care nu au nici o religie. E un lucru să oferi școli și colegii și cu totul altul să soliciți ca orice persoană care funcționează ca instructor să aibă o licență guvernamentală în acest scop. (J.S. Mill, 1909, *Book V*, capitolul XI, paragraful 1)

Intervențiile de al doilea tip sunt foarte importante, fiindcă pun în discuție principiul după care persoana individuală este cel mai bun judecător al propriului interes. Mill arată că există multe cazuri în care excepțiile de la acest principiu pot fi justificate. Educația este un exemplu : muncitorii necalificați nu ar putea să plătească educația elementară pentru copiii lor și, chiar dacă ar putea, nu ar face-o ; de aceea, consideră Mill, e nevoie de intervenția guvernamentală pentru a susține financiar școlile elementare, făcându-le astfel accesibile copiilor săraci. În general, crede Mill,

în circumstanțele particulare ale unei epoci sau națiuni, cu greu se va găsi ceva cu adevărat important pentru interesul general care să nu fie dezirabil sau chiar necesar să fie asumat de către guvernare, nu fiindcă indivizii privați nu pot să îl facă realmente, ci pentru că nu îl vor face. În unele locuri și momente nu vor exista drumuri, docuri, porturi, canale, irigații, spitale, școli, colegii, tipografii, dacă guvernarea nu le înființează. Căci publicul este fie prea sărac pentru a dispune de resursele necesare, fie prea puțin avansat în inteligență pentru a aprecia scopurile, fie nu are suficientă experiență în desfășurarea unor acțiuni comune pentru a atinge scopurile (paragraful 16).

După Mill, o clasă largă de cazuri – în care principiul că guvernarea nu poate gestiona problemele indivizilor la fel de bine ca ei înșiși este încălcat – e alcătuită din cele în care trebuie realizate servicii publice importante, dar nu există nici un individ care să fie interesat să le realizeze, căci acesta nu va primi o remunerație corespunzătoare acțiunii sale.

3. *O persoană care își produce vătămări este un exemplu prost pentru ceilalți.* Dar atunci ar părea să decurgă că individul poate fi forțat să se controleze, ținând seamă de faptul că el intră în legătură cu alți oameni, iar vederea sau cunoașterea lui i-ar putea corupe sau direcționa deficitar pe aceștia. Mill contraargumentează însă în felul următor : cel mai important rău și-l face sieși agentul însuși ; iar faptul că alții îi pot cunoaște situația are și valențe pozitive : căci arată și la ce consecințe negative poate duce un astfel de comportament.

Probabil că mulți oameni consideră că sinuciderea – acțiunea persoanei individuale de a-și pune capăt vieții – este o acțiune de tip *self-regarding*. Dar să analizăm puțin mai în amănunt acest exemplu. Până nu de mult, tentativa de sinucidere era pedepsită ca un delict în majoritatea statelor occidentale. În Germania, sinuciderea a fost depenalizată în 1755, în Franța în 1791, iar în Marea Britanie abia în anul 1961. Aceasta nu înseamnă însă că se recunoaște un drept al ființei umane de a-și lua viața, ci mai degrabă că sinuciderea nu este nici legitimă, nici ilegitimă ; cu alte cuvinte, sinuciderea a ieșit din sfera publică a a început să fie considerată ca făcând parte din cea privată : acțiunea cuiva de a se sinucide a fost redefinită nu ca o acțiune *other-regarding*, ci ca una *self-regarding*. Implicit sau explicit, incitarea la sinucidere este în multe state pasibilă de pedeapsă (în Franța, de exemplu, începând cu 1987), iar împiedicarea cuiva de a se sinucide este încurajată. Concluzia la care s-a ajuns a fost aceea că pedepsirea din punct de vedere legal nu s-a dovedit de natură să reducă rata sinuciderilor, ba mai mult era o corvoadă în plus asupra celor care supraviețuiau unor tentative de sinucidere. Apoi, de multe ori decizia de a-și pune capăt vieții se dovedește un act cu totul rațional și autonom, iar interferența paternalistă a statului în ceea ce privește aceste decizii este considerată nejustificată.

În lucrarea *Causing Death and Saving Lives*, Jonathan Glover evaluează problema intervenției statului în situațiile „jocului cu viața” și sinuciderii. Să ne gândim de pildă la situația în care purtarea centurii de siguranță în mașină este impusă prin lege. În acest caz, argumentează Glover, nu se poate spune că interferența paternalistă a statului este abuzivă, pentru că riscurile sunt foarte disproportionale față de beneficii : altfel spus, este vorba despre minimizarea riscurilor cu restricții minime, în chestiuni care





nu contează în mod deosebit pentru indivizi. Totuși, una este să fii constrâns prin lege să porți centura de siguranță când conduci, sau să porți cască de protecție pe motocicletă și alta să ți se interzică să îți iei viața, atunci când în mod rațional sinuciderea este alegerea ta. Mai mult, tocmai politicile de reducere a riscurilor pot fi considerate măsuri adecvate de control al sinuciderilor. Să ne gândim de pildă la situația unui șofer care conduce în stare de ebrietate sau în momente în care nu ține în mod deosebit la viața sa. Obligația de a purta centura de siguranță, de a circula cu o anumită viteză îl pot salva de la o moarte pe care nu o urmărește în mod rațional, dar o poate întâlni în jocul său cu viața. Autonomia personală, continuă Glover, este mai puțin lezată atunci când mi se cere să mă deranjez să îmi pun centura de siguranță decât când mi se impun restricții în probleme de importanță vitală pentru mine.

3.3.2. Acțiunile ofensatoare

Distincția dintre două feluri de acțiuni (pe de o parte, acțiuni care vatămă doar pe autorul lor, și pe de altă parte acțiuni care vatămă pe alții) este foarte importantă în unele cazuri speciale, cum ar fi acțiunile *ofensatoare* și cazurile legate de libertatea exprimării. Să ne amintim că discutăm la finalul secțiunii 3.1 despre faptul că libertățile pot intra în contradicție între ele sau că libertatea poate intra în conflict cu alte valori (a doua problemă a lui Rawls în ceea ce privește limitările libertății în cadrul celui de-al doilea principiu). Să vedem cum se poate întâmpla acest lucru.

Să analizăm mai detaliat exemplul acțiunilor ofensatoare (insultătoare ori jignitoare). Există acțiuni care ofensează pe alții, dar care sunt expresia comportamentală a faptului că o persoană aderă la un anumit plan de viață. Astfel de comportamente pot fi: aducerea de injurii la adresa persoane sau a unui grup, acțiunea de a scuipa în public, practicarea de acte sexuale în public, comportamentul explicit homosexual sau afișarea de materiale pornografice etc. Uneori, aceste comportamente sunt reglementate de regulile morale și reprezintă încălcări ale acestora (spunem de pildă că nu e moral să se practice un act sexual în public sau că nu e moral să se afișeze

un anumit material pornografic etc.). Alteori însă nici morala tradițională, nici alte norme nu ne indică modul în care să ne comportăm sau să ne raportăm la alții. De pildă, să presupunem că cineva consideră că animalele sunt ființe sensibile, care suferă și care de aceea nu pot fi omorâte pentru simpla noastră plăcere : acea persoană nu numai că nu va accepta să participe la o partidă de vânătoare (deci la un joc care rezultă în uciderea animalelor pentru simplă plăcere a oamenilor participanți), ci se va simți ofensată atunci când altcineva va organiza sau va participa la o partidă de vânătoare. (Cu atât mai mult se va simți ofensată atunci când participanții sunt oameni politici, care îi cer alegătorului votul lor !) Convingerile de acest tip ale persoanei respective sunt astăzi împărtășite de tot mai mulți oameni – dar evident că în societățile tradiționale ele erau cvasiabsente ; de aceea, morala tradițională nu ne indică felul în care ceilalți ar trebui să se raporteze la persoanele cu astfel de convingeri environmentaliste.

Pentru a aborda această temă, să începem cu analiza a două probleme : a) ce înțelegem prin „ofensator” și b) cum se poate delimita libertatea de acțiune a cuiva.

a) Este corect să fie luate în considerare preferințele noastre ca alții să se comporte într-un anumit fel ? După cum am văzut mai devreme, răspunsul tipic utilitarist este negativ. Așa cum nu trebuie să luăm în considerare preferințele unor membri ai societății în miniatură descrise mai devreme, care respingeau preferințele de a juca poker ale unor membri, tot astfel nu trebuie să ținem seamă de faptul că unor persoane nu le place ceea ce fac alți semenii, că se simt ofensate ori jignite de comportamentul acestora (în particular, nu trebuie să luăm în seamă faptul că cineva se simte ofensat de faptul că altcineva are un anumit comportament în viața sa privată : de pildă, citește literatură pornografică numai în intimitatea locuinței sale etc.).

Cu toate acestea, cei mai mulți dintre noi considerăm că aceste preferințe ale unor membri ai societății noastre trebuie să conteze totuși într-un anumit fel ; cu alte cuvinte, considerăm că pot fi luate în considerare preferințele unor membri ai societății noastre pentru ca un anumit comportament să nu fie promovat (încurajat) în societate, chiar dacă el nu poate fi prohibit. De exemplu, chiar dacă preferințele apărătorului animalelor ca

vânătoarea să fie interzisă nu ar urma să fie luate direct în considerare, cel puțin ar trebui ca societatea să nu promoveze mediatic sau chiar normativ comportamente de acest tip (de exemplu, partidele de vânătoare ar trebui riguros reglementate – interzicându-se bunăoară uciderea unui număr foarte mare de animale etc.).

În al doilea rând, există granițe precise pentru a delimita acțiunile care sunt de cele care nu sunt ofensatoare? De exemplu, părerea cuiva că argumentul ontologic privind existența lui Dumnezeu nu este valid ofensează sau nu un credincios? Sau îmbrăcămintea extravagantă a cuiva îi ofensează pe cei care o văd? Este necesar să se definească criteriile pentru a selecta acele trăsături ale unui comportament care îl fac să fie ofensator, pentru că de multe ori „ofensate” sunt doar prejudecățile cuiva.

În al treilea rând, este necesar să se facă o distincție între *acțiunea* ofensatoare, pe de o parte, și *descrierea acelei acțiuni*, pe de altă parte. De exemplu, nu este același lucru a face sex în public și a afișa material pornografic, deoarece în a doua situație este vorba doar despre descrierea unei acțiuni, iar descrierea acțiunii cade sub problematica libertății de exprimare. Vom reveni mai jos asupra acestei distincții.

b) Cum poate fi restrânsă libertatea de acțiune a cuiva? S-au propus mai multe criterii în acest sens. O acțiune ofensatoare poate fi interzisă când :

- i) ea poate fi evitată ușor (pot fi emise reglementări pentru a interzice de exemplu acțiunea de a scuipa în public) ;
- ii) se poate delimita o arie în care acțiunile cu caracter ofensator să se desfășoare – de exemplu, afișarea materialelor pornografice poate fi permisă numai în unele magazine, nu în toate ; ca filmele cu conținut pornografic să fie transmise de programele de televiziune numai între anumite ore ;
- iii) toată comunitatea consideră că acțiunea respectivă este ofensatoare ;
- iv) acțiunea nu este expresia unei ideologii care trebuie protejată (de data aceasta, interzicerea acelei acțiuni ar duce la restrângerea libertății de exprimare).

Ultimele două criterii sunt problematice. Să evaluăm din această perspectivă situația practicării homosexualității ca acțiune ofensatoare. În Marea Britanie, în 1957, *Raportul Wolfendorf* al Comitetului asupra delictelor de homosexualitate și prostituție stabilea, în tradiția abordării lui John Stuart Mill, că funcția legii penale este

aceea de a păstra ordinea publică și decența, de a proteja cetățeanul față de ce este ofensator și injurios și să furnizeze protecție suficientă în privința exploatării și coruperii de către alții, în particular celor care sunt vulnerabili îndeosebi, dat fiind că sunt tineri, sunt slabi de trup sau minte ori se găsesc într-o stare de dependență specială fizică, în privința poziției ocupate, sau economică. În opinia noastră nu este funcția legii să intervină în viețile private ale cetățenilor, sau să încerce să impună un anume tipar de comportament mai mult decât este necesar pentru a realiza scopurile pe care le-am schițat.

De aceea, Comitetul recomandă: „comportamentul homosexual între adulți care consimt să nu mai fie un delict penal”. Argumentul considerat decisiv în acest sens se bazează pe distincția dintre moralitate și legalitate și viza: „importanța pe care societatea și legea trebuie să o acorde libertății individuale de alegere și acțiune în chestiuni de moralitate privată. Atâta vreme cât societatea, care acționează prin lege, nu face o încercare deliberată de a echivala delictul cu păcatul, trebuie să rămână un domeniu al moralității și imoralității private, care, pe scurt și direct spus, nu e treaba legii”.

Acest punct de vedere millian a fost criticat de lordul Patrick Devlin (unul dintre cei mai fervenți susținători ai teoriei conform căreia societatea are dreptul de a pedepsi din punct de vedere legal acele practici care dăunează moralității), iar apoi rediscutat de H.L.A. Hart și Ronald Dworkin. Patrick Devlin considera că orice societate are dreptul de a-și proteja existența. Iar o moralitate publică comună este o condiție necesară pentru ca orice societate să poată supraviețui. Unele acțiuni, deși nu vatămă pe alții în mod direct, subminează moralitatea publică. De aceea, conchidea Devlin, acțiunile care aduc prejudicii moralității publice trebuie reglementate în autoapărare, iar practicile homosexuale cad sub incidența acestor reglementări.

Nu e posibil să se traseze limite teoretice puterii statului de a legifera în contra imoralității. Nu e posibil să se stabilească de la început excepții (de exemplu, persoanele în special vulnerabile n. A.M.) de la regula generală sau să se definească arii inflexibile de moralitate în care în nici un caz nu se permite intervenția legii. Societatea este îndrituită să intervină prin intermediul legilor

sale, să se protejeze de pericole, fie ele dinăuntru sau dinafară. ș...ț Societățile se dezintegrează mai frecvent dinăuntru decât sunt distruse de presiunile dinafară. Există dezintegrare atunci când constatăm că nu există nici o moralitate comună, iar istoria arată că slăbirea legăturilor morale este adesea primul stadiu al dezintegrării – astfel încât societatea e justificată să facă primii pași pentru a-și păstra cadrul moral, tot așa cum face pentru a-și păstra guvernământul și alte instituții esențiale. Suprimarea viciului e treaba legii tot așa de mult cum este și suprimarea activităților private subversive. ș...ț Nu există limite teoretice ale puterii statului împotriva trădării de țară și a revoltei și la fel nu cred că există limite teoretice ale legiferării contra imoralității¹.

După Devlin, putem fi de acord că a consuma băuturi alcoolice în viața privată este o acțiune *self-regarding*. Dar ce se întâmplă dacă jumătate din populația societății consumă băuturi alcoolice în viața privată? Nu cumva în acest caz însăși existența societății este amenințată și deci ea trebuie să intervină pentru a se apăra? Devlin afirmă că nu există limite teoretice în privința stabilirii numărului de oameni care se pot îmbăta înainte ca societatea să legifereze împotriva beției.

L.H.A. Hart, în articolul *Immorality and treason*, identifică miezul problemei în chiar definirea moralității. Dacă aceasta ar fi doar expresia sentimentului de indignare sau dezgust împărtășit de un număr de oameni, atunci nu există justificare ca aceste prejudecăți ale acelor oameni să devină legi, pentru că atunci ar trebui să admitem consecințe cu totul aberante. De exemplu, ar trebui să acceptăm că era corect ca vrăjitoarele să fie arse pe rug pentru că la un moment dat se credea că vrăjitoria este intolerabilă. Hart ne atrage atenția să nu confundăm principiul democratic ca puterea să fie a majorității cu afirmația că majoritatea nu trebuie să respecte nici o limită.

La rândul său, Ronald Dworkin îi reproșează lui Devlin că nu a făcut distincție între convingeri morale și prejudecăți personale. Problematică, afirmă Dworkin, nu este ideea generală a lui Devlin că moralitatea comunității

1. Lord Patrick Devlin, „Morals and the criminal law”, în R.M. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, New York, 1977, pp. 76-77.

contează, ci încercarea de a stabili că anumite idei fac parte din ceea ce contează ca moralitate a comunității. (De ce, de pildă, ar face parte din moralitatea comunității anumite idei privind practicile homosexuale?)

În acest context pot fi făcute câteva remarci: în primul rând, trebuie lămurită mai exact semnificația conceptului de *moralitate publică*. De pildă, în Constituția României se vorbește despre „bunele moravuri” și „morală publică”, fără să se explice exact ce se înțelege prin aceste expresii. (Cu multă bunăvoință, am putea fi de acord să acceptăm că în Constituția noastră termenul *moralitate publică* se referă la punctele de vedere morale cu caracter politic, adică acelea care privesc aspectele morale ale cooperării între cetățeni liberi și egali.) În principiu, ar trebui ca moralitatea publică să fie un compus de principii asupra cărora am reflectat și care au rezistat cercetării critice. Or, cel puțin în ceea ce privește viața sexuală, opiniile subiective și prejudecățile contează foarte mult pentru omul de rând.

În al doilea rând, putem accepta premisa că o societate are dreptul să-și protejeze existența? O societate ipocrită victoriană, de pildă, sau una sclavagistă sunt îndreptățite să își prezerve caracteristicile? Iar apoi, nu este deloc clar în ce fel o schimbare în moralitate, cum ar fi căsătoriile între homosexuali, va schimba radical societatea. În al treilea rând, în ce fel este publică moralitatea? Un răspuns este oferit în acest sens de către John Rawls. Moralitatea este publică atunci când toți membrii societății acceptă, și știu că și ceilalți membri acceptă, aceleași principii morale, iar instituțiile de bază ale societății sunt astfel construite încât să satisfacă acele principii.

Dreptatea ca echitate urmărește să evidențieze o bază publică de justificare în ceea ce privește chestiuni despre dreptatea politică, dat fiind faptul unui pluralism rezonabil. Întrucât justificarea se adresează altora, ea pleacă de la ceea ce este acceptat sau poate fi acceptat în comun; astfel, noi pornim de la idei fundamentale împărtășite, implicite în cultura politică publică, în speranța că, plecând de la ele, se poate dezvolta o concepție politică care poate obține un acord liber și rațional. (J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 100)

Dar să vedem ce se întâmplă când încercăm să evaluăm aceste chestiuni în situații mai concrete: de pildă, cum judecăm statutul materialelor pornografice? Tema lor, luată ca întreg, este sexul. Evident, materialele

pornografice sunt insultătoare, prin aceea că ele constituie un afront la adresa standardelor comunității privind descrierea și reprezentarea aspectelor sexuale și nu au valoare socială. Dar problema este cu ce drept ar putea statul să interzică publicarea acestor materiale? Dacă spunem că statul are acest drept înseamnă că acceptăm că, în această acțiune a sa, el este ghidat de temeuri morale și că aceste temeuri morale sunt publice, deci că privesc raporturi între cetățeni. Mai mult, acceptăm că cei mai mulți membri ai societății sunt înclinați să accepte o astfel de intervenție a statului.

Dacă am căzut de acord că moralitatea publică este (sau ar trebui să fie) un compus de principii, este necesar să evaluăm problema acceptării pornografiei, ținând seamă în același timp de faptul că mulți membri ai societății susțin că afișarea materialelor pornografice este un act ofensator pentru opiniile lor morale. În această situație, statul va putea impune prin reglementările sale unele restricții în privința difuzării și consumului de materiale pornografice, de tipul: aceste materiale să poate fi achiziționate, însă numai din anumite locuri special amenajate, nu foarte circulare și să nu li se facă publicitate. Desigur, astfel de reglementări sunt de natură să provoace creșterea prețului materialelor pornografice și ar trebui supravegheat ca această creștere să nu le facă foarte dificil de achiziționat. Restricțiile de acest fel sunt de multe ori cerute nu doar de cei care nu acceptă pornografia, ci și de cei care degustă aceste materiale, și care nu doresc să fie văzuți când le achiziționează (de exemplu, de către copiii lor, de alți membri ai familiei, de unele cunoștințe etc.).

Există o serie de argumente și contraargumente în ceea ce privește producerea, răspândirea și consumul de materiale pornografice:

a) *Pornografia ca libertate de exprimare*. Promotorii acestui argument acceptă că afișarea materialelor pornografice înseamnă a spune lucruri ofensatoare pentru mulți membri ai societății, dar argumentează că, dacă admitem libertatea de exprimare, trebuie să admitem și pornografia. Supoziția presupusă în acest argument este că pornografia nu reprezintă o acțiune, ci descrierea unei acțiuni; un material pornografic nu este un fapt în lumea

reală, ci doar descrierea lui într-un anumit limbaj. Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci pornografia poate fi restrânsă doar în măsura în care poate fi restrânsă libertatea de exprimare. Or, am văzut că aceasta este una dintre libertățile pentru care este cel mai dificil de argumentat că poate fi restrânsă.

Criticii argumentului pornografiei ca libertate de exprimare susțin că această analogie nu este corectă: în ce fel este restrânsă libertatea de exprimare politică atunci când nu permiți un material pornografic? O altă critică a acestui argument susține că analogia e numai parțial corectă, întrucât chiar dacă pornografia este un fapt de limbaj, ea este și acțiune (vom reveni asupra acestei critici).

b) *Pornografia ca expresie a dreptului de a-ți alege propriul plan de viață* presupune libertatea de a-ți forma un plan de viață care cuprinde consumul de pornografie. Dreptul de a-ți alege propriul plan de viață decurge din autonomia persoanei, fiind evident că unele planuri de viață pot fi diferite de cele ale majorității.

Să observăm că acest argument se bazează pe definirea consumului de pornografie ca o relație binară de genul: „x consumă y”; singurul agent este x, cel care consumă. A consuma pornografie apare ca o acțiune care îl privește numai pe autorul acestei acțiuni. Critica argumentului se concentrează exact asupra acestui punct: fiindcă se susține că relația de a consuma materiale pornografice are în realitate trei termeni, și anume, corect este să spunem: x consumă y privitor la z. Întotdeauna, materialul pornografic e despre ceva. Cine este acel ceva? În general, materialele pornografice sunt despre femei (z). Și este atunci îndreptățită întrebarea dacă nu cumva expunerea materialului pornografic le încalcă interesele.

Cea mai interesantă critică de acest fel este cea feministă. Rae Langton atacă ambele argumente aduse în favoarea pornografiei. Pornografia, argumentează ea, *descrie subordonarea* femeii ca obiect de consum sexual, dezumanizat, redusă la părți ale corpului ei, prezentată în situații de degradare, umilire, inferioritate. Pornografia *provoacă subordonare*, tinde să o perpetueze și încurajează ideea despre femeie ca obiect sexual, accesibil. În sfârșit, pornografia *este subordonare*; pornografia nu este numai *limbaj*, ci este și

acțiune prin care femeile sunt clasate ca inferioare și se legitimează comportamente discriminatorii, prin ignorarea capacităților și drepturilor femeilor. Căci pornografia reprezintă un discurs autoritar despre sex, o imagine autoritară despre rolul femeii în raporturile sexuale. Pornografia reduce la tăcere femeile : ele sunt intimidată și de aceea nu pot vorbi sau, dacă vorbesc, nu sunt ascultate. (Paradigmatic în acest sens este cazul femeilor din țările islamice, care nu au drepturi și unde chiar numai vorba bărbatului este suficientă : dacă bărbatul zice „divorțez” de trei ori, divorțul este pronunțat, în timp ce cererea femeii nu este luată ca atare.) Și, în sfârșit, pornografia împiedică femeile să acționeze. În acest context, acțiunile femeilor de a nu apărea ca obiecte sexuale nu este luată în serios. Langdon dă ca exemplu cazul unei starlete a filmelor pornografice care a publicat o carte autobiografică, în care descria cum era umilită în timpul producerii filmelor. Însă cartea cu pricina a fost citită ca produs pornografic : tocmai pentru că era scrisă de către o femeie care făcea parte din acest sistem, ea nu putea *vorbi despre* pornografie.

*

Unul dintre cele mai frumoase, dar și mai pline de miez elogii aduse valorii libertății a fost scris acum mai bine de o sută cincizeci de ani de Alexis de Tocqueville ; el e cu atât mai semnificativ când ne gândim la popoare care – ca și cel român – au stat recent sub un regim despotic :

N-o vom spune niciodată îndeajuns : nu există nimic mai bogat în minuni decât arta de a fi liber ; dar nimic nu este mai dificil decât învățarea libertății. În despotism nu-i la fel. Adesea, despotismul se prezintă ca un balsam pentru toate relele încercate ; el este suportul dreptății ; un sprijin pentru cei oprimați și întemeietor de ordine. Popoarele ațipesc la sânul scurtei prosperități pe care el o face să apară ; și când se trezesc sunt nenorocite. Dimpotrivă, libertatea se naște de obicei în mijlocul furtunilor, se stabilizează cu greutate printre discordiile civile și numai când a îmbătrânit i se sesizează binefacerea¹.

1. A. de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. 1, Humanits, București, 2005, p. 271.

Notă bibliografică. Lucrările care au fost utilizate în acest capitol și la care s-a făcut referire sunt: I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, București, 1996 (eseul: „Două concepte de libertate”); B. Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, Institutul European, Iași, 1996; J. St. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, București, 1994; J. St. Mill, *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, Longmans, ed. a VII-a (ed. W.J. Ashley), 1909; Fr. von Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998; R. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1977 (au fost folosite următoarele eseuri: Lord Patrick Devlin, „Morals and the Criminal Law”; H.L.A. Hart, „Morality and Reason”); H. La Folette (ed.), *Ethics in practice*, Blackwell, Oxford, 1995 (au fost folosite următoarele eseuri: R. Dworkin, „Do we have a Right to Pornography?”, J. Arthur, „Ethics and Stones”, M. Frieden, „Speech Codes and Feminism”); R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (eseurile: „Liberty and Moralism”, „What rights do we have?”); D. Miller (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1991 (în special, „Introduction” și eseurile lui G. MacCallum și Ch. Taylor); J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, 1990 (capitolul „Suicide and Gambling with Life”). De asemenea, am apelat la N.E. Bowie, R.L. Simon, *The Individual and the Political Order*, Rowman & Littlefield, New York, 1998, și J. Riley, *Mill on Liberty*, Routledge, Londra, 1998.

4. Egalitatea

Idealul egalității între oameni este de cele mai multe ori exprimat, succint și expresiv, prin sloganul : „Toți oamenii sunt egali”. Dar această formulare, îndată ce încercăm să îi înțelegem conținutul exact, pare ambiguă. Căci nu ne spune în ce fel sunt oamenii egali (când cu toții știm că ei diferă în numeroase feluri, atât în ceea ce privește trăsăturile lor naturale – fizice sau mentale –, cât și în ceea ce privește locul și rolul lor în societate). În plus, nu este deloc limpede ce natură are această formulare : este ea descriptivă (ne anunță că într-o anumită privință importantă – pe care desigur că am dori-o cu toții precizată – oamenii sunt egali între ei) sau este normativă (ne spune cum ar trebui să fie tratați membrii societății) ? Vom încerca în acest capitol să clarificăm atât de comuna afirmație că toți oamenii sunt egali.

4.1. Ideea de egalitate

La ce ne referim atunci când vorbim despre egalitate ? La caracteristicile unor persoane, ale unor reguli sau la trăsăturile societății în care trăim ? Să observăm că, dacă spunem că „persoanele x și y sunt egale” (de exemplu, ca înălțime) sau „între x și y este o egalitate” (de exemplu în privința șanselor de a obține un post), înțelesul termenului *egal* nu pare să fie tocmai același. Conceptul de *egal* (sau *egalitate*) poate fi utilizat în cel puțin următoarele patru sensuri, pentru a evidenția :

a) *Egalitatea caracteristicilor personale*. Dacă spui că x este egal cu y, trebuie adăugată caracteristica z în raport cu care ele sunt egale, și anume : x este egal cu y în privința lui z, care poate fi forța fizică, talentul, averea etc.

Un text celebru care afirmă egalitatea fundamentală între oameni, în pofida aparentei inegalități în ceea ce privește calitățile lor fizice și intelectuale îi aparține lui Thomas Hobbes :

1. Natura i-a făcut pe oameni atât de egali în privința facultăților trupului și ale minții, încât, deși s-ar putea găsi câte un om a cărui forță a trupului sau agerime a minții să fie câteodată în mod evident mai mari decât ale altuia, totuși, atunci când le considerăm pe toate la un loc, diferența dintru un om și un altul nu este atât de însemnată încât cineva să poată cere pentru sine, pe acest temei, vreun beneficiu pe care să nu-l poată la fel de bine pretinde și altcineva. Căci, în ceea ce privește forța trupului, cel mai slab are destulă putere ca să-l omoare pe cel mai puternic fie printr-o uneltire secretă, fie prin unirea cu alții aflați în aceeași primejdie.

2. Iar cât privește facultățile minții (lăsând la o parte artele bazate pe cuvinte și în special acea măiestrie de a proceda conform unor reguli generale și infailibile, numită știință, pe care doar foarte puțini o posedă și doar în puține domenii, ea nefiind o facultate înăscută și nici dobândită, așa cum este prudența, pe când căutăm alte lucruri), găsesc că există aici o și mai mare egalitate decât a forței fizice. Căci prudența nu este decât experiență, pe care un timp egal o conferă într-o măsură egală tuturor oamenilor, în acele lucruri pe care ei le urmăresc în mod egal. Ceea ce ar putea face ca o asemenea egalitate să fie de necrezut nu este decât o părere deșartă despre propria înțelepciune, pe care aproape toți cred că o posedă într-un grad mai mare decât oamenii de rând (adică decât toți ceilalți, în afară de ei înșiși și alți câțiva care îi privesc cu ochi buni, datorită faimei acestora sau acordului în păreri). Pentru că natura oamenilor este astfel încât oricât ar admite ei că mulți alții sunt mai ingenioși, mai elocvenți sau mai învățați, totuși cu greu ar crede că există mulți la fel de înțelepți ca ei înșiși ; căci ei au în fața ochilor propria înțelepciune, dar se găsesc departe de a altora. Însă aceasta dovedește mai degrabă că oamenii sunt egali decât inegali. Căci, de obicei, nu există un semn mai grăitor al distribuției egale a unui lucru decât acela că fiecare e mulțumit cu partea sa” (Th. Hobbes, *Leviathanul*, capitolul XIII ; p. 37).

b) *Egalitatea de tratament* : x e egal cu y, în raport cu o regulă, reglementare. Tratamentul „egal” se referă la aplicarea imparțială a regulii. Un exemplu în acest sens este votul egal : fiecare votant este tratat la fel – de pildă fiecare are un singur vot pentru a alege deputații și un singur vot pentru a alege senatorii. Vorbim de tratament egal al candidaților la un

examen (precum cel de admitere la facultate), în sensul că tuturor li se aplică același tratament : examenul e același pentru toți.

c) *Reguli egalitare de distribuție a unui bun*. De această dată, nu mai avem în vedere tratamentul egal al oamenilor sub o anumită regulă, ci o trăsătură a regulilor ; spunem despre unele reguli că sunt egalitare, iar despre altele că nu sunt egalitare. De exemplu, putem susține că regula conform căreia avortul este permis este corectă sau nu moral. Iar această regulă e astfel construită încât să asigure un tratament egal al tuturor cazurilor. Dar nu are sens să te întrebi dacă e egalitară. Egalitare, în acest al treilea sens, pot fi regulile care stipulează cum se distribuie un beneficiu (voturi, salariu, oportunități, slujbe etc.) sau o sarcină (datoria de a plăti taxe, de a face serviciul militar etc.). Regulile egalitare de distribuție au forma : x beneficiu (sau sarcină) este alocat(ă) lui y după cum acesta are o caracteristică z. De exemplu, atunci când Ministerul Educației repartizează fonduri pentru desfășurarea activităților universităților românești, face acest lucru conform cu felul în care universitățile satisfac anumite caracteristici : ce număr de studenți sunt înscriși în diversele programe de studiu, care este calitatea ofertei educaționale etc. Regula utilizată de Minister este egalitară : ea descrie cum este distribuit un beneficiu (ceea ce se cheamă „finanțarea de bază a universităților”) conform unor criterii.

Atunci când ne întrebăm dacă o regulă este sau nu egalitară, problema care apare este : ce criterii sunt avute în vedere și care definesc faptul că regula este egalitară. Putem să ne raportăm la orice fel de criterii sau numai unele pot intra în discuție? De exemplu, în prezent este un loc comun să respingem utilizarea unor criterii precum sexul, rasa sau religia în formularea unor reguli de distribuire a beneficiilor sociale. Dacă s-ar formula o regulă după care persoanele care aparțin unei anumite etnii nu au dreptul la vot sau la educație de un anumit tip, sigur că imediat am respinge-o ca rasistă : în fundal, ideea este că ea nu e egalitară. Sau dacă s-ar formula explicit o regulă după care la același tip de poziție într-o instituție și la aceeași muncă femeile primesc un salariu mai mic decât bărbații, iarăși am respinge-o imediat ca sexistă : căci beneficiul este repartizat neegalitar.

d) *Societate egalitară*. Există un ideal egalitar, acela al unei societăți în care inegalitățile sunt reduse cât mai mult (până către eliminare, conform unor susținători ai acestui punct de vedere), iar dacă ele există, atunci sunt justificabile; de asemenea, în acea societate regulile cele mai importante sunt egalitare. În orice societate există disparități, dintre care unele sunt semnificative moral. Desigur, nimeni nu obiectează pe temeiuri morale atunci când dirijorul unei orchestre coordonează felul în care membrii orchestrei cântă. Dar în alte cazuri noi evaluăm moral diferențele dintre oameni, precum cele care privesc puterea politică, socială, venitul, statusul, șansele de dezvoltare a facultăților individuale, libertățile sociale și personale, privilegiile de orice fel. O societate egalitară, în acest înțeles, este aceea în cadrul căreia regulile egalitare reglează principalele domenii în care apar disparități sociale.

Există două tipuri mari de teorii asupra egalității: 1) *teorii formale* și 2) *teorii materiale*. Să le analizăm pe fiecare în parte.

4.1.1. *Teoriile formale ale egalității*

Potrivit acestora, pentru a înțelege ce este egalitatea este necesar să se construiască un criteriu general, formal al egalității între oameni (care să fie capabil să susțină anumite tipuri de politici publice); dar de multe ori aceste teorii nu sugerează și un conținut concret al ideii de egalitate. Aristotel formulează o astfel de teorie în cartea a V-a din *Etica nicomahică*, atunci când spune că „nedreptatea apare atunci când egalii sunt tratați în mod inegal și de asemenea atunci când inegalii sunt tratați în mod egal”. Cu alte cuvinte, dacă două persoane sunt egale într-o privință, atunci dacă tratăm pe una într-un fel și cealaltă trebuie tratată la fel. Vedem așadar că astfel de teorii sunt normative – ne spun cum trebuie să procedăm, plecând de la conceptul de *egalitate* ca egalitate în privința unor considerente relevante moral.

Exemple de teorii formale sunt *teoriile proporționale* asupra egalității. Teoriile proporționale se referă la felul în care oamenii pot fi tratați în mod inegal, și anume:

$(x \text{ are proprietatea } y \text{ în gradul } z) / (x' \text{ are proprietatea } y \text{ în gradul } z') = (x \text{ trebuie să aibă proprietatea } y' \text{ în gradul } v) / (y \text{ trebuie să aibă proprietatea } y' \text{ în gradul } v')$

Ideea este deci următoarea: să presupunem că o persoană x are o anumită proprietate, să zicem pe cea a curajului, în gradul z ; ea diferă de o altă persoană x' , care este curajoasă într-un alt grad, mai mic, z' . Aristotel argumentează că atunci când ne punem problema de a răsplăti cele două persoane pentru curajul de care au dat dovadă, este drept ca această răsplată în privința y' (să zicem a recunoașterii publice ori a banilor oferți) să fie diferită, în funcție de curajul de care a dat fiecare dovadă – deci proporțională cu acesta. Nu pare să fie drept ca persoanele cele două să fie la fel răsplătite, dacă ele diferă în ceea ce privește proprietatea relevantă.

Teoriile proporționale ale egalității particularizează teza mai generală că întotdeauna *cazurile similare trebuie tratate similar*.

Să observăm însă că teoriile proporționale ale egalității ridică cel puțin două tipuri de probleme. Prima este aceea că ele nu au un conținut determinat. O astfel de teorie ne spune doar că trebuie să fim egali în fața legii, dar lasă liberă orice alegere a lui y și y' – deci a proprietăților pe care le considerăm relevante pentru a trata două persoane. Însă intuiția noastră asupra ideii de egalitate ne cere să admitem că aceste caracteristici relevante în tratarea oamenilor nu pot fi oricare; noi suntem tentați să admitem că – atunci când tratăm oamenii ca egali sau nu în anumite contexte – numai unele dintre proprietățile lor pot să conteze. Atunci când avem în vedere cum să se voteze, nu considerăm că o persoană precum un scriitor faimos (sau chiar un fotbalist ori cântăreț faimos) are dreptul la mai multe voturi, pentru că este faimos; tot așa, nu considerăm că faptul că cineva are o funcție importantă în stat face ca acea persoană să aibă dreptul mai mult decât alta la asistență medicală.

A doua problemă pe care o ridică acest tip de teorii ale egalității este aceea că putem foarte bine să le interpretăm atât ca teorii ale egalității, cât și ca teorii ale inegalității: căci ele justifică la fel de bine și faptul că într-un context trebuie să tratăm două persoane ca egale, cât și faptul că le putem trata ca inegale. Așadar, în ce sens sunt ele teorii ale egalității?

Într-adevăr, pe de o parte, o astfel de teorie este compatibilă cu o situație în care, prin aplicarea ei, ar crește diferențele dintre persoane în privința lui y' (a modului în care ele sunt tratate), iar pe de altă parte, e compatibilă cu teoria lui Aristotel, că oamenii sunt diferiți de la natură.

Or, pentru a fi o teorie a egalității, ar trebui să i se adauge ceva în plus. Și anume, ar trebui să presupunem ca premisă în construirea unei proporții precum cea de mai sus faptul că *toți oamenii sunt egali*. Însă atunci teoria este incompletă, iar adaosul era tocmai ceea ce teoria ar fi trebuit să explice.

4.1.2. Teoriile materiale ale egalității

Întrebarea asupra căroră se concentrează aceste teorii este următoarea : *în ce privință sunt oamenii egali ?* (Iar dacă oamenii sunt egali, mai putem vorbi de existența unor inegalități acceptabile?) Există două tipuri de răspunsuri : conform primului, oamenii sunt în mod absolut egali (deci sunt egali în orice privință semnificativă), de aceea nu este acceptabilă nici o inegalitate. Cel de-al doilea relativizează egalitatea la anumite criterii ; de aceea din această perspectivă unele inegalități sunt permisibile.

Paradigmatic pentru primul tip de teorii materiale este *Manifestul egalității*, elaborat în vremea revoluției franceze de Gracchus Babeuf și Sylvain Maréchal. Teza principală susținută acolo este că între oameni ar trebui „să nu existe nici o altă diferență în afară de cele de vârstă și de sex. Cum toți au aceleași nevoi și aceleași facultăți, să aibe de aceea aceeași educație și aceeași dietă. Ei se bucură de același soare și de același aer pentru toți ; de ce nu le-ar folosi fiecăruia aceeași parte și aceeași calitate de hrană ?”.

Astfel de teorii extreme par inacceptabile, însă ele ridică o problemă foarte importantă : de ce ar conta o anumită proprietate și nu altele pentru a diferenția între membrii unei societăți ? Căci dacă, așa cum acceptăm astăzi, proprietăți precum rasa, originea etnică, sexul, vârsta nu sunt relevante moral și deci politic și la fel contingentele sociale, cum ar fi nașterea și averea, atunci ce calități pot fi considerate relevante pentru a diferenția între oameni ?

În cartea sa, *O teorie a dreptății*, John Rawls susține că „nimănu i se cuvine locul în distribuția înzestrărilor naturale, mai mult decât i se cuvine locul inițial de plecare în societate” (p. 104), iar „distribuția naturală nu e nici dreaptă, nici nedreaptă ; nu este nedrept nici că oamenii se nasc în societate într-o poziție particulară. Acestea sunt fapte naturale pur și simplu. Ce este drept și nedrept e modul în care instituțiile tratează aceste fapte” (p. 102). Ceea ce spune Rawls este că nu e o deosebire morală între faptul că ești și cel că nu ești talentat : cei mai dotați nu sunt din această pricină mai valoroși moral : „Desigur valoarea morală a unei persoane nu variază după cât de mulți oferă abilități similare sau vor ceea ce ea produce. Nimeni nu presupune că atunci când abilitățile cuiva sunt cerute mai puțin sau s-au deteriorat (ca în cazul cântăreților), faptul moral de a merita e supus unei schimbări asemănătoare” (p. 311).

Să trecem acum la cel de-al doilea tip de teorii materiale asupra dreptății, conform cărora unele inegalități sunt permisibile. Cei care susțin acest punct de vedere procedează în felul următor : ei identifică mai întâi unele proprietăți pe care diferite persoane le posedă în mod diferit ; apoi argumentează că acele proprietăți sunt relevante moral (și politic). În consecință, putem să apelăm la ele pentru a justifica faptul că tratăm persoane diferite în mod diferit. Ca astfel de proprietăți s-au propus, în mod tradițional : a) nevoile persoanei ; b) meritul persoanei ; c) valoarea intrinsecă a persoanei. De aici, s-au propus principii egalitariste : a') satisfacerea egală a nevoilor ; b') fiecăruia după meritul său ; c') egalitate a oportunităților.

Satisfacerea egală a nevoilor. Când vorbim despre distribuția bunurilor după nevoi, primul nume care ne vine în minte este cel al lui Karl Marx, cu celebra sa formulă din lucrarea *Critica programului de la Gotha* : *fiecăruia după nevoi*. În opinia lui Marx, acest mod de distribuție este expresia egalității într-o societate ideal construită și poate avea loc doar în anumite condiții. Societatea comunistă este o societate în care toate persoanele sunt egale, deopotrivă în fața mijloacelor de producție, ca abilități și ca dezvoltare morală. Condițiile materiale, considera Marx, ar permite această situație, pentru că, spune el, în comunism „toate izvoarele avuției colective

vor țâșni ca un șuvoi”. Aceasta nu înseamnă că vor fi îndeajuns de multe bunuri încât să nu mai existe competiție, ci că realizarea acelei abundențe ar fi tocmai un produs al organizării sociale, astfel gândită încât să asigure satisfacerea egală a nevoilor. (Evident, teoria lui Marx nu se poate aplica la bunuri rare – putere, avere, iahturi, cărți rare – pentru că astfel de bunuri nu vor putea fi suficiente pentru toți ; dar o interpretare mai slabă a teoriei sale privind bunurile de bază are sens.)

Avem de-a face aici nu cu o societate comunistă care *s-a dezvoltat* pe propria-i bază, ci, dimpotrivă, cu una care abia *se naște* din societatea capitalistă și care, de aceea, mai poartă din toate punctele de vedere – economic, moral, spiritual – pecetea vechii societăți din sânul căreia s-a născut. Prin urmare, fiecare producător primește de la societate – după ce s-au făcut toate reținerile – exact atât cât îi dă el. Ceea ce a dat el societății este cota sa parte de muncă individuală. De pildă, ziua socială de munca reprezintă suma orelor de muncă individuale ; timpul de muncă individual al fiecărui producător este acea parte din ziua socială de muncă pe care a efectuat-o el, cota sa parte din ziua socială de muncă. El primește din partea societății o chitanță că a efectuat atâta și atâta muncă (după ce s-a scăzut partea din munca sa pentru fondurile comune), iar pe baza acestei chitanțe el primește din stocul social o cantitate de mijloace de consum pentru care s-a cheltuit o cantitate egală de muncă. Aceeași cantitate de muncă pe care a dat-o societății sub o anumită formă, el o primește înapoi sub altă formă. §...‡

De aceea, *dreptul egal* continuă să fie aici, în principiu, *dreptul burghez*, deși principiul și practica nu se mai bat cap în cap, pe când în condițiile schimbului de mărfuri există un schimb de echivalente doar în *medie*, nu în fiecare caz în parte. §...‡

Acest drept egal este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaște nici un fel de deosebiri de clasă, deoarece fiecare nu e decât muncitor ca și toți ceilalți ; el recunoaște însă în mod tacit, ca privilegii firești, dotarea individuală inegală și, deci, capacitatea de muncă inegală a muncitorilor. *El este deci, prin conținutul său, un drept al inegalității, ca orice drept*. Dar aceste neajunsuri sunt inevitabile în prima fază a societății comuniste, în forma în care s-a născut, după îndelungate dureri ale facerii, din societatea capitalistă. Dreptul nu poate fi niciodată superior orânduirii economice și dezvoltării culturale a societății determinate de această orânduire. În faza superioară a societății comuniste, după ce va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii și, odată cu ea, opoziția dintre munca intelectuală și munca fizică ; când





munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existență și va deveni ea însăși prima necesitate vitală ; când alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor crește și forțele de producție, iar toate izvoarele avuției colective vor țâșni ca un torent – abia atunci limitele înguste ale dreptului burghez vor putea fi cu totul depășite și societatea va putea înscrie pe stindardele ei : de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi ! (K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, 1875)

După cum afirmă G. Vlastos, satisfacerea egală a nevoilor de bază este forma cea mai perfectă a distribuției egale, căci ia persoana drept ceea ce este, cu valoare intrinsecă, independent de meritele ei și este consecventă cu intuiția că, de pildă, dacă iau de la Petru (care atunci rămâne cu o cantitate de bunuri insuficientă pentru a-și mai satisface chiar nevoile de bază, precum cea de hrană sau de adăpost) pentru a-i da lui Paul (pentru a-și satisface o nevoie extraordinară, să zicem dorința de a-și cumpăra cel mai modern model de automobil), aceasta înseamnă a-i face o nedreptate lui Petru. Sigur, admite Vlastos alături de Marx, satisfacerea egală a nevoilor de bază este posibilă numai într-o anumită etapă de dezvoltare a societății, atunci când resursele cresc foarte mult și este posibil ca o parte a acestora să fie direcționate înspre satisfacerea nevoilor tuturor membrilor societății.

E interesant să notăm aici că criteriul satisfacerii nevoilor poate părea unul inegalitar. Căci nevoile oamenilor nu sunt aceleași (iar dacă am vrea să îi tratăm pe toți ca și cum ar avea aceleași nevoi rezultatul ar fi o societate monstruoasă). Prin urmare, satisfacerea nevoilor înseamnă tratarea în mod diferit a membrilor societății. Răspunsul lui Vlastos este acela că, pe de o parte, nu putem să ne raportăm la orice nevoi ale oamenilor ; dacă ne restrângem la cele de bază, atunci diferențele sunt mult reduse, și deci tratamentul oamenilor va fi în mod fundamental egal. Pe de altă parte, principiul satisfacerii nevoilor este compatibil cu faptul că putem direcționa resurse diferite către diferitele persoane din societate. De pildă, să presupunem că cineva este amenințat cu moartea ; atunci poliția alocă un număr de resurse pentru a-l apăra. Dar de aici nu rezultă că această persoană are o nevoie de securitate mai mare decât alte persoane din localitate ; dimpotrivă, prin

alocarea de resurse suplimentare poliția nu a făcut decât să egalizeze securitatea acestei persoane cu a celorlalți cetățeni.

După Bernard Williams, nevoia este un criteriu al egalității de tratament în unele situații speciale. Există, afirmă Williams, două tipuri de inegalități : de nevoi și de merit. Acestea le corespund două feluri de bunuri : bunuri solicitate de nevoie (cum ar fi nevoia de tratament medical în caz de boală : în acest caz pare neintuitiv să oferim asistență medicală cuiva nu pentru că este bolnav, deci pentru că are o nevoie, ci în funcție de meritul său¹) și bunuri ce pot fi obținute prin merit (aici admitem că distribuția se poate face ținând seamă de meritul fiecărei persoane, deci pe baza competiției). În ceea ce privește bunurile solicitate de nevoi,

lasând la o parte medicina preventivă, temeiul propriu al distribuirii asistenței medicale este condiția de boală ; acesta este un adevăr necesar. Dar în foarte multe societăți, chiar dacă boala este condiție necesară pentru a primi tratament, ea nu funcționează și ca o condiție suficientă, fiindcă acest tratament costă bani și nu toți cei care sunt bolnavi au bani ; astfel posedarea banilor în cantitate suficientă devine în fapt o condiție necesară suplimentară pentru a primi efectiv un tratament (B. Williams, *The Idea of Equality*, p. 97).

Aici avem două teze : în primul rând, că atunci când descriem o activitate, e posibil să indicăm „scopul ei intern”, de unde rezultă că însuși temeiul realizării ei este atingerea acelui scop intern. În particular, atunci când cineva face acțiuni care îi vizează pe alții, scopul acțiunii este (sau ar trebui să fie) satisfacerea nevoilor lor. De exemplu, asistența medicală are ca scop tratarea bolii și în consecință criteriul de distribuție a asistenței medicale este nevoia bolnavilor.

Nozick critică acest punct de vedere, despre care consideră că duce la consecințe absurde. Să considerăm, ne solicită el, următorul exemplu : admitem că un întreprinzător deschide o frizerie, unde bărbații vin să se bărbierească. Am putea spune atunci, conform argumentului lui Williams,

1. Criteriul nevoii funcționează de exemplu în cazul transplantului de organe. Pacienții sunt ordonați, iar criteriul meritului este exclus explicit în acest sens.

că scopul serviciului pe care îl oferă întreprinzătorul este satisfacerea nevoii bărbaților de a se bărbieri. Dar, obiectează Nozick, de ce acest scop ar trebui să fie prioritar față de scopurile personale ale întreprinzătorului (de exemplu, de a obține beneficii, materiale sau de alt fel, din faptul că deschide o frizerie)?

Dacă cineva se face bărbier pentru că îi place să stea de vorbă cu foarte mulți oameni diferiți ș.a.m.d., este nedrept din partea lui să-și aloce serviciile acelorora cu care îi place cel mai mult să stea de vorbă? Sau dacă lucrează ca bărbier pentru a câștiga bani spre a-și plăti taxele la școală, poate el să-i bărbierească numai pe aceia care plătesc mai bine sau dau un bacșiș mai gras? De ce să nu poată un bărbier să folosească exact aceleași criterii în alocarea serviciilor sale ca oricine altcineva ale cărui activități nu au nici un țel intern care să-i implice pe alții? Un grădinar ar trebui oare să-și aloce serviciile câmpurilor care au cel mai mult nevoie de el? Prin ce se deosebește situația unui doctor? De ce pentru activitățile sale trebuie să fie alocate resurse în funcție de țelul intern al asistenței sociale medicale? (R. Nozick, *Anarhie, Stat și Utopie*, pp. 286-287)

Michael Walzer critică dintr-o cu totul altă perspectivă ideea lui Bernard Williams că atunci când descriem o activitate este posibil să indicăm „scopul ei intern”. Or, consideră Walzer, o asemenea afirmație are sens doar dacă scopul intern al acțiunii e înțeles nu ca ceva obiectiv, ca o proprietate pe care acțiunea respectivă ar avea-o datorită unor caracteristici intrinseci ale ei, ci ca expresie a înțelesurilor, semnificațiilor pe care o societate le acordă acelei acțiuni. De exemplu, acordarea de asistență medicală persoanelor are în diferite societăți înțelesuri diferite (să ne gândim numai la câteva aspecte: de pildă, la rolul care este acordat existenței și tipului de asigurare medicală pe care o are o persoană, la semnificația acordată nevoii de asistență medicală, în raport cu contribuția la plata asigurării etc.). Capacitatea de a trăi într-o lume de sensuri este, după Walzer, fundamentală pentru noi ca ființe umane:

În virtutea cărei caracteristici suntem egali altora? Mai presus de toate, în argumentul meu locul central îl are o anumită caracteristică: noi (toți) suntem

creaturi care produc cultură, facem și trăim în lumi cu sens. Întrucât nu există nici un mod de a ierarhiza și ordona aceste lumi în privința felului în care ele se raportează la, și înțeleg bunurile sociale, facem dreptate bărbaților și femeilor reale prin aceea că le respectăm creațiile (M. Walzer, *Spheres of Justice*, p. 314).

De aceea, când apreciem că o distribuție a unui bun între membrii societății este acceptabilă noi ne întemeim pe un anumit înțeles social atribuit aceluși bun. De exemplu, dacă într-o societate accentul în acordarea asistenței medicale cade pe nevoie, vom fi dispuși cu o mai mare probabilitate să admitem acele distribuții ale acestui bun care sunt mai egalitate, deci nu depind de averea ori venitul persoanei căreia i se acordă ; dacă însă într-o societate un accent mai mare cade pe contribuția fiecăruia (exprimată prin tipul de asigurare medicală pe care o deține), atunci averea ori venitul persoanei dobândește o importanță mai ridicată.

De aici Walzer trage o concluzie extrem de importantă : într-o societate, pentru bunuri diferite este posibil să existe înțelesuri sociale diferite ; iar pentru bunuri cu înțelesuri sociale diferite oamenii vor putea accepta tipuri diferite și autonome de distribuire a acestora. În consecință, fiecare din acele bunuri diferite constituie o *sferă distributivă*, care se caracterizează prin propriile sale criterii de distribuire a unui bun între membrii societății, prin propriile aranjamente sociale : „Banii sunt nepotriviiți în sfera funcțiilor bisericești ; sunt o intruziune din altă sferă. Iar cucernicia nu ar trebui să aducă nici un avantaj în sfera pieței, dacă înțelegem piața în sensul obișnuit” (p. 10).

Sigur, știm cu toții cât de importanți sunt banii în societățile moderne, de tip capitalist. Or, crede Walzer, problema banilor în societatea capitalistă nu e atât că banii sunt distribuiți inegal între membrii societății (deci că există discrepanțe atât de mari de avere între cetățeni – care, în plus, s-au mărit și mai mult în ultimele două decenii !), ci faptul că aranjamentele sociale din această societate sunt astfel încât banii pot aduce bunuri care nu aparțin sferei pieței : ei aduc mai mult acces la asistență medicală ori acces mai mare la o educație mai înaltă sau mai de calitate.

Walzer pune sub semnul întrebării o supoziție pe care am acceptat-o până acum fără să o chestionăm: anume că orice bun trebuie distribuit egal. Atunci când o acceptăm, această supoziție ne conduce la ideea de *egalitate simplă*. Să luăm un exemplu de societate în care ar fi îndeplinită această cerință: presupunem că într-o societate orice este de vânzare, iar fiecare membru al societății posedă aceeași sumă de bani. Desigur, o astfel de societate e una instabilă: interacțiunile dintre oameni pe piață vor produce repede schimbări mari în privința sumei de bani pe care o deține fiecare persoană; inegalitățile în acest sens vor deveni repede mari – iar încercarea de a menține egalitatea (înțeleasă ca egalitate între sumele de bani deținute) ar însemna o intervenție masivă și continuă a statului.

Walzer susține că problema nu e localizată în faptul că oamenii ajung să nu dețină sume egale de bani, ci în cealaltă supoziție făcută în legătură cu acea societate – anume că totul e de vânzare. Această supoziție spune de fapt că există o singură sferă a distribuției bunurilor în societate, cea în care legea o fac banii. Dacă însă acceptăm că în societate există mai multe sfere distributive, atunci situația se schimbă radical. Atunci putem vorbi de o *egalitate complexă*, iar nu simplă.

Când într-o societate un bun poate fi sistematic convertit în orice alte bunuri, spunem că acesta este un bun dominant (iar acesta e cazul banilor, în societatea capitalistă actuală; în societățile de tip socialist un alt bun, anume puterea politic-birocratică, era dominant). Problema cu astfel de bunuri dominante este că ele dobândesc un mod de folosire care nu e limitat de înțelesurilor lor intrinseci. Dar când într-o societate nici un bun nu e dominant înseamnă că în cadrul acesteia există sfere distributive autonome. (În cadrul acesteia, un bun – deși nedominant – poate fi distribuit monopolistic, adică unii membri ai societății îl posedă mult mai mult decât alții. Dar, cum am văzut, lui Walzer nu această ultimă caracteristică a bunurilor îi pare problematică.)

Să ne gândim acum la un alt exemplu de societate. În cadrul acesteia, anumite bunuri sunt distribuite inegal (precum banii sau puterea politică). Dar în ea nici un bun particular nu e convertibil la modul general în orice alt bun (deci nu e dominant). Altfel spus, unele schimburi sunt blocate. În

societățile moderne acceptăm de altfel că există – sau ar trebui să existe – astfel de sfere distributive autonome și că numeroase schimburi sunt blocate. Bunăoară, noi admitem ca de la sine înțeles că nu orice poate fi cumpărat : precum prietenia, dragostea ori harul divin ; că unele lucruri nu ar trebui să fie în proprietatea cuiva, deși uneori acest lucru s-a întâmplat : precum alte ființe umane ori unele bunuri publice (și de asemenea că nu putem vinde unele lucruri, precum copiii sau alte ființe umane). De asemenea, admitem ca fiind de la sine înțeles că nu putem înstrăina unele lucruri : drepturile noastre fundamentale (dreptul de a fi liberi, de pildă) ori premii onorifice (nu poți înstrăina premiul Academiei Române – chiar dacă poți înstrăina bucata de hârtie primită).

Într-o astfel de societate, chiar dacă în cadrul fiecărei sfere distributive a ei pot exista inegalități, statutul fiecărei persoane într-o anumită sferă (deci privind un anumit tip de bunuri) nu poate fi subminat (ori ridicat) de statutul său în altă sferă distributivă. Chiar dacă cineva nu este bogat, poate fi înalt apreciat ca om de știință și, dimpotrivă, faptul că e bogat nu îi aduce și titlul de doctor ori de episcop. Dacă aceste condiții sunt îndeplinite, Walzer consideră că în acea societate putem vorbi de existența unei egalități complexe între membrii săi. O astfel de egalitate între persoane (care presupune drepturi și libertăți politice egale) este compatibilă cu inegalitățile dintre ele în diferite sfere, dar nu și cu „tirania” : cu nesocotirea distincțiilor dintre principiile intene ale fiecărei sfere distributive.

Fiecăruia după meritul său. Afirmția că bunurile din societate trebuie să fie distribuite oamenilor în funcție de meritul fiecăruia este una care ni se impune cu forță în multe situații. Cu toții acceptăm că între doi oameni care au participat la un proiect, trebuie recompensat mai mult cel care a avut o contribuție mai mare ; la un examen la universitate va trebui să ia notă mai mare acel student care a probat că studiat mai mult, deci al cărui merit este mai mare ; salariul pe care îl primim într-o firmă trebuie să difere de al altuia în funcție de meritul fiecăruia dintre noi în companie etc.

Ideea că bunurile trebuie distribuite după merit este diferită de principiul după care trebuie să îi dăm fiecăruia ceea ce i se cuvine. Într-adevăr,

potrivit acestui din urmă principiu, am putea să considerăm că unei persoane i se cuvine ceva nu fiindcă are un merit în acest sens, ci pentru că ea are o valoare intrinsecă. De asemenea, noi presupunem că meritul este ceva care apare ca rezultat al efortului propriu al unei persoane; în acest sens spunem că nimeni nu are vreun merit că s-a născut cu un anumit talent sau într-o familie bogată ori „nobilă” etc. Ca urmare, chiar dacă cineva ar susține că unei persoane talentate (sau „nobile”) i se cuvine ceva, va trebui să distingă între această susținere a sa și faptul că acea persoană și merită respectivul beneficiu. Distribuția după merit presupune că persoanele diferă între ele prin efortul propriu depus, că bunurile urmează să fie împărțite în urma împlinirii unor sarcini, ca indicator de realizare care poate fi măsurat (cu grade).

Recompensa după merit trebuie să însemne practic recompensa după meritul evaluabil, meritul pe care alții îl pot recunoaște și accepta, nu meritul în viziunea unei instanțe superioare. Meritul evaluabil în acest sens presupune că putem verifica faptul că o persoană a făcut ceva ce i-a fost impus printr-o anumită regulă de comportament și că pentru aceasta a depus strădanii și eforturi. Dacă așa au stat lucrurile, nu se poate stabili după rezultate: meritul nu este o chestiune de rezultat obiectiv, ci una de efort subiectiv. Încercarea de a obține un rezultat prețios poate fi extrem de meritorie, dar să se soldeze cu un eșec total, în timp ce succesul deplin poate fi în întregime rezultatul întâmplării, excluzând astfel orice merit. Dacă știm că un om a făcut tot ce i-a stat în putință, am putea dori să-l vedem recompensat, indiferent de rezultat; iar dacă știm că o realizare extrem de prețioasă se datorează aproape în întregime norocului sau împrejurărilor favorabile, i-am acorda prea puțin credit autorului. ș...ț A decide în chestiunea meritului presupune că putem judeca dacă oamenii și-au utilizat așa cum ar fi trebuit oportunitățile, precum și cât efort de voință sau câtă abnegație au consumat astfel (Fr. von Hayek, *Constituția libertății*, p. 117).

Nu este însă clar dacă principiul meritului este egalitar, fiindcă am putea să recurgem la acest concept tocmai pentru a justifica diferențele. Căci susținem că întrucât două persoane au merite diferite, e just să beneficieze de recompense sau de pedepse diferite.

O altă critică adusă criteriului meritului în distribuirea bunurilor este că acest criteriu nu poate fi universal. Multe bunuri de care beneficiază oamenii – precum protecția în fața legilor, sau dreptul de a vota – noi admitem că nu pot fi asigurate în funcție de criterii de merit; suntem de acord că aceste bunuri trebuie oferite tuturor, indiferent de meritul pe care îl au oamenii, numai în virtutea faptului că sunt ființe umane. O altă critică vizează dificultățile în identificarea a ceea ce contează sau trebuie să conteze atunci când vrem să măsurăm meritul cuiva. Să ne gândim la două persoane, una dintre ele cu un talent deosebit în învățarea limbilor străine, și la o alta care nu are acest talent. Este corect ca prima să obțină la un examen o notă mai mare la limba străină aleasă, chiar dacă cea de-a doua s-a străduit mult mai mult, deși fără același succes? (Tocmai plecându-se de la asemenea situații, un criteriu în evaluarea studenților care e tot mai mult adoptat este acela de a măsura nu numai nivelul performanței la care a ajuns un student, ci și efortul propriu măsurabil în acest sens.) Are acea persoană vreun merit pentru că s-a născut mai talentată? Rawls are în această privință un punct de vedere limpede: nimeni nu are vreun merit pentru că e înzestrat de la natură cu anumite talente sau abilități, fizice sau intelectuale. De aceea, aceste talente, abilități nu ar trebui să conteze atunci când gândim felul în care ar trebui distribuite bunurile în societate. Expresia acestei idei este încorporată, așa cum ne amintim, în felul în care Rawls definește poziția orginară: aflați în spatele vălului de ignoranță, părțile nu cunosc între altele nici abilitățile ori talentele lor naturale, trăsăturile de temperament sau caracteriale.

O asemenea concluzie este neatractivă pentru mulți autori. Astfel, R. Nozick argumentează că de aici nu este corect să tragem concluzia că ar fi nedrept ca o persoană mai talentată să primească mai multe bunuri. Căci, spune el, chiar dacă cineva nu are vreun merit că este mai talentat decât altcineva, faptul că el apelează la talentele și abilitățile proprii pentru a obține un bun este legitim. Nu comite nimeni vreun lucru injust dacă, pentru a obține ceva, face apel la abilitățile ori talentele cu care l-a înzestrat natura; dimpotrivă, a nu ne folosi de aceste abilități sau talente ne pare, intuitiv, ca fiind inacceptabil. (Immanuel Kant, de exemplu, consideră că

fiecare persoană are o datorie morală – chiar dacă imperfectă – să nu își irosească talentele, abilitățile.)

Egalitatea de oportunități. Prin oportunitate se înțelege o situație favorabilă, prilej, șansă. O definiție a egalității de oportunități găsim în eseu *Equality and Liberty* al lui Kai Nielsen :

idealul de a face ca oportunitățile pentru diversele poziții apreciate în societate să fie deschise pentru o competiție liberă în care fiecare poate concura pentru acele poziții prețuite (și care oferă șanse de viață foarte diferite) și în care ei sunt recompensați potrivit talentului și realizărilor, și nu pe baza poziției sociale, a clasei, rasei, sexului, prieteniei sau a faptului că cineva are un protector (K. Nielsen, *Equality and Liberty. A Defense of Radical Egalitarianism*, p. 133).

Bunurile care sunt dorite și deci pentru care oamenii concurează pentru a le obține – precum poziții educaționale, slujbe, bunuri economice, sociale și politice – nu există din abundență. Dar ele nu sunt căutate din motivul că nu sunt accesibile tuturor ; motivul este acela că ele oferă șanse de viață foarte diferite : cei care obțin astfel de funcții vor beneficia de resurse mai mari, iar viața lor va arăta cu totul altfel decât dacă nu le-ar obține. Ideea egalității de oportunități este aceea ca în această competiție pentru astfel de bunuri să nu intervină caracteristici personale irelevante, cum ar fi poziția socială, clasa, rasa etc. : competiția trebuie să se bazeze pe talent și realizări. Fiecare își alege liber scopurile, dar strădania sa de a și le atinge nu trebuie împiedicată prin bariere care nu se pot justifica.

Acest tip de egalitate de oportunități nu se concentrează asupra rezultatelor (așa cum de exemplu procedează teoriile care iau drept criteriu al egalității măsura în care sunt satisfăcute nevoile sau este recompensat meritul). Orice rezultat este bun, dacă la el se ajunge prin competiție liberă. Egalitatea de oportunități este așadar o egalitate de tip *procedural*.

Nozick construiește o teorie procedurală a egalității ca oportunitate. Să luăm un exemplu pentru a o descrie : cel al celebrului jucător de baschet Wilt Chamberlain (*Anarhie, stat și utopie*, pp. 209-212) : să presupunem,

ne propune Nozick, o societate egalitară, în care acest jucător cere 25 de cenți la fiecare bilet de intrare pentru fiecare joc în care participă, pe lângă tariful normal. Cei care plătesc biletele (spectatorii) sunt de acord în mod voluntar, pentru că doresc să îl vadă jucând, iar suma de 25 de cenți este nesemnificativă pentru fiecare din ei. În această situație, distribuția care rezultă – deși evident va fi inegală : Chamberlain va obține la sfârșitul unui sezon competițional o sumă de bani mult mai mare decât obțin oamenii obișnuiți într-o perioadă echivalentă – este perfect corectă și dreaptă. Căci dacă am susține că un alt rezultat este cel just, pentru a-l produce ar trebui să interferăm cu libertatea oamenilor : „sau să se intervină continuu pentru a-i opri pe oameni să transfere resursele așa cum doresc ei, sau să se intervină continuu (sau periodic) pentru a lua de la unele persoane resursele pe care alții, pentru unele motive, se hotărăsc să le transfere acestora”.

Egalitatea de oportunitate, așadar, nu este egalitate în situația inițială, nu implică faptul că statul este justificat să intervină pentru a egaliza oportunitățile, ci este doar tratament egal sub aceleași reguli.

După John Rawls, această teorie formală, procedurală a egalității ca oportunitate nu este acceptabilă, fiindcă ea nu elimină efectele norocului, ale distribuției talentelor și abilităților naturale, precum și ale condițiilor sociale. Or, așa cum am văzut, potrivit lui Rawls talentele sunt arbitrare din punct de vedere moral.

Rawls respinge de asemenea ceea ce el numește teoria liberală a egalității de oportunitate. Potrivit acesteia, pozițiile în societate și carierele trebuie să fie deschise nu doar în sens formal, ci să existe realmente o șansă echitabilă de a le obține, ceea ce presupune eliminarea circumstanțelor sociale. De exemplu, șansa de a dobândi cultură sau educație nu trebuie să depindă de poziția de clasă sau de veniturile persoanei ; nu e acceptabil ca o persoană să aibă șanse mai mici să învețe în universitate pentru că s-a născut în mediul rural sau într-o familie săracă. După Rawls, carența principală a acestei teorii liberale este aceea că, deși elimină luarea în considerare a circumstanțelor sociale, nu îndepărtează problema distribuției talentelor și a abilităților.

Rawls construiește propria teorie a egalității de oportunitate, apelând la principiul diferenței. Conform acestuia, dacă nu există o distribuție care

face ca fiecare să fie situat mai bine (în sensul obținerii unei cantități mai mari de bunurile primare), atunci este preferabilă o distribuție egală a bunurilor. Principiul diferenței nu acceptă ca inegalitățile dintre oameni să apară datorită faptului că unii au anumite relații de prietenie sau de familie, nici datorită posedării unor talente sau abilități (cum este cazul lui Chamberlain) : fiindcă nimeni nu are nici un merit în acest sens. Desigur, egalitatea de oportunitate, exprimată prin principiul diferenței, trebuie să se întemeieze pe celelalte principii rawlsiene : atât pe primul, conform căruia este maximizată libertatea individuală de alege, cât și pe prima parte a celui de-al doilea, conform căreia competiția pentru poziții, funcții este liberă.

În ultimele două decenii, concepția lui Ronald Dworkin a fost, poate, cea mai interesantă și mai discutată contribuție la înțelegerea din perspectiva filosofiei politice a ideii de egalitate. Dworkin susține că egalitatea – iar nu dreptatea – este „virtutea suverană”. Nu putem să formulăm un criteriu al dreptății dacă nu formulăm mai întâi clar ideea că statul trebuie să-i trateze pe toți membrii societății „ca egali”. Pentru teoriile contemporane ale egalității și dreptății, problema centrală, accentuează Dworkin, este aceea de a balansa între nevoie și merit. El e de acord cu Rawls că talentele naturale și împrejurările sociale nu sunt relevante moral, dar consideră că ambiția, munca sunt relevante. De aceea, o societate ar trebui să îi recompenseze pe cei care au mai mult succes datorită ambiției și muncii lor, dar și să îi compenseze pe cei care s-au născut cu mai puține talente (chiar cu handicapuri) și cu mai puține resurse economice. Pentru a-și formula punctul de vedere, el analizează două moduri de a înțelege egalitatea : ca egalitate de bunăstare și ca egalitate de resurse.

1. Egalitatea de *bunăstare* : oamenii sunt egali când au o bunăstare egală.
2. Egalitatea de *resurse* : oamenii sunt egali când au resurse economice egale.

După cum știm, ideea de bunăstare are rolul de a trata, de exemplu, cazurile în care, deși două persoane au aceleași venituri, ele nu sunt egale : o persoană cu handicapuri serioase este situată într-o poziție mult „mai proastă” decât una care nu are acele handicapuri și are același venit ; căci

prima are nevoie de mai multe resurse pentru a ajunge la același nivel de satisfacție ca și persoana fără handicapuri. Evident, acest punct de vedere ne cere să deosebim între aspectul obiectiv (ce venituri are o persoană) și cel subiectiv (care este satisfacția sa subiectivă privind bunăstarea sa). (Să ne amintim din capitolul 2.2 discuția despre Adam și Eva.) Intuiția ne spune că în unele cazuri pare corect să considerăm că oamenii derivă satisfacții diferite din faptul că obțin venituri egale (cum este exemplul persoanei cu handicap), dar uneori nu e astfel: unele persoane pot avea gusturi foarte scumpe (în timp ce tu te simți bine la Mamaia, altcineva se simte la fel de bine doar dacă merge în concediu în Caraibe). Pare incorect totuși să considerăm că statul ar trebui atunci să îi asigure celei de-a doua persoane un venit mai mare cu care să își satisfacă aceste preferințe scumpe.

Accentuăm aici că Dworkin nu are în vedere ceea ce numim egalitatea „politică”: dacă de exemplu două persoane trebuie să aibă aceleași drepturi de vot. El discută doar egalitatea „distributivă”. Teza sa este aceea că cheia înțelegerii egalității distributive este dată de egalitatea de bunăstare. Dar, observă Dworkin, bunăstarea însăși este un concept încă insuficient de clar. Există cel puțin două accepțiuni ale ei.

Prima este aceea de a defini bunăstarea apelând la conceptul de *succes*. Potrivit acestei accepțiuni, bunăstarea unei persoane constă în faptul că preferințele, scopurile sau dorințele ei sunt îndeplinite. Ca urmare, susținerea că două persoane au o aceeași bunăstare înseamnă că preferințele, scopurile sau dorințele lor (care, desigur, diferă de la persoană la persoană) sunt satisfăcute în aceeași măsură. Dar, desigur, noi avem tot felul de preferințe, gusturi ori dorințe. Vor trebui să conteze toate pentru a defini ce înseamnă că într-o societate oamenii sunt egali între ei? Intuiția noastră pare să fie aceea că unele astfel de preferințe nu trebuie să conteze în definirea egalității distributive.

De exemplu, preferințele *politice*, adică acele preferințe privitoare la felul în care ar trebui să fie distribuite în societate bunurile, șansele sau resursele. Bunăoară, cineva ar putea prefera ca bunurile din societate să fie distribuite în favoarea celor care au talente mai mari. Dworkin consideră că preferințele politice ale oamenilor nu trebuie să conteze deloc. Căci dacă ar

fi așa, atunci o persoană ale cărei preferințe politice sunt neîmplinite ar avea un drept să ceară societății să o compenseze. Ca să luăm un exemplu, aceasta ar însemna că dacă cineva are convingeri rasiste, iar societatea promovează politici prin care membrii unor minorități rasiale sunt integrați social, atunci acea persoană ar trebui să primească unele beneficii pentru că societatea nu promovează convingerile sale.

Un al doilea tip de preferințe pe care le au oamenii sunt cele *impersonale*. Acestea sunt preferințe pentru lucruri care nu îl implică esențial pe cel care le are. De exemplu, un individ este adept al progresului științific sau ecologist convins, care crede că anumite specii nu trebuie să dispară, fiindcă ele au o valoare în sine. Nici astfel de preferințe, consideră Dworkin, nu trebuie avute în vedere atunci când vrem să decidem dacă o anumită distribuție a resurselor trebuie considerată ca fiind „egală” în societate. Dacă eu, care sunt un ecologist convins, sunt dezamăgit că s-a construit un baraj pe un râu de munte, ceea ce a determinat ca o specie de păstrăvi să dispară, nu înseamnă că eu devin „inegal” cu ceilalți din acest motiv și că, prin urmare, ar trebui ca guvernul să mă recompenseze pentru că sunt dezamăgit din acest motiv.

Oamenii au însă și un al treilea tip de preferințe – cele *personale*; acestea privesc viața și împrejurările individuale (de exemplu, venitul, averea sau reputația cuiva). Rămâne de văzut dacă preferințele personale vor conta în determinarea bunăstării cuiva. Argumentul lui Dworkin are în vedere două posibilități. Pe de o parte, criteriul al putea fi cel al unui *succes relativ*: o persoană își formează în timp anumite preferințe (scopuri, idealuri, dorințe), iar bunăstarea sa va fi determinată în raport cu atingerea acestora. Pe de altă parte, se poate vorbi de un *succes absolut*: luând ca date anumite preferințe, urmează să se determine cât de mult sunt acestea îndeplinite. Bunăoară, o persoană ar putea să aibă ambiții foarte mici, iar aceste preferințe și le va putea împlini destul de ușor; o alta își fixează însă standarde foarte ridicate, pe care nu va ajunge însă să le atingă. Dar, argumentează Dworkin, cea de-a doua persoană ar putea să considere că la modul absolut a dus o viață mai valoroasă decât prima; căci chiar dacă nu

a atins idealul dorit, ar fi fost mult mai nefericită dacă nici nu și-ar fi propus să îl atingă.

Concluzia care decurge de aici este că succesul relativ nu e un criteriu acceptabil pentru a decide când două persoane sunt într-o situație de egalitate de bunăstare. Dar nici succesul absolut nu reușește, susține Dworkin. Fiindcă nu pare rezonabil să considerăm că societatea trebuie să compenseze pe cineva care, datorită preferințelor sale personale, nu resimte o bunăstare care să îl mulțumească. Dacă eu mi-am propus să arăt că fizica relativistă a lui Einstein e greșită, dar nu am reușit, nu înseamnă că societatea trebuie să ia resurse de la tine, care ți-ai propus să ai o viață de familie liniștită și un nivel decent de câștiguri, pentru a-mi crește mie bunăstarea.

În general, arată Dworkin, teoriile bunăstării care accentuează asupra succesului nu reușesc deci să indice în ce ar consta „părțile echitabile” din resursele societății care ar urma să revină fiecărei persoane. (De exemplu, ce nivel de redistribuție ar urma să fie îndreptat spre o persoană care în mod deliberat și-a cultivat gusturi extrem de costisitoare?) De aceea, Dworkin se îndreaptă spre o a doua accepțiune asupra bunăstării, anume cea care se bazează pe *stările conștiente ale persoanelor*. Ideea este acum că bunăstarea unei persoane depinde de stările de plăcere pe care le resimte aceasta. Nici această accepțiune (care, desigur, ne duce cu gândul la ideea de plăcere a utilitariștilor precum John Stuart Mill) nu este, consideră Dworkin, de admis. Căci plăcerea este desigur ceva de dorit în viață, dar nu este singurul lucru pe care îl considerăm valoros. Apoi, două persoane care au același nivel de plăcere pot avea venituri sau averi diferite, deci nu sunt neapărat egale din punctul de vedere al dreptății distributive. În plus, oamenii pot crede greșit că și-au atins scopurile, câtă vreme acest lucru de fapt nu s-a întâmplat. În sfârșit, faptul că ceva ne face plăcere nu ne determină să considerăm că acel ceva este valoros; de multe ori este invers: faptul că ceva este considerat de noi valoros ne face să ne bucurăm de prezența lui. Ca urmare, uneori alegem o viață cu plăceri mai mici, dar care în alte privințe ne pare mai bună.

Egalitatea de bunăstare nu este, așadar, acceptabilă, consideră Dworkin. El îi preferă înțelegerea egalității în termeni de *resurse*. Prima problemă

este aceea de a defini egalitatea de resursele. Evident, doi oameni nu sunt egali dacă au aceeași cantitate de resurse : căci scopurile, preferințele, dorințele lor diferă, și nici un lucru nu are aceeași valoare pentru fiecare.

Să ne imaginăm însă că fiecărei persoane din societate i s-ar oferi o cantitate egală de bunuri de orice fel, iar apoi ele ar negocia și ar schimba între ele acele bunuri până când nimeni nu ar dori să aibă bunurile pe care le are altcineva. Acesta este, după Dworkin, *testul invidiei* : potrivit acestuia, oamenii au resurse egale atunci când nimeni nu invidiază ceea ce are altă persoană (altfel zis, când nimeni nu preferă ansamblul bunurilor pe care le are altă persoană).

O astfel de distribuție a bunurilor are mai multe avantaje : în primul rând, ea ține seamă de preferințele individuale ; de aceea, ea nu privilegiază nici o concepție cu privire la ceea ce este bun. Egalitatea care se stabilește e rezultatul unor interacțiuni între oameni egali între ei ; și ele pot conduce la distribuții inegale de bunuri, dacă oamenii le preferă astfel.

E important de reținut că Dworkin face apel la un mecanism de argumentare cunoscut : el ne propune să ne imaginăm o anumită situație (de exemplu, să ne gândim la locuitorii unei insule). Acest mecanism este, în esență, similar celui utilizat de J. Rawls al poziției originare. Dar, așa cum vom vedea, Dworkin formulează puncte de vedere diferite cu privire, de exemplu, la grosimea vălului de ignoranță în care se află oamenii. Scopul unei astfel de construcții ipotetice este, potrivit lui Dworkin, acela de a ne permite să ne întrebăm dacă distribuția efectivă de bunuri dintr-o societate reală ar fi putut rezulta printr-un mecanism de genul celui descris. Iar comparând situația reală cu cea care ar decurge prin aplicarea testului invidiei vom putea determina cât de mult sunt distribuite egal resursele în societatea reală. Iar dacă – așa cum e ușor de presupus – există discrepanțe, atunci problema care se ridică este aceea de a construi instituții care (bazându-se pe libertatea și egalitatea persoanelor) să promoveze egalitatea de resurse între membrii societății.

Este cred evident că, și dacă oamenii sunt înzestrați inițial cu resurse egale – în sensul definit de Dworkin al testului invidiei – cu trecerea timpului fiecare va face lucruri diferite, mai bune sau mai rele, cu resursele

de care dispune, iar testul invidiei va cădea. Din cel puțin trei motive (fiecare în parte sau prin combinarea lor), unii oameni vor ajunge să le fie mai bine decât altora : 1) norocul fiecăruia, 2) îndemânările sau abilitățile de care dispun, 3) hărnicia (sau lenea). Pentru societate apare atunci problema esențială a distribuției : trebuie oare ca societatea să acționeze în vreun fel pentru a redistribui periodic resursele și a promova egalitatea ?

Dworkin sugerează că oamenii care trăiesc în societate țin seamă de dificultățile cele mai importante cu care s-ar putea confrunta și încearcă să le răspundă într-un anumit mod. Anume, ei încearcă să se asigure față de aceste dificultăți. De exemplu, ei vor încerca să se asigure față de dificultăți sau privări precum faptul de a avea un handicap, de a fi șomer sau față de pierderile suferite din cauza vreunui dezastru natural. Astfel de împrejurări ar putea să ne împiedice să atingem scopurile pe care le urmărim cu ajutorul resurselor de care dispunem.

Acum, să presupunem că fiecare persoană își cunoaște concepția despre ce este bine (notăm că această supoziție este mai puțin tare decât cea a lui Rawls privind vălul de ignoranță), precum și probabilitatea ca cineva să întâmpine o anumită dificultate, dar nu știe dacă ea însăși a întâmpinat acea dificultate și în ce fel. Atunci fiecare persoană va judeca astfel : ea se va asigura la un anumit nivel față de astfel de împrejurări privative (Dworkin spune : va cumpăra o anumită asigurare) și va accepta să îi compenseze pe cei care au anumite handicapuri fie prin crearea unui fond, fie prin taxe. Dar, accentuează el, trebuie determinat nivelul echitabil de taxare : acela este nivelul și procentul la care o persoană obișnuită va cumpăra asigurare dacă ar exista egalitate de resurse și dacă fiecare ar avea o șansă egală să beneficieze din resursele strânse în acel fond.

Mai precis, Dworkin consideră că oamenii vor plăti un procent relativ ridicat din resursele de care dispun pentru a se asigura împotriva unor dificultăți precum faptul de a avea un handicap, de a deveni șomer sau de a fi victime ale unui dezastru natural ; dar ei vor plăti mult mai puțin sau chiar deloc dacă au în vedere alte situații, precum faptul că cineva are gusturi costisitoare. În al doilea rând, oamenii nu vor cumpăra asigurări care să compenseze ceva în totalitate ; ei sunt dispuși să accepte un anumit

risc¹. Mai departe, oamenii sunt mai dispuși să se asigure împotriva unor dificultăți posibile asupra cărora ei nu au control (precum lipsa unor talente sau abilități), decât împotriva unora pe care e rezonabil să creadă că le-ar putea preveni (precum lipsa de efort, de ambiție sau de prevedere). În sfârșit, măsura în care ei vor dori să compenseze depinde de disponibilitatea de resurse precum și de capacitatea de a împiedica apariția unor astfel de dificultăți.

Să notăm aici că teoria lui Dworkin diferă de cea a lui Rawls în felul următor : teoria lui Rawls nu ia în considerare talentele de care dispune cineva – căci, potrivit lui Rawls, nimeni nu are vreun merit că are talentele pe care le are, după cum nu are vreo vină că nu are anumite talente – dar nici ambiția, hărnicia persoanelor. Nici teoria lui Dworkin nu ține seamă de distribuția naturală a talentelor : societatea nu trebuie să facă astfel încât distribuția resurselor să depindă de talentele naturale – nimeni nu trebuie compensat pentru că nu are un anumit talent. Dar Dworkin consideră că ambiția fiecăruia, efortul depus au semnificație morală : ele trebuie avute în vedere de către societate atunci când se realizează redistribuiri de resurse.

Deși Dworkin încearcă să facă teoria sa mai apropiată de viața reală, mulți autori au sugerat că ea întâmpină dificultăți teribile atunci când vrem să o aplicăm. De pildă, în viața reală e dificil să se distingă cât talent și cât efort susținut au condus la un anumit rezultat. Pe de altă parte, talentele sunt puse în valoare de muncă. De asemenea, unele talente sunt folositoare în anumite împrejurări, dar altele în alte împrejurări. Apoi, e dificil să se determine nivelul de asigurare pe care o persoană ar dori în medie să îl cumpere. (Dworkin recomandă o taxă progresivă pe venit : căci, arată el, dacă persoanele aflate în spatele vălului de ignoranță ar fi adverse la risc – cu alte cuvinte, pentru ele câștigul în bani ar avea o utilitate marginală mai mică – atunci ele ar fi dispuse să plătească mai mult pentru o asigurare de șomaj pe măsură ce venitul lor crește.)

1. Implicația aceasta diferă de cea care decurge dacă am accepta egalitatea de bunăstare.

4.2. Justificarea egalității

După unii autori, egalitatea între oameni e un principiu atât de profund, fundamental, încât nu poate sau nu e nevoie să fie justificat. Alții consideră însă că și ideea de egalitate are nevoie de justificare. Ei se diferențiază însă în funcție de tipurile de justificări pe care le construiesc. Uneori, egalitatea este justificată ca un bun în sine ; alteori ca instrumental bună. Să analizăm pe rând aceste strategii diferite de raportare la problema justificării egalității.

Egalitatea ca principiu. Punctul de vedere după care egalitatea între oameni e un principiu atât de profund încât nu poate sau nu e nevoie să fie justificat poate fi elaborat în mai multe feluri. Vom da câteva exemple :

a) Există, susțin unii autori, o *prezumție în favoarea egalității*. Atunci când ne întrebăm dacă într-o anumită situație cineva a fost tratat corect, admitem ca dat faptul că acea persoană ar fi trebuit să fie tratată ca egală cu ceilalți. (Această idee este analogă bine cunoscutei situații din sfera juridicului : pentru orice persoană acuzată că ar fi făcut un delict, noi facem prezumția că este nevinovată, până când se dovedește că este vinovată). Un astfel de punct de vedere este formulat de Isaiah Berlin în felul următor :

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 merituoși (pentru a asigura o inegalitate dinadins vrută). Dar pentru toate acestea trebuie să produc temeiuri. ș...ț 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 ș...ț 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 fiecareia 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 (I Berlin, *Equality*, p. 84).

Problema care apare atunci când invocăm o prezumpție în favoarea egalității este aceea că suntem la fel de liberi să invocăm o prezumpție opusă : când susținea că, în mod natural, *oamenii sunt inegali*, Aristotel lansa o prezumpție în favoarea inegalității. De ce ar fi mai acceptabilă prezumpția în favoarea egalității decât în favoarea inegalității ? – la această întrebare teoria formulată mai devreme nu dă un răspuns.

b) Pentru alți autori, egalitatea este o *credință de bază*, o supoziție care – fiind atât de fundamentală pentru convingerile noastre – nu are nevoie de nici o justificare, e luată ca atare ; ea este analoagă unei axiome dintr-o teorie formală. Aceasta este o procedură comună printre cei ce acceptă drepturile omului. De exemplu, Nozick enunță pur și simplu că *indivizii au drepturi, și există lucruri pe care nici o persoană sau grup nu li le pot face (fără a le încălca drepturile)*. La rândul său, Dworkin, vorbind despre Rawls, spune că

șoameniiț au un drept la respect și preocupare egale în construirea instituțiilor politice. Această supoziție poate fi contestată în mai multe feluri. Va fi negată de cei care nu cred ca vreun scop, precum utilitatea sau victoria unei clase sau împlinirea unei concepții despre cum ar trebui să trăiască oamenii, este mai fundamentală decât orice drept individual, inclusiv dreptul la egalitate. Dar nu poate fi negată în numele vreunui concept mai radical de egalitate, fiindcă nu există nici unul.

c) Egalitatea ca o *condiție transcendențială a construirii teoriei politice*. Aceasta înseamnă că atunci când construim o teorie a politicului, noi trebuie să admitem ca acesta nu ar putea exista în afara ideii că toți oamenii sunt egali. Admitem acest lucru nu pentru că am cercetat cum este lumea

reală și am descoperit, să zicem, că toți oamenii sunt egali. Dimpotrivă, facem dintru început (a priori) această supoziție și numai așa putem înțelege în mod coerent cum este societatea umană. Punctul de vedere clasic în această privință este cel care pornește de la concepția lui Immanuel Kant. Potrivit lui Kant, noi trebuie să pornim în înțelegerea vieții sociale de la ideea respectului egal pentru fiecare om. Aceasta nu depinde însă de nici o caracteristică empirică a oamenilor, de faptul că am constatat cum stau de fapt lucrurile în societate, ci doar de faptul că noi recunoaștem capacitatea fiecărui om de a fi agent moral rațional. Această caracteristică implică faptul că oamenii sunt locuitori ai unui „regat al scopurilor în sine”. Iar de aici rezultă cu necesitate că orice evaluare morală trebuie să țină cont de acest lucru.

d) Egalitatea ca *implicare existențială*. Unul din susținătorii acestei teorii este K. Nielsen, care afirma că nu putem justifica ideea de egalitate prin rațiune. O putem însă aborda ca pe o angajare existențială de a trata toți oamenii cu un respect egal, căci aceasta este dorința cea mai adâncă a noastră. E vorba, continuă Nielsen, de angajări existențiale, nu doar de credințe, care nu cer justificare (ca în cazul în care ar fi credințe raționale), ci alegere.

Sigur, pentru aceia dintre noi care nu doresc să se sprijine pe idei pe care să le luăm ca atare, toate cele patru perspective au o deficiență comună. Și anume, ele nu indică nici un motiv al acceptării ideii de egalitate între oameni. Dacă dorim să putem cântări argumente, cele patru perspective nu ne dau nici o șansă.

Să ne îndreptăm de aceea către cea de-a doua strategie de abordare a egalității. Cum am văzut, s-au adus atât argumente *deontologice*, cât și *utilitariste* pentru a justifica egalitatea dintre oameni.

Justificări deontologice ale egalității. La rândul lor, justificările deontologice sunt de două feluri: unele se bazează pe ideea că oamenii au o valoare morală inerentă, în timp ce altele nu acceptă existența unei astfel de valori morale intrinseci.

Să începem cu acele tipuri de justificări ale egalității dintre oameni care nu fac apel la ideea că oamenii au o valoare morală în sine. Reprezentanți

ai acestei linii de argumentare sunt Thomas Hobbes și David Gauthier. În *Leviathanul*, Hobbes afirmă că oamenii sunt egali, dar aceasta nu în sensul că egalitatea ar exprima faptul că ei au o valoare a lor, intrinsecă. Dimpotrivă, susține Hobbes, noi admitem că doi oameni sunt egali la fel cum admitem că două mărfuri au același preț – nu pentru că amândouă mărfurile ar avea vreo proprietate anume în comun în aceeași măsură (= o aceeași valoare), ci pentru că le prețuim la fel de mult :

Valoarea sau prețuirea (*worth*) unui om este la fel ca a tuturor celorlalte lucruri, prețul său – adică, atât cât s-ar da pentru folosirea puterii lui – și de aceea nu e un lucru absolut, ci unul dependent de nevoia și judecata altora. Un conducător capabil al soldaților este de mare preț dacă un război are loc ori este iminent, dar nu tot așa în timp de pace. Un judecător învățat și necorupt este mult mai prețuit în timp de pace, decât în război. La fel ca și în cazul altor lucruri, și în cel al oamenilor nu cel ce vinde, ci cel ce cumpără determină prețul. Căci dacă un om, ca și el mai mulți, se apreciază la cea mai înaltă valoare care îi stă la îndemână, cu toate acestea valoarea sa adevărată nu e mai mare decât cea estimată de alții (Th. Hobbes, *Leviathanul*, capitolul 10).

Pentru Gauthier, nu există valori obiective, ci, atunci când facem judecăți, pornim doar de la preferințele noastre subiective. De aceea, omul nu are o valoare intrinsecă. Regulile morale care impun constrângeri comportamentului nostru – precum : să nu vătămăm pe alții, să ne respectăm reciproc etc. – sunt justificate. Dar aceasta nu pentru că oamenii sunt egali în sine (datorită vreunei proprietăți intrinseci a lor), ci datorită caracteristicilor înseși acelor norme : oamenii, crede Gauthier, acceptă acele norme pentru că ei consideră că e mai avantajos să se poarte potrivit lor, dar nu pentru că fiecare om are o valoare intrinsecă.

Să trecem acum la acele tipuri de justificări ale egalității între oameni care fac apel esențial la ideea că persoanele umane sunt în sine valoroase. Întrucât oamenii au o valoare intrinsecă, noi putem să susținem că ei sunt egali. De această dată, Kant este punctul de referință, prin teza sa despre persoana umană ca scop în sine : oamenii, consideră el, sunt înzestrați cu

rațiune, și acest fapt le conferă o valoare intrinsecă. Valoarea intrinsecă a persoanei umane nu depinde de poziția ei în societate, de averea, sexul, rasa, etnia din care face parte.

Să observăm însă ca, dacă admitem că fiecare persoană umană are o valoare intrinsecă, care face ca ea să fie tratată cu respect de către toți ceilalți, nu decurge că valoarea intrinsecă pe care o are persoana x este egală cu valoarea intrinsecă pe care o are orice altă persoană y. Ca urmare, atunci când încercăm să justificăm egalitatea oamenilor pe baza conceptului de valoare intrinsecă a acestora, trebuie să aducem două feluri de argumente : 1) să argumentăm că toți oamenii au o valoare intrinsecă ; 2) să argumentăm că aceste valori intrinseci sunt toate egale.

Originile tezei că toți oamenii au o aceeași valoare intrinsecă se găsesc în tradiția iudeo-creștină. În această tradiție, putem ajunge la ideea egalității între oameni în cel puțin două moduri. Primul decurge în felul următor : oamenii au o valoare intrinsecă întrucât sunt creații ale lui Dumnezeu, și sunt creați după chipul și asemănarea Lui. Iată un text semnificativ : „Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic : Ce este omul, că-Ți amintești de el ? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el ? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui” (*Psalmi*, 3, 3-6).

O a doua linie de argumentare în favoarea egalității oamenilor care derivă din tradiția religioasă pornește de la ideea iubirii divine : oamenii contează pentru că sunt iubiți de Dumnezeu. Și anume, ei sunt iubiți la fel, indiferent de statutul lor social, indiferent de grupul din care fac parte. Să ne gândim la binecunoscuta parabolă a bunului samarinean, conform căreia și cei din grupuri disprețuite au semnificație morală :

Atunci Împăratul va zice celor de la dreapta lui : „Veniți binecuvântații Tatălui meu de moșteniți Împărăția care v-a fost pregătită de la întemeierea lumii. Căci am fost flămând, și Mi-ați dat de mâncat ; Mi-a fost sete și Mi-ați dat de băut ; [...] Atunci cei neprihăniți îi vor răspunde : „Doamne, când Te-am văzut noi flămând, și Ți-am dat să mănânci ? Sau fiindu-Ți sete, și Ți-am dat de ai băut ? [...]” Drept răspuns, împăratul le va zice :

„Adevărat vă spun, că ori de câte ori ați făcut aceste lucruri unuia dintre acești foarte neînsemnați frați ai Mei, Mie mi le-ați făcut.”¹ (*Matei*, 25, 34-40 ; vezi și *Matei* 5, 43-47).

Ne vom opri asupra a trei autori care au contribuit la elaborarea acestei teze : G. Vlastos, Th. Nagel și J. Rawls. Să începem cu analiza concepției lui Vlastos. În eseu *Justice and Equality*, acesta afirmă că persoanele au două feluri de proprietăți : 1) proprietăți care au grade (astfel sunt telentele, abilitățile, caracterul ; în fiecare caz poți poseda o proprietate mai mult sau mai puțin : poți fi mai mult sau mai puțin talentat, mai mult sau mai puțin curajos) și 2) proprietăți care nu au grade – este vorba despre proprietatea de a fi persoane, de a avea umanitate în ele. Ori ești om, ori nu ești, nu există intermediar. Ca persoane, fiecare dintre noi avem aceeași valoare intrinsecă. De ce ? Pentru că valoarea intrinsecă nu depinde de ce face persoana în particular, de meritul ei. Este analoagă iubirii părintelui pentru copilul său : nu depinde de meritele acestuia, de felul cum se comportă copilul. Orice ar face, copilul tot copil rămâne. De exemplu, când vedem că cineva e în pericol, îl ajutăm fără să ne gândim mai întâi ce caracter are. Această valoare se exprimă prin faptul că avem drepturi, și că acestea nu sunt proporționale cu talentele sau meritele noastre : *singura lor justificare poate fi valoarea pe care o au persoanele pur și simplu pentru că sunt persoane : valoarea lor intrinsecă în calitatea de ființe umane individuale.*

Așadar, urmând acest argument, ajungem la concluzia că bunăstarea fiecăruia este la fel de valoroasă ca a oricărui altuia, că libertatea fiecăruia e la fel de valoroasă ca a oricărui altuia. Dar în această situație, cum pot fi soluționate cazurile de conflict ? De exemplu, când ai doi pacienți, un ministru și un muncitor necalificat, în stare la fel de gravă, cum alegi pe care să îl tratezi primul ? Sugestia lui Vlastos este să se facă distincția între valoarea instrumentală diferită a celor doi, și valoarea lor intrinsecă egală, și atunci alegerea va fi posibilă.

1. S-a susținut că referirea la „acești foarte neînsemnați frați ai Mei” este antecedentul ideii rawlsiene de luare în considerare, în formularea principiilor dreptății, a celor mai dezavantajați membri ai societății.

Punctul de vedere formulat de Vlastos ridică însă unele dificultăți : mai întâi, de unde din argumentația sa rezultă că valoarea intrinsecă chiar este egală ? Vlastos nu ne arată decât că valoarea intrinsecă există. În al doilea rând, cum se întemeiază semnificația acestor proprietăți care nu au grade ? Cum se justifică importanța proprietății de a fi persoană ? Există și alte proprietăți de același fel, cum ar fi aceea de a fi câine, și totuși putem să diferențiem câinii după multe criterii. Valoarea intrinsecă este una „metafizică”, dar cum intervine ea în cazuri practice, cum ar fi în exemplul de mai sus, cu muncitorul necalificat și ministrul ?

Alt susținător al ideii că oamenii au valoare morală inerentă este Th. Nagel, care în eseul *Egalitate și imparțialitate* pleacă de la însăși natura evaluărilor noastre morale. Pentru a face o judecată morală, arată Nagel, trebuie să te poți situa într-o poziție impersonală. Nu poți să spui că este moral să ne comportăm într-un anumit fel cu o persoană, dar în cu totul alt fel cu o alta ; în particular, nu e moral să admitem că noi contăm cu totul altfel decât ceilalți. De altfel, așa cum știm, una dintre regulile morale cele mai vechi („regula de aur”) spune chiar acest lucru : *Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face !* Astfel, dacă accepți că tu contezi, atunci va trebui să accepți într-un mod imparțial că oricine contează. Mai departe, vei accepta că toți contează la fel, și de aceea toți au valoare egală.

Am văzut că din perspectiva lui Vlastos problema care apărea era aceea de a justifica nu atât că oamenii au valoare intrinseci, ci că această valoare este egală. Dar pentru Nagel problema este diferită : el e mai convingător în susținerea tezei că oamenii au valoare egală ; problema este însă dacă el a reușit să arate că oamenii au valoare. Ca urmare, el nu ne convinge că avem valoare egală, ci doar că dacă avem valoare, atunci aceasta este egală.

În *O teorie a dreptății* J. Rawls susține că nu se poate argumenta în favoarea egalității între oameni plecând de la diferențele lor proprietăți naturale ; pentru că, arată el, nu există nici o astfel de proprietate naturală pe care toți oamenii să o posede în mod egal. Oamenii diferă între ei în orice proprietate a lor am considera (privind talentele, abilitățile, caracterul lor etc.). Pentru a susține egalitatea dintre persoanele umane, Rawls adoptă o altă cale. El nu face apel la proprietățile naturale ale acestora, ci la

trăsăturile lor morale : ceea ce ne face pe toți egali ca oameni este faptul că noi toți avem capacitatea de a ne comporta ca ființe morale. Avem capacitatea de a avea o concepție asupra binelui (ne formulăm un plan de viață, care exprimă ceea ce noi considerăm că „este bine pentru noi”), pe de o parte, iar pe de alta, avem capacitatea de a avea un simț al dreptății, ceea ce înseamnă că avem valoare morală (*moral worth*). Capacitatea de a avea personalitate morală este, consideră Rawls, o condiție suficientă pentru a susține egalitatea dintre oameni. Societatea este, ca urmare, o asociație în vederea obținerii de avantaj reciproc între persoane nu numai libere, ci și egale.

Să observăm însă că în realitate argumentul lui Rawls ne arată doar că persoanele au valoare, nu și că o au egală. Or, din cele susținute până acum nu decurge decât că oamenii au o valoare intrinsecă pentru că ei toți au un simț moral. Dar este egal acest simț (și, ca urmare, sunt oamenii egali în ceea ce privește valoarea lor)? Pentru a susține și egalitatea acestei valori, Rawls argumentează astfel : „Chiar dacă indivizii pesemne că au capacități variabile pentru un simț al dreptății, acest fapt nu e o rațiune pentru a-i priva pe cei cu o capacitate mai redusă de protecția deplină a dreptății. Odată ce un anumit minim este atins, o persoană este îndrituită la o libertate egală, la fel ca oricare alta” (J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 506).

Justificări consecinționiste ale egalității. Al doilea tip de justificări ale egalității se apleacă asupra consecințelor pe care le are acceptarea egalității dintre oameni. Ideea este aceea de a susține că egalitatea dintre oameni trebuie acceptată pentru că astfel beneficiile obținute sunt cele mai dezirabile. Altfel spus, nu egalitatea ca atare este importantă ; importante sunt consecințele ei benefice în societate. Cele mai importante justificări de acest gen sunt cele utilitariste (și cunoaștem de asemenea că se poate deosebi între un utilitarism clasic și unul egalitarist).

Pentru utilitarismul clasic, ideea egalității persoanelor ia forma cerinței ca fiecare om să conteze ca unul și nimeni ca mai mult decât unul. Cu alte cuvinte, această idee ne cere să luăm în considerare interesele fiecăruia în mod egal. Procedând astfel, criteriul utilitarist poate fi formulat extrem de

simplic : date fiind două aranjamente sociale, este preferabil cel care duce la utilitatea totală mai mare.

Să presupunem că am avea o societate în care există doar două persoane (sau două grupuri de persoane), A și B. Să presupunem că există două posibile aranjamente sociale, care conduc la apariția următoarelor beneficii pentru A și B :

	A	B
1	50	70
2	40	90

Cum se alege între cele două posibile aranjamente sociale din perspectiva utilitaristă clasică ? Răspunsul este dat de principiul maximizării utilității totale. În primul caz suma utilităților este $50 + 70 = 120$; în al doilea caz, suma utilităților este $40 + 90 = 130$. Prin urmare, alternativa adoptată va trebui să fie a doua. Or, repartizarea din acest aranjament social este mai puțin egalitară decât în prima, căci diferența dintre câștigurile lui A și B este mai mare acum.

Utilitarismul egalitarist duce la o preferință diferită. Să modificăm exemplul de mai sus în felul următor :

	A	B
1	1000000	10
2	999000	1010

Pentru un utilitarist clasic, nu putem spune cum ar trebui să se opteze între cele două aranjamente sociale, căci suma utilităților este aceeași în cele două cazuri. Dar în al doilea caz distribuția este mai puțin inegalitară decât în primul. Utilitarismul egalitar ne furnizează un criteriu pentru a alege între cele două alternative (și anume, pentru a alege alternativa mai egalitară). Pentru aceasta, să facem apel la legea diminuării utilității marginale. Ideea este că atunci când avem mai mult dintr-un bun, pentru noi o nouă cantitate suplimentară din el contează mai puțin. Ca urmare, pentru B o creștere a utilității de la 10 la 1010 este mult mai importantă decât este pentru A o creștere a utilității de la 999 000 la 1 000 000. Astfel,

între două situații în care suma utilităților este la fel, se alege cea mai egalitară dintre ele : fiindcă o distribuție mai egalitară tinde să maximizeze utilitatea.

Așa cum arată Ch. Tilly, un argument important în favoarea ideii de societate egalitară este acela că egalitatea socială promovează democrația sau democratizarea societății. Pe de altă parte însă, argumentează el, inegalitățile – îndeosebi cele „categorice”- au un rol important în reglarea interacțiunilor sociale, în crearea de reguli, norme de comportament social :

Democrația funcționează mai bine, iar democratizarea e mai probabil să apară, atunci când procesul politic reduce transformarea inegalităților categorice cotidiene în politici publice. §... Inegalitatea este o relație între persoane sau mulțimi de persoane în care interacțiunea generează avantaje mai mari pentru unele decât pentru altele. La scară redusă, am putea exemplifica prin relațiile inegale care caracterizează un magazin, o gospodărie, o vecinătate. La o scară mai mare, relații multiple de acest tip se amalgamează în rețele vaste, interconectate de inegalități. La fiecare scară, rețelele interpersonale implică doar o singură ierarhi numai în circumstanțe extraordinare – de exemplu, atunci când o instituție puternică, precum o armată, o corporație sau o biserică îi grupează pe oameni în niveluri diferite. În mult mai multe cazuri oamenii ajung grupați în categorii fără să formeze ierarhii stricte. Membrii acelor categorii diferă, în medie, prin avantajele pe care le au, dar granițe categorice sunt importante fiindcă oamenii le utilizează pentru a-și organiza viața socială și pentru a reproduce inegalitatea dintre membrii diferitelor categorii.

Inegalitatea categorică durabilă se referă la diferențe organizate în ceea ce privește avantajele, prin raportare la gen, rasă, naționalitate, etnicitate, religie, comunitate etc. Ea apare atunci când tranzacțiile care depășesc anumite granițe categorice (precum bărbătesc/femeiesc) 1) produc în mod regulat avantaje nete persoanelor situate de o anumită parte a graniței ; și 2) reproduc granița. Deși formele și gradele inegalității categorice variază foarte mult în timp și spațiu, toate populațiile omenești mari au menținut întotdeauna aranjamente sociale considerabile de inegalitate categorică¹.

Un argument foarte interesant – și foarte discutat în ultimele decenii – în favoarea egalității dintre oameni și a relației dintre ideile de egalitate și

1. Ch. Tilly, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 111.

de democrație vine dinspre domeniul de cercetare al alegerii sociale (*social choice*). Unii autori – de exemplu, K. May – au încercat să răspundă următoarei întrebări : putem găsi o sumă de proprietăți ale regulii majorității simple pe care să se îndeplinească, luate împreună, numai această regulă ? O astfel de problemă este una de „caracterizare” a regulii majorității simple. Răspunsul lui May a fost afirmativ : da, putem găsi o astfel de colecție de proprietăți. Iar acestea sunt următoarele (rezultatul lui May este prezentat pe larg în cartea mea *Fundamentele politicii*, vol. 1, capitolul 6) :

1. domeniul universal : altfel zis, regula trebuie să arate care e alegerea grupului oricare ar fi preferințele membrilor acestuia între alternativele între care urmează să se aleagă ;
2. anonimitatea : alegerea nu trebuie să depindă de felul în care ne raportăm la membrii grupului ;
3. neutralitatea : analog, alegerea nu trebuie să depindă de felul în care ne raportăm la alternativele între care urmează să se aleagă ;
4. receptivitatea : dacă unul dintre membrii grupului devine mai favorabil unei alternative, atunci alegerea grupului nu poate să se schimbe în defavoarea acelei alternative. În particular, dacă grupul se abține, atunci când unii membri ai lui devin mai favorabili unei alternative, iar niciunul dintre ceilalți nu devine mai nefavorabil acesteia, atunci grupul își va schimba opțiunea în favoarea acelei alternative.

Dintre aceste condiții, cea de-a doua – a anonimității – este esențială în acest loc. Regula majorității, considerată de mulți ca esențială procedurilor democratice, nu poate fi acceptată dacă nu acceptăm, de asemenea, ideea de egalitate dintre oameni. Anonimitatea exprimă, într-un mod mai tehnic, cerința simplă a egalității între membrii grupului. Să presupunem că membrii a două subgrupuri de aceeași mărime ale unui grup își schimbă între ei preferințele ; primii vor avea exact acele preferințe pe care le aveau cei din al doilea grup, și invers. Atunci, potrivit proprietății anonimității, preferința grupului nu trebuie să se schimbe : ceea ce înseamnă că, potrivit proprietății anonimității, preferințele fiecărui membru al grupului trebuie să conteze în mod egal. Parafrazându-l aici pe J. Bentham, fiecare membru

al grupului va trebui să conteze ca unul și nu mai mult decât unul. Prin urmare, proprietatea anonimității cere ca felul în care regula de preferință socială tratează alternativele aflate pe agenda grupului să nu sufere nici o modificare. Așadar, regula este oarbă la numele votanților, ale membrilor grupului. O alternativă nu capătă nici un fel de greutate dacă știm cine sunt cei care o preferă. Faptul că ea e preferată de membrii anumitor grupuri de oameni (ai unei clase, rase sau gen) nu îi acordă nici un statut special. După expresia lui J. Rawls, am putea spune că un „văl al ignoranței” ne desparte de aceste alternative : nu știm care sunt preferate de cine.

Cum s-ar putea argumenta în favoarea anonimității ? Niciodată nu am dus lipsă de grupuri care să pretindă un statut privilegiat. Cei bogați, proprietarii de pământuri, cei în vârstă, cei educați, cei inteligenți, nobilimea, membrii rasei ariene sau ai altor grupuri etnice, adepții unei anume religii, jumătatea masculină a societății s-au pretins cu toții inerent superiori celorlalți. Nici unul din aceste grupuri nu va accepta condiția de anonimitate. Cheia în favoarea regulii majorității se află, totuși, în exact această multitudine de grupuri care pretind privilegii. În prezența multor grupuri diferite care se află în competiție pe baza *calității* lor intrinseci, numai *cantitatea* se poate dovedi o soluție pașnică. Marx observase cândva că singurul mod pașnic de a rezolva conflictul dintre doi pretendenți la tron este să avem o republică. În lupta dintre triburile din țările post-coloniale pentru a-și impune propria limbă ca cea oficială, singura soluție acceptabilă pentru toți este adesea aceea de a se alege limba fostei puteri coloniale. ș...ț Deși oamenii nu sunt egali, ei trebuie tratați ca și cum ar fi.¹

4.3. Două exemple

În această ultimă secțiune a capitolului voi discuta două exemple privind modul în care ideea de egalitate intervine în discuțiile contemporane. Am ales ideile de acțiune afirmativă și de politici restitutive. Prima a fost

1. J. Elster, „Majority Rule and Human Rights”, în S. Shute, S. Hurley (ed.), *On Human Rights*, Basic Books, 1993, pp. 177-178.

extrem de mult discutată în spațiul occidental, începând cu anii '70. În deceniile următoare, ea s-a aflat în fundalul multor dezbateri ideologice importante, precum cele privind multiculturalismul sau corectitudinea politică (aceasta din urmă adesea confundată la noi cu expresiile ei exterioare). Dar acțiunea afirmativă a avut un rol important și în România în ultimele două decenii. Pe de o parte, îndeosebi în primul deceniu după 1989 mulți tineri intelectuali români au beneficiat de sprijin material pentru a studia în străinătate, oferit prin mecanisme care evident sunt de tipul acțiunii afirmative. Pe de altă parte, în ultimii zece ani și în România au început să fie adoptate politici de acțiune afirmativă care au vizat unele grupuri etnice (în principal tinerii de etnie romă), privind de pildă admiterea la liceu și la universitate.

Tema politicilor restitutive, în mod straniu, deși a fost o lungă perioadă de timp (cu precădere în anii '90) în prim-planul agendei publice din România, a fost prea puțin cercetată la noi în țară de filosofi, sociologi sau cercetători din domeniul științei politice. Chiar dacă ea este astăzi semnificativă în primul rând doar prin consecințele politicilor adoptate, cred că este binevenită ca exemplu privind ideea subiacentă de dreptate restitativă.

4.3.1. *Acțiunea afirmativă*

Aspecte istorice. Dezbaterea asupra acțiunii afirmative este dominată de două teme: 1) ideea asigurării unor oportunități egale în educație și în ocuparea de funcții și poziții pentru toți membrii unei societăți; și 2) ideea tratării egale a grupurilor, minorităților (etnice, rasiale, sexuale) defavorizate.

Într-un sens legat direct de felul în care înțelegem astăzi ideea de acțiune afirmativă, expresia în cauză apare în 1964, când a fost promulgat *Civil Rights Act*. În acest document prin „acțiune afirmativă” se avea în vedere eradicarea discriminării și asigurarea de oportunități egale printr-un tratament imparțial. Documentul afirma legitimitatea politicilor de nediscriminare: oamenii au dreptul de a nu fi discriminați pe temeuri etnice, religioase, rasiale, de sex sau de preferințe sexuale. Prin urmare, înțelesul ideii de acțiune afirmativă era acela de a acționa pentru ca oamenii să nu mai fie discriminați, iar instrumentul de folosit era acela al asigurării unui

cadru legal imparțial ; cauza discriminării era văzută tocmai în existența, la un moment dat, a unor reglementări care tratau diferit membrii societății (în particular, să ne amintim că în SUA existau reglementări care tratau discriminatoriu populația de culoare).

Un moment important în evoluția înțelesului acordat ideii de acțiune afirmativă e legat de politicile noi pe care le propune în 1965 președintele L. B. Johnson. Pentru Johnson, asigurarea echității sociale trebuie să însemne mai mult decât pur și simplu un tratament imparțial aplicat tuturor membrilor societății. Așa cum spunea el,

Nu ieși o persoană care a fost ani de zile ținută în lanțuri, o eliberezi, o duci la linia de start a unei curse și îi spui : „ești liber să concurezi cu alții” și să crezi pur și simplu că ai fost echitabil pe de-a-ntregul. Nu e așadar de ajuns să deschizi porțile oportunității. [...] Nu căutăm [...] egalitatea pur și simplu ca un drept și în teorie, ci egalitatea ca fapt și egalitatea ca rezultat.

De această dată, egalitatea în educație sau în angajare înseamnă mai mult decât simpla creare a unui cadru legal imparțial. Oportunitățile sunt recunoscute acum ca egale numai dacă au fost realizate programe pozitive care se adresează membrilor unor grupuri specifice din societate. De pildă, dacă se constată că într-un domeniu membrii unor grupuri minoritare sunt utilizați insuficient, sau sunt mai puțini decât ar fi rezonabil să ne așteptăm să fie, oportunitățile devin egale doar dacă se aplică programe pozitive prin care se încearcă schimbarea unei astfel de situații. De exemplu, la sfârșitul anilor '90 în România s-a constatat că numărul elevilor de liceu și al studenților de etnie rromă este disproporționat de mic în raport cu numărul tinerilor de vârsta corespunzătoare. Chiar dacă reglementările din România privind accesul la educație nu discriminau în nici un fel între cetățenii români (deci, formal, asigurau un tratament imparțial), elevii de liceu și studenții de etnie rromă erau mult ai puțini decât am fi putut să ne așteptăm să fie, ținând seamă de proporția lor în cohortele anuale. De aceea, pentru a asigura oportunități egale de educație pentru ei a fost nevoie de programe sau acțiuni afirmative care să li se adreseze – și care au început să fie aplicate în acea perioadă.

R. Dworkin, în eseu *Discriminarea inversă*, prezintă două cazuri reale : cazul Sweatt și cazul DeFunis. În 1945, un tânăr pe nume Sweatt a solicitat un loc la University of Texas Law School, dar a fost respins, pentru că era negru, iar legea statului prevedea că doar albi aveau acces la acea facultate. Curtea Supremă de Justiție i-a dat dreptate lui Sweatt, pe motiv că acea lege era neconstituțională căci viola drepturile lui Sweatt – este vorba despre amendamentul XIV la Constituția americană, conform căruia nici un stat nu trebuie să nege dreptul cuiva la protecție egală a legii. În 1971 un evreu pe nume DeFunis a aplicat la University of Washington Law School, dar a fost respins, deși obținuse calificative mai mari decât ale unor membri ai grupurilor minoritare și care au fost admiși. Dacă ar fi aparținut acelor categorii, ar fi fost acceptat și el la acea universitate. De Funis a cerut Curții Supreme de Justiție să fie admis, invocând același amendament XIV al Constituției. Cazul a fost acceptat de asemenea. Care este semnificația acestor două cazuri ? Sunt ele simetrice ? Pentru a răspunde, este nevoie să discutăm mai în detaliu conceptele implicate aici.

Justificarea acțiunii afirmative. Ideea de bază este aceea că acțiunea afirmativă este justificată când un grup sau membrii unui grup au fost discriminați în trecut, și când această discriminare nu acordă oportunități efective egale în prezent. Pentru a ajunge de la această accepțiune generală la aplicații în situații specifice este însă necesar 1) să se indice precis în ce a constat respectiva discriminare (și de asemenea să se arate că exact din acea cauză grupul sau membrii săi nu au oportunități egale), precum și 2) să se indice exact grupul și care au fost caracteristicile sale sau ale membrilor săi care au contat atunci când s-a făcut respectiva discriminare. În general, astfel de caracteristici sunt unele care, pe de o parte, contează pentru identitatea personală a membrilor (precum rasa, etnia, sexul, credința religioasă), dar care, pe de altă parte, nu sunt dobândite, nu depind de efortul personal (precum, de pildă, nivelul de trai sau nivelul de educație). Căci nu putem lua ca temei al acțiunii afirmative faptul că cineva nu a terminat studiile obligatorii sau că are un nivel de trai sub medie. (Deși unul dintre obiectivele programelor de acțiune afirmativă poate fi foarte

bine, așa cum vom vedea imediat, ridicarea nivelului de educație pentru membrii unui grup minoritar ; dar acest obiectiv nu este și motivul sau rațiunea pentru care acel program de acțiune afirmativă are ca țintă membrii respectivului grup.)

Conceptul de acțiune afirmativă. Sub acest concept sunt cuprinse politici foarte diferite. De aceea este important să distingem principalele tipuri de politici de acțiune afirmativă :

- a) *Acțiunea afirmativă procedurală* este un prim pas dincolo de asigurarea nediscriminării (adică, într-un caz particular, neluarea în considerare a rasei, credinței, etc., în selecția pentru slujbe) ; ea este mai mult decât atât : înseamnă asigurarea unui număr de candidați reprezentativ pentru spațiul de proveniență, publicitate adecvată și anunțuri că se încurajează reprezentanți ai minorităților să se înscrie, de exemplu, la concursurile de admitere în universități sau pentru ocuparea unei slujbe.
- b) *Acțiunea afirmativă ca rezultat* cere ca selecția să fie echitabilă, dar în plus trebuie îndeplinit standardul ca membrii grupurilor defavorizate să fie prezenți în grupul celor din care se face selecția potrivit ponderii pe care ele sau ei o au în cadrul populației de referință. Ținta constă în atingerea unor procente de reprezentativitate în selecție din grupurile defavorizate. De exemplu, dacă într-un oraș membrii populației rromne este de 10% , ar trebui ca la concursurile organizate de primărie pentru ocuparea diferitelor posturi și funcții, din totalul candidaților înscriși cel puțin 10% să fie de etnie rromă.
- c) *Acțiunea afirmativă ca tratament preferențial* cere ca în procesul de selecție rasa, sexul, etc. să conteze cu valoare pozitivă. De exemplu, atunci când candidații sunt altminteri egali, apartenența la minoritate să fie unicul criteriu de departajare.
- d) *Acțiunea afirmativă ca promovare a excelenței.* În acest caz, apartenența însăși la astfel de grupuri minoritare este considerată ca un gen de calificare (excelență) și contează pentru alegere, chiar dacă este un criteriu mai slab decât altele. De exemplu, atunci când se face selecție de profesori femei în universități, se argumentează că existența cadrelor didactice de sex feminin aduce unele avantaje : diversifică corpul didactic,

femeile învață mai bine de la femei și sunt modele de reușită pentru studente (în consecință, succesul lor academic va fi mai mare).

Politicile care depind de acest ultim mod de a înțelege acțiunea afirmativă sunt însă cel mai dificil de susținut. Un prim motiv este acela că trebuie argumentat de asemenea că diversificarea corpului academic are consecințe bune ; de asemenea, nici nu s-a demonstrat că într-adevăr femeile ar învăța mai bine de la femei. Și, în plus, nici nu este clar de ce ar fi scopul universității să ofere, în afară de cunoștințe și abilități, și modele de reușită.

Critici ale acțiunii afirmative. Există două linii majore de argumentație împotriva acțiunii afirmative : (1) argumentul discriminării inverse ; și (2) argumentul acțiunii compensatoare. Să vedem în ce constau acestea.

1. *Argumentul discriminării inverse.* Motivul pentru care acceptăm că discriminarea trecută e injustă este acela că discriminarea s-a făcut pe baza unor caracteristici ne semnificative moral (rasa, sexul, etc.). Acceptăm așadar principiul esențial al egalității : cazurile similare trebuie tratate similar ; iar dacă oamenii nu au fost tratați în mod egal pentru că posedau anumite proprietăți (de exemplu, pentru că erau femei, negri sau rromi), înseamnă că s-a procedat nedrept.

Argumentul discriminării inverse curge în felul următor : dacă promovăm acțiuni afirmative înseamnă că preferăm pe cineva în virtutea faptului că posedă aceleași caracteristici ne semnificative moral (rasă, sex etc.) ; prin urmare, se argumentează, nici acțiunea afirmativă nu este justă, din aceleași motiv ca mai sus : pentru că ar însemna ca, din nou, proprietățile ne semnificative moral să fie luate ca semnificative.

Acest argument, consideră Nickel, nu este corect. Căci, susține el, atunci când se justifică acțiunea afirmativă, proprietățile care se iau în considerare nu sunt cele de a fi rrom, negru, femeie etc., care sunt într-adevăr ne semnificative moral ; iar dacă ne-am baza pe ele, atunci – ca și în cazul discriminărilor trecute – nu putem să justificăm pentru membrii unui grup un tratament diferit de cel pentru ceilalți. Dimpotrivă, spune el, proprietățile pe care le avem în vedere sunt cele de a fi fost subiect de

discriminare pentru că erai rrom, negru, femeie, iar aceste din urmă proprietăți sunt semnificative moral.

Să presupunem că la examenul de admitere la o facultate un număr de locuri este alocat membrilor unei minorități (la Facultatea de Științe Politice din cadrul SNSPA există un număr de locuri pentru candidații romi). Se dă examen și sunt admiși ca studenți membri ai acelei minorități, dar cu o medie uneori mult mai mică decât cea a unora dintre candidații aparținând majorității, care au fost însă respinși. Este drept acest lucru? (Așa cum am văzut, De Funis considera că astfel i s-a încălcat un drept¹.)

Un autor influent ca R. Dworkin² susține că politicile care constau în promovarea acțiunilor afirmative sunt corecte. Într-adevăr, spune el, atunci când un candidat (de pildă DeFunis) ar protesta, pe motivul că astfel drepturile sale au fost violate, se presupune ceva: că lui sau ei i se cuvine să fie admis, dacă are o medie mai mare. Desigur că o atare presupunere este intuitiv adevărată. Dar e greșit, argumentează Dworkin. De ce? Admiterea se face potrivit rezultatelor la probele de examen; iar aceste rezultate depind, în mare măsură, de trăsăturile persoanei respective. Or, mai întâi că nimeni nu poate pretinde că acele trăsături i se cuveneau (să zicem, abilități matematice, memorie etc.). Dacă le posedă, înseamnă că soarta i le-a hărăzit, nu vreun merit al său l-a făcut (sau a făcut-o) să le posedă. Însă se poate replica: rezultatele respective reflectă și o anumită muncă, un efort mai mare sau mai mic pe care l-a depus persoana respectivă. Oare nu ar trebui luat în seamă? Aici este partea cea mai interesantă a argumentării lui Dworkin: desigur, admite el, pregătirea într-un anumit fel, posedarea unor calități sunt de natură să determine anumite așteptări ale indivizilor ca examenul să fie încununat de succes. Totuși, faptul că o persoană a obținut anumite rezultate la probele de concurs nu înseamnă că acele rezultate au o validitate intrinsecă. Nu: validitatea lor e una stabilită

-
1. Însă ce drept i s-a încălcat? – se întreabă R. Dworkin. Dreptul la educație? Societatea nu are obligația de a-i oferi educație universitară.
 2. Vezi de exemplu „Bakke’s Case: Are Quotas Unfair?”, în *A Matter of Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 214-220.

instituțional – regulile stabilite pentru (sau, mai de curând, și de către) instituțiile de învățământ superior au fost cele care le-au conferit validitatea. Prin urmare, relevanța acelor rezultate nu poate fi determinată independent de existența și de felul în care au fost concepute acele instituții. Nimeni nu poate pretinde ca o anumită universitate să recompenseze un anumit gen de rezultate, să solicite pentru studenții săi anumite caracteristici intelectuale. De aceea, nimeni nu poate pretinde că i se cuvenea să devină student. Sigur, anumite caracteristici intelectuale sunt considerate ca relevante pentru a deveni student (iar acestea se reflectă în rezultatele la probele de concurs) ; dar de aici nu rezultă că alte caracteristici nu pot fi luate ca relevante – de exemplu, apartenența la o anumită etnie. Dacă se admite că societatea e interesată să crească numărul de romi cu pregătire în științele politice, atunci apartenența la această etnie devine o trăsătură relevantă atunci când se determină rezultatele la examenul de admitere, tot la fel ca și capacitățile intelectuale sau efortul intelectual depus – calități pe care le admitem cu mai mare ușurință ca relevante.

Cele două critici (formulate de Nickel și Dworkin) au totuși câteva puncte slabe. Noi considerăm că putem să îi identificăm precis pe cei care fac obiectul acțiunii afirmative. Dar este într-adevăr așa ? Ce putem spune despre un rrom dintr-o familie care timp de mai multe generații a beneficiat totuși de educație ? În al doilea rând, argumentele celor doi autori nu abordează clar o problemă esențială : acțiunea afirmativă privește grupuri de persoane, sau acțiunea afirmativă privește membrii individuali ai acelor grupuri ? Această problemă va fi discutată ceva mai pe larg imediat mai jos.

2. *Argumentul acțiunii compensatoare.* În cartea a V-a a *Eticii nicomahice*, Aristotel scria că, dacă o persoană a nedreptățit o alta, atunci cel care a nedreptățit trebuie să îndrepte răul făcut, celui căruia i l-a făcut, în mod proporțional cu răul făcut. Astfel, se revine la poziția anterioară nedreptății făcute. Politicile de acțiune afirmativă pot apărea ca o specie de politici care vizează acțiunile compensatoare : căci prin acțiunea afirmativă se urmărește scopul de a înlătura nedreptățile care au fost făcute cuiva – și, evident, în acest sens acțiunea afirmativă este justificată. Există însă critici la acest argument, care sugerează că analogia dintre ideea de acțiune

afirmativă și cea de acțiune compensatoare (în concepția lui Aristotel) nu este corectă. Aceasta pentru că :

- i) Acțiunea afirmativă nu vizează anumite persoane individuale, ci membrii unui anumit grup. Chiar dacă admitem că victimele unei nedreptăți trecute merită să fie compensate, de ce ar trebui să admitem și că această compensare urmează să se facă față de cineva care nu a fost ea însăși victimă a respectivei nedreptăți ? Căci, de cele mai multe ori, răul a fost făcut părinților, bunicilor, dar subiecții acțiunii afirmative sunt copiii.
- ii) Cei care compensează nu sunt neapărat cei care au făcut răul, iar costurile propuse sunt arbitrare. În unele cazuri, răul față de cineva a fost făcut acum cincizeci de ani, dar alte persoane sunt cele care suferă costurile. De exemplu, la admiterea în facultate acțiunea afirmativă duce la respingerea unor ne-romi care nu au nici o vină. Este adevărat, aici se poate replica faptul că și aceste persoane au beneficiat (chiar și în mod inocent) de discriminarea membrilor altor grupuri. Se poate, însă dintre toți beneficiarii, sunt numai unii care suportă costuri. Nu este neapărat adevărat că orice ne-rom a beneficiat de nedreptățile făcute romilor, pentru că de exemplu o astfel de persoană poate a avut un statut social mai jos. Acțiunea afirmativă exprimă o politică a societății, care urmărește realizarea unor obiective. Iar orice politică presupune costuri ; or, în acest caz, continuă argumentul acele costuri sunt uneori neechitabile.
- iii) Compensația nu este proporțională cu răul făcut. Discriminarea s-a făcut în moduri foarte diferite, iar măsurile luate nu au întotdeauna legătură directă cu felul în care s-a făcut discriminarea. De exemplu, în situația studenților romi, de ce am aplica acțiunea afirmativă doar la admiterea în facultăți și licee, și nu și altfel? Căci romii au fost discriminați în multe alte moduri, însă programele care urmăresc acțiunea afirmativă sunt extrem de precis focalizate.
- iv) Problema grupurilor. Acțiunea afirmativă ar trebui să vizeze grupurile ca atare, sau membrii lor? Dacă este vorba despre grupuri, atunci se poate spune că angajarea preferențială pe anumite posturi îl compensează ?

Iar dacă este vorba despre membri, atunci apartenența la un grup defavorizat este relevantă moral? Cei care critică acțiunea afirmativă atrag atenția asupra unor probleme ca: este greu să se definească grupurile, cine face parte din ele și cine nu. Or, acțiunea afirmativă privește doar unii din membrii grupului. Dacă susținem că grupurile au semnificație morală, înseamnă că se poate susține și că există drepturi ale grupului luat ca întreg, și nu doar ale indivizilor-ca-membri-ai-grupurilor? (Iar mulți oameni, cred că în mod justificat, sunt reticenți la ideea de a admite drepturi ale grupurilor ca atare. Căci dacă se procedează astfel, aceste drepturi ale grupului pot la un moment dat intra în conflict cu drepturile persoanelor individuale care sunt membre ale acelor grupuri, iar individul ar putea suferi dacă în acest mod drepturile sale sunt într-un fel sau altul restrânse.)

Ce arată aceste argumente? Arată că acțiunea afirmativă nu poate fi echivalată cu o problemă deja existentă în filosofia politică, și anume cu dreptatea corectivă, ci este ceva nou. Deși unele argumente în favoarea ei sunt dificil de susținut (în special în favoarea unor forme tari ale ei), altele sunt atrăgătoare și arată că ea decurge din concepte mai generale asupra egalității ca oportunitate, asupra drepturilor individuale. Aceste argumente pot justifica unele forme ale ei.

4.3.2. *Politicile restitutive*

În anii '90, îndeosebi, schimbările profunde din multe societăți, între care și cele din țările aflate în răsăritul și centrul Europei, au evidențiat ca deosebit de semnificativă o chestiune căreia de multe ori nu i s-a acordat multă atenție în filosofia politică, anume *dreptatea restitativă*.

Dreptatea restitativă vizează acțiuni trecute ale noastre sau, în general, acțiuni trecute ale membrilor societății noastre sau ale principalelor ei instituții. Restituția este un concept folosit adesea într-un sens foarte larg. El vizează fenomene precum: genocidul, sclavia, deposedarea de teritorii (de exemplu, ale unor triburi băștinașe în Australia, Noua Zeelandă sau

America de Nord), prostituția forțată (de exemplu, a femeilor coreene în timpul celui de-al doilea război mondial), politicile de naționalizare ale regimurilor comuniste instaurate în Europa după cel de-al doilea război mondial, conversiunile religioase forțate, politicile deliberate de împiedicare a accesului la cultură, furtul de bani sau de obiecte de valoare precum operele de artă, apropierea de rămășițe omenesti sau de obiecte culturale pentru scopuri științifice, persecuții pe temeuri religioase, culturale sau de orientare sexuală etc.

Ideea este că acele acțiuni au produs stări de lucruri inacceptabile și, deci, că sunt necesare alte acțiuni pentru a înlătura nedreptățile trecute. E important să notăm dintru început că cei cărora li se aplică dreptatea redistributivă (subiecții ei) nu trebuie să fie neapărat exact acele persoane sau grupuri cărora li s-a făcut nedreptatea inițială. Dar, desigur, ei trebuie să fie legați într-un mod semnificativ de subiecții originari. Dacă, de pildă, unchiul meu a avut o casă de care a fost deposedat într-un mod nedrept, iar eu sunt singurul lui moștenitor, atunci de bună seamă că subiectul dreptății restitutive trebuie să fiu eu. Acest argument este interesant și pentru a susține că dreptatea restitativă nu este de tipul celei corective aristotelice¹.

Nu voi accentua în continuare principiile dreptății restitutive, modul în care aceasta ar trebui să se aplice, presupunând că ar fi justificată. Motivul e acela că voi încerca să argumentez că – cel puțin în situații precum cele definite mai jos ca relevante pentru înțelegerea situației din țările Europei Răsăritene și Centrale – conceptul însuși de *dreptate restitativă* nu poate fi justificat într-un mod satisfăcător. Ca urmare, atunci când s-a făcut apel la principii, mai degrabă am avut de-a face cu acțiuni politice de încercare de a justifica moral anumite politici.

E de asemenea important să deosebim între chestiunea dreptății restitutive, așa cum va fi înțeleasă în cele ce urmează, și cea a acțiunii afirmative. Chiar dacă și aceasta din urmă apare în consecința unor nedreptăți trecute, ea diferă în feluri importante de dreptatea restitativă. În cazul ei, problema

1. E.J. Weinrib, *The Idea of Private Law*, Harvard University Press, 1995, analizează ideea de restituție ca parte a celei aristotelice de dreptate corectivă.

nu este, precum în celălalt, să se permită unui anumit grup de oameni să obțină mai mult dintr-un bun (aici e vorba de bunuri precum: diferite libertăți, educație, asistență medicală etc.) care anterior fusese inaccesibil sau fusese accesibil într-o măsură restrânsă membrilor grupului. Mai degrabă, în cazul acțiunii afirmative problema e aceea a creșterii valorii acelui bun pentru membrii grupului respectiv. Nu e vorba de a da mai multă educație negrilor sau romilor, ci de a face astfel încât educația să aibă pentru ei o valoare mai mare, astfel încât să beneficieze de ea. Dar, în cazul dreptății restitutive, interesul principal e acela de a furniza membrilor unui sau unor grupuri mai mult dintr-un anumit bun. În al doilea rând, dreptatea restititivă privește bunuri mai „substanțiale”, mai „concrete” (precum pământ, case, fabrici sau acțiuni la unele firme) decât cele de care e vorba în cazul acțiunii afirmative. (Desigur, de aici nu decurge că nu există sau nu pot exista acțiuni afirmative care să înlăture nedreptăți din perioada socialismului. Iată un exemplu de la noi din țară: pentru medicii care au suferit persecuții în anii '50 și '60, când nu li s-a permis să-și practice meseria, la mijlocul anilor '90 ministrul sănătății a dispus că aceștia să poată să-și continue activitatea și după vârsta de pensionare.)

În continuare mă voi referi doar la unele aspecte ale dreptății restitutive care au fost pe larg discutate în cazul României (chiar dacă, evident, ele sunt comune țărilor foste socialiste); anume, mă voi referi la cazul restituirii caselor naționalizate. (Deși extrem de semnificată în ceea ce privește valoare bunurilor avute în vedere, restituirea unor proprietăți precum cele industriale a fost aproape trecută sub tăcere la mijlocul primului deceniu al secolului XXI: a se vedea de exemplu înființarea Fondului Proprietatea.)

Faptele sunt cunoscute și de aceea nu voi insista asupra lor. Ideea de dreptate restititivă și-a făcut prima apariție pe scena politică odată cu discutarea proiectului de lege funciară, adoptată de parlament în februarie 1991. În al doilea rând, cabinetele Roman și Văcăroiu au dezvoltat o procedură – a vestitelor „cupoane” – prin care cetățenii în vârstă de cel puțin 18 ani primeau un număr de acțiuni la unele întreprinderi desemnate. De acele acțiuni au beneficiat peste 16 milioane de oameni. Ideea aflată în spatele „cuponiadei”, deși nu foarte limpede exprimată și argumentată,

părea să fie aceea că oamenii „merită” o parte din munca pe care ei au depus-o în perioada socialismului (iar întreprinderile la care au primit acțiuni erau într-adevăr, în mare parte, rezultatul eforturilor din acei ani). Mă voi întoarce ceva mai târziu asupra acestei idei. În al treilea rând, sub guvernul Văcăroiu a trecut o lege a caselor naționalizate (Legea nr. 112/1995). După victoria în alegerile din noiembrie 1996 a unei coaliții conduse de PNȚCD chestiunea dreptății restitutive a primit un nou impuls, iar ideea de *restitutio in integrum* a ocupat un loc foarte vizibil pe agenda publică. La revenirea la putere, PSD a promovat imediat o nouă lege „privind regimul juridic al unor imobile preluate în mod abuziv în perioada 6 martie 1945 – 22 decembrie 1989” (Legea nr. 10/2001).

Trei tipuri de argumente. În general, par să existe trei tipuri de argumente aduse în favoarea mecanismelor restitutive. Cum vom vedea imediat, ele sunt diferite, chiar incompatibile între ele. Cele de primul tip țin de domeniul juridic și constau în susținerea că naționalizările trecute au fost ilegale. E totuși dificil să se discearnă care exact sunt acele argumente. Uneori se încearcă să se derive rezultatul dorit din ideea că nimeni nu poate fi expropriat de bunurile sale, idee care pare chiar să fie ridicată la rangul unui principiu. Problema care apare cu acest tip de abordare e că nu oferă o tratare corespunzătoare a ce înseamnă că o expropriere este nejustificată. Desigur că argumente strict juridice nu sunt suficiente ; iar nimeni nu se așteaptă, evident, ca ele să tranșeze definitiv și convingător chestiunea. Dar dacă până la urmă rațiunile invocate ar urma să fie de natură morală, atunci intrăm în domeniul altor tipuri de argumente, asupra cărora mă voi opri în curând. Uneori argumentele juridice se combină cu unele sociologice : se argumentează că politicile restitutive sunt de natură să reinstaureze în cadrul opiniei publice ideea de proprietate privată, atât de mult atacată de regimurile de tip comunist.

Argumentele de al doilea tip în favoarea dreptății restitutive sunt economice. Primul este acela că prin astfel de măsuri unii membrii ai societății câștigă, dar nici unul dintre ceilalți nu pierde, deci se ajunge la o situație care e superioară Pareto celei inițiale. Astfel, se argumentează, e servit interesul public. Cred că acest argument este greșit. Aceasta pentru că, mai întâi,

ceea ce primesc unii nu este creat nou, ci reprezintă părți din bunurile existente și deținute în comun, deci cei care nu primesc prin politicile restitutive pierd, fiindcă nu mai beneficiază de avantajele de pe urma bunurilor care nu mai sunt publice. (De exemplu, dacă se restituie o casă, bugetul nu mai are banii pe care i-ar fi avut dacă acea casă era închiriată, ori primăria nu mai are beneficiile pe care le-ar fi avut dacă acea casă ar fi fost folosită ca grădiniță). În al doilea rând, politicile restitutive contribuie la o stratificare mai accentuată a societății; or, se poate argumenta că o societate mai egală este de preferat uneia inegalitară; egalitatea socială este un bun public. Un alt argument economic este că politicile restitutive permit o privatizare rapidă a unor bunuri (case, terenuri). Contraargumentul avansat este la rândul lui puternic: astfel de politici uneori încetinesc procesul de privatizare, până la rezolvarea problemelor legate de restituire. Căci există desigur dificultăți tehnice de aplicare a restituției, există incertitudini juridice în ce privește drepturile de proprietate etc.

Fără îndoială, argumentele de tip moral în favoarea dreptății restitutive sunt cele mai grave, mai importante, chiar dacă arareori ele sunt formulate într-un mod explicit și suficient de elaborat. Aceste rațiuni de al treilea tip iau de obicei ca dată o anumită interpretare a justificării de natură morală a actelor de naționalizare de la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '50. Fie că această interpretare e sau nu a lui Marx (spun asta fiindcă unii comentatori mai recentți s-au îndoit serios de acest lucru), justificarea morală ar fi fost următoarea: bunurile vizate de actele de naționalizare încorporau munca depusă de clasele exploatare, dar care a fost apropiată de către proprietarii mijloacelor de producție în schimbul prețului forței de muncă. Or, desigur că acesta e un caz cât se poate de evident de exploatare a muncii altuia. Iar exploatarea este inacceptabilă din punct de vedere moral. Ca urmare, naționalizarea este un act corect din punct de vedere moral, căci repară o nedreptate: inechități trecute sunt reparate prin aceea că bunurile sunt redade proprietarilor lor legitimi – cei care au depus munca pentru crearea lor.

Poate părea stranie susținerea mea că această argumentare a fost una care și în anii '90 a fost acceptată. Fiindcă ea nu a fost formulată niciodată

atât de explicit. Dar există o probă oarecum indirectă a susținerii mele. Anume, faptul că o variantă a acestei argumentări pare să fi stat la temelia procedurii „cuponiadei” susținute, într-o variantă sau alta, de cabinetele Roman și Văcăroiu. Rațiunea morală aflată în spatele împărțirii de acțiuni în fostele întreprinderi de stat pentru cetățenii majori ai țării pare să nu fi fost alta decât aceea că fabricile, uzinele etc. socialiste – care sunt rezultatul muncii tuturor celor care au trăit și au lucrat în anii socialismului – trebuie (cel puțin în parte) restituite celor care le-au creat de la statul care și le apropriează. Nu neg, desigur, că au existat motive politice și electorale pentru „cuponiadă”, nici că acestea au influențat asupra proporției din acțiunile unei întreprinderi care puteau fi astfel distribuite. Ceea ce vreau să susțin e altceva : că, dacă au existat rațiuni morale în acest mecanism de restituire, ele au fost de forma menționată.

Argumentele morale de acest tip (deoarece trimit direct la teme cunoscute marxiste) nu au însă, în contextul cultural actual din România, o statură foarte respectabilă. De aceea, rațiunile morale pentru dreptatea restititivă au avut în general o altă formă explicită, care implica o negare a argumentului bazat pe ideea de exploatare. Negarea aceasta a avut două variante. Cea slabă a constat pur și simplu în ignorarea ideii de exploatare. Ea nu a fost prezentă în justificarea diferitelor poziții în chestiunea restituției și s-a susținut că dreptul la proprietate are preeminență în raport cu orice altă rațiune cu care s-ar putea afla în competiție. Negarea tare vine odată ce se propune o interpretare de altă formă a producerii bunurilor vizate în argumentele privind restituția. Chiar dacă nu am întâlnit-o foarte explicit formulată, ea e de fapt o interpretare liberală a abordării marginaliste din economie. Ideea este, simplu, aceea că nu e nevoie să se apeleze la teoria valorii muncă (aflată la temelia argumentului care invocă exploatarea). Dimpotrivă, ceea ce obține cineva în urma unui proces de producție este expresia modului în care el sau ea a contribuit la acesta, fie prin munca depusă, fie prin mijloacele de producție pe care le-a adus. Așadar naționalizările din anii '40 și '50 nu au fost justificate moral, ceea ce înseamnă – iar acesta este pasul principal în argumentul standard – că restituția este corectă din punct de vedere moral.

Argumentul generațiilor trecute. Punctul de vedere pe care vreau să îl susțin este acela că în țări precum România mecanismele dreptății restitutive de genul celor pe care le-am amintit nu au o justificare acceptabilă. Consider că nici un argument nu a reușit să facă plauzibilă concluzia că dreptatea restitativă este corectă din punct de vedere moral. Aceasta pentru că argumentele sunt invalide într-un pas esențial al desfășurării lor. De obicei, se consideră că pasul central, cel care poartă greul argumentării, e acela de a dovedi că unele acțiuni trecute (precum naționalizările din anii '40 și '50) au fost nedrepte, pentru ca apoi să se sară imediat la concluzia că trebuie purces la mecanisme ale dreptății restitutive. Felul în care voi încerca să resping această argumentare e următorul : nu voi nega că putem aprecia ca nedrepte acțiunile din anii '40 și '50 ; dar voi respinge ideea că de aici se poate conchide că trebuie să trecem azi la aplicarea unor mecanisme ale dreptății restitutive. Cred că o asemenea inferență este invalidă.

Foarte sumar spus, motivul cred că e acela că a elimina azi nedreptățile suferite în trecut de membrii unor grupuri, oricât de mari, echivalează – dacă sunt îndeplinite anumite condiții de un fel pe care îl voi defini imediat cu grijă – cu a face o nedreptate gravă membrilor generațiilor care au trăit și au muncit în timpul regimului socialist¹. Cred, ca urmare, că a ridica

1. Problema de la care plec este următoarea : cum pot fi prioritizate chestiunile privind dreptatea ? Căci politicile privind restituirea înseamnă și a acorda un anumit statut special unui grup din societate („foștii proprietari”) în raport cu alte – sau chiar : pe seama altor - grupuri din societate. Iar o consecință practică ce derivă de aici este aceea felului în care se pot susține astfel de politici. Această critică a dreptății restitutive este interesantă, dar nu este cea pe care o voi avea în vedere : susținerea mea este că, oricum s-ar justifica o asemenea prioritarizare, înseși politicile restitutive sunt cele care creează inechități : ele nu numai ca acordă un statut social special unui grup social, în virtutea unor nedreptăți trecute, dar chiar ele sau naștere unor nedreptți, fiindcă tratează ca mai puțin relevante și importante alte tipuri de acțiuni, care astfel apar ca nedrepte (chiar dacă anterior aplicării acestor politici ele nu apăreau neapărat astfel).

chestiunea dreptății restitutive, în formele menționate anterior, înseamnă a accepta supoziția – care mie îmi pare evident greșită – a unui hiat de aproape cincizeci de ani sub anii socialismului. Voi încerca să argumentez exact acest lucru, relativ la un context bine precizat. Voi proceda în felul următor. Mai întâi, voi formula o ilustrare a argumentului, iar apoi îl voi expune într-o modalitate mai elaborată.

Să presupunem că în România în orașul **X** în perioada interbelică persoanele **A₁**, **A₂** și **A₃** au fost, respectiv, un general (comandant de divizie), un înalt funcționar de bancă și un funcționar superior de stat. Cu salariile lor – și utilizând oportunitățile create de sistemul social existent – fiecare dintre ei a intrat în posesia unei vile frumoase într-un cartier rezidențial select al orașului, a unor terenuri agricole și a unor acțiuni la firme importante. Din nefericire însă, odată cu naționalizările și cu formarea cooperativelor agricole de producție ei și urmașii lor și-au pierdut proprietățile. Pe de altă parte, în același oraș **X** în anii '70 și '80 persoanele **B₁**, **B₂** și **B₃** au deținut poziții similare și pentru perioade echivalente de timp cu cele ale lui **A₁**, **A₂** și **A₃**. Persoanele **B₂** și **B₃** au reușit să cumpere pentru familiile lor câte un apartament de trei camere; dar generalului **B₁**, date fiind reglementările din acea vreme, i-a fost interzis până și acel lucru. Astăzi, moștenitorii lui **A₁** și **A₂** solicită restituirea proprietăților imobiliare ale familiei, în timp ce moștenitorii lui **A₃** cer dreptate adecvată pentru casa lor naționalizată și demolată în timpul lui Ceaușescu. Însă familiile lui **B₁**, **B₂** și **B₃** nu au nici un drept să ceară nici o despăgubire. Consider că aplicarea dreptății restitutive pentru moștenitorii lui **A₁**, **A₂** și **A₃** conduce la o nedreptate gravă față de **B₁**, **B₂** și **B₃** și familiile lor, căci are drept consecință o diferențiere mare – și în același timp fără întemeiere morală – în privința bunurilor pe care ar urma să le aibă membrii celor două grupuri. Să explic. (Pentru a evita o obiecție simplistă, voi sublinia de la început că alegerea în acest exemplu a profesiunilor și funcțiilor nu e deloc esențială. Am putea reface argumentul, vorbind de această dată despre profesori, medici sau ingineri, ori despre hotelieri, lucrători în comerț etc.)

Pentru aceasta să începem prin a defini un set de condiții relativ la care se va desfășura întreaga argumentare ulterioară. Să presupunem că o

societate – caracterizată printr-un grad nu foarte scăzut de democrație – la un moment dat al evoluției ei ajunge să fie subiectul unor aranjamente sociale care împlinesc următoarele condiții : mai întâi, instituțiile ei de bază nu satisfac cerințe importante ale ideii de dreptate : libertățile și drepturile individuale sunt violate, funcțiile și pozițiile sociale nu sunt deschise, inegalitățile sociale sunt manevrate pe temeuri politice etc. în al doilea rând, să presupunem că acele aranjamente sociale se mențin o perioadă cel puțin cu câțiva ani mai lungă decât media perioadei de viață activă a unei persoane. În al treilea rând, să presupunem că stabilirea acelor aranjamente sociale a fost acompaniată de naționalizări ale celor mai multe mijloace de producție, ale terenurilor, caselor etc.

La un moment dat, să acceptăm însă că acele aranjamente sociale dispar (din anumite cauze, a căror natură nu e relevantă aici). Pe temeiul noilor aranjamente sociale – voi presupune că acestea satisfac standardele contemporane ale democrației și dreptății – se ridică problema redistribuirii drepte a resurselor. Poziția mea este că pe baza condițiilor care au definit vechile aranjamente sociale o redistribuire a resurselor care presupune mecanisme restitutive nu este dreaptă. Motivul e acela că astfel s-ar încălca drepturi ale membrilor generațiilor trecute (cele definite prin condițiile formulate la al doilea punct), care au trăit sub vechile aranjamente sociale, și ale urmașilor lor.

În cele de mai sus sunt implicate două susțineri. Prima este empirică : aceea că societatea românească – și, poate, cele mai multe societăți central și est-europene – satisface cele trei condiții pe care le-am formulat. Nu voi argumenta aici în acest sens ; o voi lua ca fiind corectă. Cea de-a doua susținere este conceptuală. Ea accentuează că sub condițiile care definesc vechile aranjamente sociale membrii generațiilor trecute sunt tratați ca entități morale, deci ca entități despre care are sens să se spună că au drepturi, sau că noi avem obligații față de ele sau cel puțin obligații relativ la ele. Acești membri sunt tratați ca entități morale, chiar dacă nu mai trăiesc astăzi. Pe de altă parte, generațiile trecute nu este nevoie să fie tratate ele însele ca entități morale. Ele reprezintă doar sume sau agregări

de persoane care și-au petrecut toată sau cea mai mare parte a vieții lor active sub condițiile care definesc vechile aranjamente sociale. Și nu este vorba de eșantioane de persoane, ci de toți membrii societății care au aceste caracteristici. Generațiile trecute sunt definite astfel atât de membrii lor, cât și de tipurile de instituții sociale în care au acționat aceștia.

Abia acum voi putea formula argumentul în forma lui explicită : încercările de a activa mecanisme restitutive de genul celor menționate (care vizează proprietăți asupra imobilelor, terenurilor sau mijloacelor productive) încalcă cerințe valide ale membrilor generațiilor trecute. Aceasta, pentru că lor li s-a negat posibilitatea de a realiza activități și de a dezvolta planuri de viață de genul celor care au contribuit la deținerea în proprietate a unor bunuri precum cele în raport cu care astăzi este solicitată restituirea. Dacă această restituire se va realiza, atunci aceasta ar echivala cu acceptarea ca moral corecte a împrejurărilor care au împiedicat membrii acestor generații trecute să desfășoare activități și să dezvolte planuri de viață care le-ar fi permis să obțină în proprietate bunuri precum case, pământ, acțiuni la firme etc. Or, acest lucru nu e acceptabil. Ca urmare, activarea mecanismelor restitutive de genul celor menționate ar impune nedreptăți asupra membrilor generațiilor trecute și a urmașilor lor.

Să notăm că argumentul acesta nu este similar celui care a stat la baza „cuponiadei”. Mai întâi, acest argument nu este în nici un fel legat de ideea că generațiile trecute au muncit, că bunurile produse în perioada socialismului sunt produsul muncii lor. Apoi – iar acest fapt e cel mai semnificativ – „cuponiada” admitea 1) că bunuri aflate în proprietatea statului trebuie să fie redistribuite ; și 2) că acestea trebuie să fie redistribuite în mod egal. Argumentul meu nu este, evident, angajat față de cel de-al doilea punct, anume față de o modalitate egală de redistribuire a bunurilor. Mai important e însă altceva : faptul că argumentul nu presupune nici primul punct. Din el nu decurge în nici un fel că trebuie realizată o redistribuire a bunurilor ; în particular, nu decurge că trebuie activate mecanisme de dreptate restitativă și pentru membrii generațiilor trecute ori pentru urmașii lor. Argumentul e cu totul compatibil cu ideea că însăși ideea de dreptate restitativă este

dubioasă atunci când vrem să o aplicăm unor societăți precum cea românească, societăți care îndeplinesc condiții de genul celor formulate aici. Pe de altă parte, desigur că din argument nu decurge nici că, întrucât ideea de dreptate restitativă nu e justificată, atunci bunurile aflate în proprietatea statului ar trebui să rămână astfel. Decurge doar că statul nu e moral justificat să își ia mâinile de pe ele prin instrumente restitutive. Nu neg, desigur, că jocul politic va putea duce eventual (cum de altfel s-a și întâmplat, odată cu legea fondului funciar, a caselor naționalizate sau cu finalizarea „cuponiadei”) la politici care să implice restituiri. Tot ceea ce vreau să susțin este că aceste politici, oricât ar încerca ele să se prezinte altfel, nu se întemeiază însă în mod legitim pe conceptul de dreptate restitativă.

Ultima parte a acestui paragraf e dedicată clarificării unor puncte din argumentul formulat. Argumentul nu ar fi valid dacă ar viza persoanele individuale, luate una câte una. El este valid doar dacă presupunem că avem de-a face cu grupuri mari de oameni – generații întregi. Căci pentru fiecare generație trecută există (sau au existat) persoane care ar fi ales anumite planuri de viață și ar fi desfășurat cu succes anumite activități (de exemplu, pentru a obține bunuri de genul caselor, pământului sau acțiunilor la firme). Această diferență este în mod deosebit relevantă în momentul în care luăm în discuție următoarea obiecție la argumentul împotriva restituției. Într-adevăr, s-ar putea susține, dreptatea restitativă în cazurile menționate vizează eliminarea unor nedreptăți trecute privitoare la exproprierea de ceva ce a fost efectiv în proprietatea cuiva, privitoare la bunuri care au existat efectiv și de care cineva a fost lipsit în mod nedrept. Dar, atunci când se formulează argumentul în care sunt invocate generațiile trecute, ceea ce se susține este s-ar produce nedreptăți dacă nu s-ar restitui ceva ce ar fi fost în proprietatea membrilor lor dacă aranjamentele sociale trecute ar fi fost diferite. Or, în aceste situații relațiile de proprietate nu au fost niciodată efective, nu au existat niciodată în realitate (ba chiar nici bunurile la care se face referire poate că nu au existat vreodată)! Obiecția este greșită. Las la o parte faptul că la un moment dat se presupune că argumentul ar implica aplicarea unor mecanisme restitutive față de membrii generațiilor

trecute și urmașii lor, ceea ce am văzut deja că nu e adevărat. Ea e greșită și pentru că – chiar dacă, admit, se poate aplica în mod corect membrilor individuali ai generațiilor trecute – nu ține cont de felul în care a fost construit argumentul relativ la grupurile de oameni care alcătuiesc generațiile trecute. Fiindcă, în perioada lungă de timp în care presupunem că au fost valabile condițiile ce definesc vechile aranjamente sociale și în care membrii generațiilor trecute au fost pe nedrept lipsiți de oportunitățile de a alege anumite planuri de viață și de a desfășura cu succes anumite activități (care ar fi condus la obținerea unor bunuri precum cele invocate în argument), ar fi existat realmente persoane, membri ai acestor generații, care efectiv ar fi reușit să obțină în urma activității lor astfel de bunuri.

În al treilea rând, e desigur nevoie de rațiuni pentru a accepta ca valide cerințele generațiilor trecute. Pe de o parte, cred că am putea formula fără mare dificultate un argument contractualist care să aibă drept consecință acceptarea ca valide ale acelor cerințe (să ne gândim, de exemplu, la un argument în maniera lui J. Rawls de tipul poziției originare). Pe de altă parte, e nevoie să se indice temeiuri pentru existența unor astfel de atitudini morale ale noastre față de generațiile trecute. Nu cred că e dificil să se realizeze acest lucru, dacă ținem cont de faptul că noi avem realmente sentimente puternice față de membrii familiilor noastre care aparțin uneia din ultimele două generații trecute (generației părinților ori bunicilor noștri).

În ultimul rând (dar nu și în cel de pe urmă), argumentul care se bazează pe invocarea generațiilor trecute e important și pentru că îndreaptă atenția către un aspect adesea neglijat. Anume, faptul că, atunci când discutăm despre nedreptățile trecute în țări precum România, este esențial să luăm în considerare nu numai relele care au fost făcute în anii '40 și '50, unor oameni care au fost persecutați politic și unor oameni care pe nedrept au fost deposedați de bunurile lor, ci și altceva: nedreptățile făcute tuturor membrilor generațiilor trecute, care – sub vechile aranjamente sociale – au durat decenii, zi după zi și an după an, până la sfârșitul lui 1989.

Notă bibliografică. În acest capitol am folosit câteva antologii : S.M. Cahn (ed.), *The Affirmative Action Debate*, Routledge, Londra, 1995 (îndeosebi eseurile : J.W. Nickel, „Discrimination and Morally Relevant Characteristics” ; P.W. Taylor, „Reverse Discrimination and Compensatory Justice” ; J.J. Thomson, „Preferential Hiring” ; T.E. Hill, „The Message of Affirmative Action”) ; L.P. Pojman, R. Westmoreland (ed.), *Equality*, Oxford University Press, Oxford, 1997 (îndeosebi eseurile : F.E. Oppenheim, „Egalitarianism as a Descriptive Concept” ; B. Williams : „The Idea of Equality” ; G. Vlastos : „Justice and Equality” ; P. Westen : „The Concept of Equal Opportunity” ; K. Nielsen : „Rational Welfare Egalitarianism” ; Th. Nagel : „Equality and Partiality” ; H. Frankfurt : „Equality as a Moral Ideal” ; L. Pojman : „On Equal Human Worth : A Critique of Contemporary Egalitarianism”).

De asemenea, am folosit : I. Berlin, „Equality”, în *Concepts & Categories. Philosophical Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1980 ; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1977 (îndeosebi eseurile : „Reverse Discrimination”, „Justice and Rights” ; o versiune în românește a acestuia se află în A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății*, Editura Alternative, București, 1996) ; K. Nielsen, *Equality and Liberty. A Defense of Radical Egalitarianism*, Rowman, Totowa, 1985 ; Th. Nagel, „Egalitatea”, în *Veșnice întrebări*, Editura All, București, 1996 ; R. Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997 ; M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1993.

Aristotel și Hobbes au fost citați după : Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988 ; Th. Hobbes, *Leviathanul*, capitolul XIII ; în E.-M. Socaciu (ed.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Polirom, Iași, 2001.

Concepția lui R. Dworkin asupra egalității este discutată după R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000. Între cele mai influente studii mai recente asupra egalității se cuvin menționate : T.M. Scanlon, Jr., „Equality of Resources and Equality of Welfare : A Forced Marriage ?”, *Ethics*, vol. 97, nr. 1. (oct. 1986), pp.

111-118; G.A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, vol. 99, nr. 4. (iul. 1989), pp. 906-944; E.S. Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics*, vol. 109, nr. 2. (ian. 1999), pp. 287-337.

Pentru chestiunea dreptății restitutive am utilizat la paragraful 1.4 din ultimul capitol al cărții mele *Filosofie fără haine de gală*, Editura ALL Educațional, București, 1998; am folosit de asemenea resurse bibliografice și afirmații din cercetarea doctorală pe această temă a lui E.-M. Socaciu.

Anexă. Despre practica filosofică¹

Îmi propun în cele ce urmează să argumentez că activitățile filosofilor pot fi clasificate, după un criteriu pe care îl voi detalia imediat, în două tipuri. Primul este *competitiv*, în care o problemă, o temă se admite deja că sunt semnificative filosofic, iar activitatea filosofilor este aceea de a propune abordări alternative (la limită, abordările respective pot consta chiar în respingerea caracterului semnificativ filosofic al acelei probleme sau teme). Cel de-al doilea este *cooperativ*, și constă în principal în atragerea unei teme, a unei probleme în cadrul filosofiei ; la sfârșitul lui, ceva este – iată ! – mai mult sau mai puțin admis ca semnificativ filosofic. Pentru că se obișnuiește să se dea nume, voi spune că acest proces instanțiază o „*practică filosofică*”².

Încercările de a înțelege procesul competitiv a fost și este scena unor poziții dintre cele mai diferite. Dar obiectivul meu nu se îndreaptă asupra acestuia. Fiindcă celălalt proces, cel cooperativ, a fost mai puțin cercetat. Iar ceea ce îmi propun este să aduc în discuție logica procesului prin care o problemă devine filosofică. Pentru ca discuția să fie mai intuitivă, voi

1. Acest eseu a apărut în limba română în volumul *Filosofie fără haine de gală*, ALL Educațional, București, 1998. O formă a lui a fost publicată în *Theoria*, 11 (1996), pp. 61-81.
2. S-ar putea susține că există și un al treilea tip de activitate filosofică : unul *ignorativ*, așadar unul în care diferite lumi filosofice se ignoră reciproc, chiar dacă are sens să se susțină că se ele apleacă asupra unor teme, problematice comparabile. Nu voi insista deloc asupra acestui fel, fiindcă îmi pare că nu e de fapt decât o formă a celui competitiv : o formă extremă, când se respinge chiar faptul că există competiție.

avea în vedere o problematică particulară : încălzirea globală – acel proces de încălzire treptată a atmosferei planetei datorată efectului de seră, urmare a emisiilor de gaze (precum dioxidul de carbon ori metanul) în cantități care nu pot fi resorbite prin mecanisme naturale. într-adevăr, dacă se pot da cu ușurință exemple de probleme care au ieșit din tărâmul filosofiei, e mai greu să ne vină în minte exemple contrare : de probleme care au devenit foarte importante pentru filosofie. Iar încălzirea globală e un exemplu de astfel de problemă care a intrat, de curând doar, în atenția filosofilor.

1. Încălzirea globală și practica filosofică

Mi-e limpede că cititorul se va putea întreba, puțin descumpănit : în ce sens putem deja spune, retrospectiv, că încălzirea globală a devenit o problemă filosofică ? Pesemne că el nu se va îndoii că aici *este* o problemă filosofică, cel puțin îndată ce ia seamă că această încălzire poate amenința întreaga civilizație umană, ba chiar viața pe planeta noastră. Totuși, sensul întrebării este altul : există oare determinări ale încălzirii globale care o fac să fie importantă pentru filosof nu fiindcă privește o problemă filosofică precum păstrarea vieții, ci fiindcă posedă caracteristici intrinsec interesante pentru el ? Și ce poate face filosoful în abordarea ei ? Anume, în ce direcție ar fi de dorit să-și îndrepte strădaniile ? Întrebarea îmi pare extrem de importantă, iar răspunsul la ea nu este deloc unul ușor de dat. Dimpotrivă ; fiindcă atunci când încerci să îi răspunzi, e nevoie să aduci în discuție multe chestiuni, dintre cele mai diverse : epistemologice (ce natură are o teorie morală ; cum funcționează un principiu moral), etice (dacă acțiunea – ori, mai curând, lipsa de acțiune – înspre prevenirea fenomenului încălzirii globale ridică vreo problemă morală), de filosofie politică (în ce ar consta o distribuție echitabilă între diferitele țări a emisiunilor de gaze de seră) etc. Din această masă de chestiuni mă voi concentra asupra uneia singure, cea care trimite la filosofia politică : chestiunea echității în cerința ca

fiecare țară să reducă acele procese economice care dau naștere unor mari emisii de gaze în atmosferă¹.

Pentru orice filosof, ideea de echitate trimite imediat la cea de dreptate. Chestiunea pe care o avem în vedere ne solicită oare să adoptăm o anumită concepție (filosofică) asupra dreptății astfel încât să putem spera că ea va oferi o soluție problemei încălzirii globale? Ceea ce voi argumenta este că în procesul unei practici filosofice de fapt nu e nevoie să se răspundă acestei întrebări. Fiindcă în acest loc scopul filosofului nu e acela de a face apel la o concepție generală asupra dreptății – ci altul ; anume, de a arăta, pur și simplu, că : a) o chestiune precum încălzirea globală e semnificativă pentru el ; și b) că el are ceva interesant și important de spus în această problemă, alături de ceea ce spun specialiștii din alte domenii. Un motiv ceva mai puternic pentru a susține poziția că nu e nevoie să se indice o anumite teorie generală, pe care filosoful se bazează în demersul său, constă în a respinge ideea că întreprinderea sa este una „aplicativă”. Să explicitez : atunci când acceptăm că abordarea unei probleme în care este implicată ideea de echitate presupune o anumită concepție asupra dreptății, noi facem o presupuziție foarte generală. Anume, admitem că există un singur mod legitim de a face filosofie : unul de sus în jos² ;

1. De exemplu, se poate susține că, deși procesele de ardere a pădurilor amazoniene produc gaze de seră, e totuși echitabil să se permită Braziliei să procedeze în acest fel, între anumite limite, pentru a putea asigura dezvoltarea sa economică ; la fel, se poate susține că țările dezvoltate, care au contribuit esențial în trecut la producerea unei cantități uriașe de gaze de seră, ar fi echitabil să reducă ele mai mult aceste emisii, chiar în situația în care alte țări - precum Brazilia ori India - ar fi echitabil chiar să mărească emisiile lor de gaze de seră.
2. S-ar putea, desigur, ca această metaforă să nu fie acceptată. Bunăoară, cineva ar putea sugera că o metaforă mai potrivită aici ar fi aceea că o astfel de procedură e de jos în sus : fiindcă principiile care dau seamă de ceva sunt adânc încrustate în acel ceva, sunt în adâncime, iar la suprafață, adică mai “sus”, sunt de găsit cazurile concrete care exprimă acel principiu. Cum însă aici nu iau ideea acestei strategii decât în sensul că e orientată dinspre principii și teorii spre fapte, metafora din text nu are vreo semnificație “metafizică”. De aceea, în continuare voi lucra cu ea.

pornești de sus, de la principiile ori teoriile pe care le ai, și apoi cobori către cazurile concrete pe care vrei să le abordezi. Trebuie mai întâi să ai principiile și teoriile, pentru ca abia apoi să încerci să le aplici în diferite cazuri concrete. Această abordare devine astfel un caz limpede de *filosofie aplicată*¹. Ideea unei filosofii aplicate se întemeiază pe două premise : mai întâi, pe evidențierea faptului că într-o situație concretă nu putem formula o apreciere dacă nu reușim să ne întemeiem poziția pe un principiu ; și, în al doilea rând, pe dovada că acel principiu este în mod efectiv aplicabil în analiza cazului nostru, precum și în a celor similare lui în privințe relevante.

Filosofii care au preocupări etice discută de obicei – și tot de obicei nu ajung la vreun acord – două aspecte : mai întâi, *cum* se ajunge să fie acceptate unele principii ? Apoi, *care* sunt acele principii care ar fi mai bine să fie acceptate ? Dar, dacă interesul filosofului nu e pur teoretic, ci e mai curând de etică aplicată (sau, în general, de filosofie aplicată), contează destul de puțin cum s-a ajuns să se admită anumite principii ori teorii, ori cum s-a arătat că un principiu (ori o teorie) e mai acceptabil(ă) decât altul (respectiv alta). Interesul e mult mai precis : cum *funcționează* acel principiu sau acea teorie în cazul concret avut în vedere. Or, această chestiune este în bună măsură independentă de felul în care vor fi fost stabilite principiile. Într-adevăr, să presupunem că două abordări foarte diferite ale dreptății ajung să valideze un același principiu. Dacă el merge într-un caz concret anume, atunci cel care face filosofie aplicată nu are motive să se întrebe : oare cum, prin ce mecanisme a ajuns acest principiu să fie acceptat ? Căci investigația sa nu e mai favorabilă unei abordări decât celeilalte.

Mai mult, de obicei nu se consideră că cel care face filosofie aplicată *testează* anumite principii în diversele cazuri concrete pe care le are în vederi. Mai degrabă, el doar încearcă să le utilizeze ca unelte potrivite scopurilor sale. Dacă ele îl ajută – atunci recompensa sa cea mai importantă e succesul obținut ; dacă nu, atunci desigur că el s-ar putea gândi că ceva nu e în ordine cu acele principii. S-ar putea gândi, de pildă, că ele nu sunt

1. Voi reveni mai jos asupra chestiunii aplicării principiilor generale la cazurile concrete.

valide (ori cel puțin unul dintre ele nu e valid). Dar această cale nu este totuși obligatorie. Căci să presupunem că aceleași principii au fost folosite cu succes de el (sau de mulți alți filosofi) în numeroase alte cazuri ; sau poate că el crede ferm în validitatea lor. Din fericire, faptul că acum s-a întâmplat să eșueze nu-l duce, fără puțință de scăpare, pe filosoful nostru la contradicție. El are la îndemână și alte căi de urmat. Bunăoară : să pună sub semnul întrebării intuițiile pe care s-a sprijinit atunci când a abordat cazul ; sau să încerce să-l reformuleze astfel încât principiile în cauză să poată să fie aplicate mai precis sau într-o altă modalitate, mai potrivită ; să invoce anumite circumstanțe care, în contexte diferite, fac ca aplicarea principiilor să conducă la rezultate diferite decât cele așteptate ; să nege, pur și simplu, că acel caz este unul care ține de aplicarea acelor principii (de exemplu, să nege că e un caz în care – deși așa se părea – problema e de a aplica principiile dreptății) etc. Proceduri de acest fel de *imunizare* în fața eșecurilor sunt cât se poate de mult folosite (și nu doar de filosofi ; oamenii de știință, fiecare în domeniul său, practică adesea astfel de strategii). Dar ele ne ajută să *aplicăm* o parte a unei teorii filosofice, fără să ne preocupe obsedant de mult teoria însăși.

Desigur, uneori principiile și teoriile morale (căci în primul rând despre ele va fi vorba mai jos) sunt testate prin raportare la situațiile morale întâlnite. Numai că lucrul acesta *nu* ține de filosofia aplicată. Testele sunt efectuate relativ la cazuri ori situații paradigmatică, precum sinuciderea, promisiunea, minciuna, omorul etc. Or, faptul că acesta sunt cazuri paradigmatică pe care o teorie morală trebuie să le abordeze cu succes este admis anterior aplicării teoriei. Capacitatea unei teorii de a da seamă de cazuri paradigmatică precum acestea e parte a „miezului ei tare”, nu a aplicării ei la noi situații ori cazuri. O teorie morală nu e dată ca un corp abstract de principii : ea e dată împreună cu aplicațiile ei paradigmatică încununate de succes. A aplica o teorie înseamnă a arăta că poți extinde colecția „aplicațiilor” ei încununate de succes dincolo de cele paradigmatică ; iar isprava cea mai de soi la care aspiră cel ce face filosofie aplicată e, adesea, reușita în astfel de extinderi.

Sigur, colecția cazurilor paradigmatică nu e presupusă ca fixă de-a lungul timpului. Ba, mai mult, astăzi se întâmplă că multe genuri de cazuri părăsesc tărâmul aplicațiilor periferice ale unei teorii morale și devin teste „cruciale” pentru aceasta. Probleme precum cea a avortului, a eutanasiei, a animalelor, a diversității au devenit, încetul cu încetul, atât de importante încât astăzi nici o teorie morală respectabilă nu-și mai poate îngădui să le trateze ca pe niște „simple” aplicații. Căci, dacă teoria eșuează în încercarea de a oferi o abordare rezonabilă a cazurilor (cel puțin a celor standard) de avort, eutanasi etc., atunci e probabil ca dubiile să se ridice cu forță în calea teoriei – iar principiile pe care ea le conține s-ar putea să fie respinse cu mult mai mare ușurință. Dacă teoria nu furnizează o astfel de abordare satisfăcătoare a acestor cazuri, atunci a spune că o încercare de a aplica teoria la o colecție concretă de cazuri a eșuat – pare să fie o descriere denaturată a situației. Fiindcă, mai degrabă, nu aplicarea ei e de blamat, ci teoria însăși e în cauză : ea nu a reușit să fie aplicată, deci să treacă un test, să includă în „miezul ei tare” un anumit caz moral. Iar acum nu ar fi surprinzător dacă dubiile sunt aruncate nu spre filosofi care nu au reușit să aplice teoria, ci chiar înspre validitatea principiilor ei morale.

Filosofia morală aplicată nu este un proces deductiv. Căci, mai întâi, ea privește teorii și nu principii morale separate, deci enunțuri universale din care sunt inferate enunțuri particulare. În al doilea rând, activitatea celui care face filosofie aplicată nu are structura unui raționament deductiv. Dacă cineva trage concluzia : „Socrate este muritor” din enunțurile „Toți oamenii sunt muritori” și „Socrate e om”, atunci el a efectuat o deducție (una foarte simplă) : anume, plecând de la un enunț universal și de la un altul care descrie o situație particulară, el a conchis rezultatul dorit. Dar în filosofia aplicată genul de activitate care i se cere filosofului e cu totul altul. Dacă filosoful ar zice, pur și simplu : „Avortul este un lucru rău”, fiindcă „A omorî ființe umane nevinovate este un lucru rău”, iar „Avortul înseamnă a omorî ființe umane nevinovate” – atunci ne-am putea pune în mod serios problema dacă are rost să mergem la un curs de etică aplicată, sau să citim ceva pe această temă.

Pesemne că aici o analogie ar putea fi folositoare. Să ne amintim că cea de-a doua lege a lui Newton spune că forța totală care acționează asupra unui corp se calculează înmulțind masa acestuia cu accelerația sa : $f = m.a$. Să ne gândim acum la un corp în cădere liberă ; mișcarea sa poate fi descrisă cu ajutorul ecuației $m.g = m.d^2s/dt^2$. Sau, să luăm un pendul simplu ; atunci când îi descriem mișcarea, facem apel la o ecuație de forma : $m.g.\sin(\theta) = -m.l.d^2\theta/dt^2$. Sunt aceste ultime două ecuații instanțe ale legii a doua a lui Newton ? Cum le recunoaștem ca fiind astfel – și cum recunoaștem ecuații chiar mai complicate¹ ca aplicații ale legii a doua a lui Newton la diverse cazuri particulare ? Fiindcă pentru noi profanii în acest domeniu trebuie un oarecare efort pentru a recunoaște aici instanțe ale legii a doua a lui Newton. Aceste exemple arată însă destul de limpede felul cum un fizician „aplicat” a extins cu succes mecanica lui Newton la noi colecții de cazuri particulare. Problema pe care acesta a avut-o în față nu era numai una de a redescrie acele cazuri în termenii teoriei sale, ci și de a da o nouă formă teoriei înseși, astfel încât ea să poată fi aplicată cu succes noilor cazuri. În aplicații (cel puțin în multe dintre cele interesante) principiile nu pot fi folosite ca atare : ele trebuie reformulate, până acolo încât un profan cu greu le-ar mai recunoaște sub noile haine. E foarte important să notăm că adesea e nevoie să se apeleze la principii care sunt valabile *numai* în cazurile cuprinse într-o clasă, nu în toate cazurile în care are sens să spunem că principiul sau teoria originare se pot aplica (în cazul mecanicii newtoniene exemplul care se dă de obicei e cel al legii atracției universale). Așadar, a zice că o astfel de procedură logică, implicată în aplicarea unei teorii e de tip deductiv (în sensul precis în care logicianul folosește această expresie) ar însemna să nu ținem seamă de unele dintre cele mai interesante trăsături ale ei.

1. Exemplele sunt date de Th. Kuhn în lucrarea sa clasică *The Structure of Scientific Revolutions*, second ed., Chicago University Press, 1970, *Postscript*. Kuhn indică și exemple mai complicate, de pildă unul privitor la o pereche de oscilatori armonici conjugați, caz în care legea a doua a lui Newton devine două ecuații, fiecare dintre ele mai complicată decât fiecare din cele luate mai devreme ca exemple.

Cam la fel se întâmplă și în cazul filosofiei aplicate. Un exemplu edificator e oferit de teoria eticii ambientale a lui P. Taylor¹. El acordă un spațiu larg mijloacelor de a aplica în chip adecvat principiul său general (și deci „abstract”) al *respectului pentru natură* în cazuri concrete și în același timp diferite în natura lor. Principiul lui Taylor fusese criticat, de exemplu, pe motivul că el nu mai poate funcționa atunci când luăm în considerație situații în care apare un conflict între ființele umane și cele aparținând altor specii. Or, dacă în aceste situații semnificative principiul nu se comportă satisfăcător, atunci putem să ne îndoim de însăși ideea aplicării lui cu succes. Pentru a da seamă de această obiecție, Taylor dezvoltă o strategie complexă. El susține că de fapt cazurile în care principiul urmează să fie aplicat sunt de tipuri extrem de diferite, și că în cazul fiecărui tip trebuie să apelăm la noi principii, care sunt valabile în acele cazuri (deși nu neapărat și în cele de alt tip). Cum urmează să fie înțeles în fiecare din aceste cazuri principiul respectului pentru natură – acesta e lucrul pe care îl așteptăm de la cel care face etică aplicată.

P. Taylor e cât se poate de explicit în legătură cu această caracteristică a abordării sale :

Principiile nu funcționează ca premisele unui raționament deductiv. Nu putem deduce din ele și din faptele care descriu cazul respectiv un enunț normativ despre ceea ce trebuie, la modul absolut, să facem. Trebuie să ne străduim să obținem concluziile dorite pe baza unor considerații relevante ; iar relevanța unei considerații e dată de aplicarea principiului.²

Considerațiile de care amintește Taylor joacă un rol similar celui al legilor sau principiilor specifice care sunt valabile în unele (nu neapărat în toate) aplicațiile unei teorii precum mecanica particulelor a lui Newton. Ar fi de aceea incorect să încercăm să tratăm filosofia aplicată în termenii unor proceduri de felul celei inductive sau deductive (sau al unei combinații între acestea).

1. P.W. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Voi menționa că abordarea lui Taylor e de fapt mai complicată decât ar sugera poate remarcile de aici.

2. Taylor, *op. cit.*, p. 263.

2. Împotriva filosofiei aplicate

Rezumând, potrivit strategiei eticii aplicate filosoful se vede pus în fața mai multor sarcini (iar împlinirea lor nu doar că îi produce satisfacție personală, dar dovedește și că meseria de filosof este folositoare celorlalți!). Mai întâi, el privește cu atenție critică pozițiile formulate, argumentele aduse, natura controverselor iscate; el face distincții, reconstruiește disputele în ceea ce au ele fundamental, iar uneori dovedește că ele nu aveau de fapt nici o întemeiere reală (bunăoară, fiindcă porneau de la moduri greșite de a le pune). În al doilea rând, el încearcă să vadă dacă punctele de vedere formulate (și reelaborate de el la un grad de rigoare mai ridicat) sunt libere de contradicții interioare ori dacă ele nu cumva duc la consecințe nedorite; atunci, filosoful atrage atenția asupra dificultății de a susține în continuare un atare punct de vedere. În al treilea rând, filosoful e dispus să colaboreze cu alți specialiști, considerând că expertiza sa este valoroasă. El își va spune cuvântul în evaluarea unor instituții, acțiuni politice și sociale în funcție de felul în care, după el, acestea sunt sau nu în acord cu principiile morale. În sfârșit, expertiza sa va putea fi folositoare și în cercetarea unor cazuri, situații concrete. Atunci când, de exemplu, într-un spital doctorul este pus în fața unor dileme greu de depășit, eticianul e de folos, indicând liniile principale ale punerii corecte a problemei. Desigur, nu el va lua decizia – dar va putea face mai limpezi constrângerile de care trebuie să se țină seamă și criteriile de luare a ei.

Nu puțini sunt însă filosofii care susțin că, în măsura în care etica aplicată reprezintă o abordare bazată pe apelul la teorii și la principii, atunci ea a eșuat în intențiile sale. Potrivit acestui punct de vedere, teoriile și principiile au un cusur de nepășit: nu sunt uneltele potrivite la care să apelăm dacă vrem să oferim o abordare satisfăcătoare a unei probleme morale concrete¹. Unul dintre promotorii de frunte ai ideii că vremea

1. Această chestiune este abordată pe larg în cartea lui R.B. Loudon, *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

teoriilor și a principiilor morale a trecut este filosoful englez B. Williams. Teoriile morale, susține el, sunt unelte normative care urmăresc să învețe oamenii cum să gândească (în etică) și cum să trăiască: „O teorie etică este o abordare teoretică a gândirii și a practicii etice; această abordare fie duce la un test general de corectitudine a opiniilor etice fundamentale, fie duce la ideea că un astfel de test nu poate să existe.” Teoriile de primul gen sunt „pozitive” (utilitarismul lui Bentham e un caz exemplar de teorie etică pozitivă); cele de al doilea fel (bunăoară, emotivismul) sunt „negative”. Potrivit teoriilor pozitive, opiniile morale existente pot fi apreciate drept corecte sau incorecte; potrivit celor negative, încercarea de a ne întreba cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea acestor opinii e lipsită de sens. Dar, crede Williams, potrivit ambelor genuri de teorii se presupune că opiniile morale pot fi apreciate, evaluate; și se presupune că scopul teoriilor este acela de a judeca diferitele teste propuse în acest scop. Or, continuă el, dacă se admite că acestea sunt scopurile teoriilor etice, atunci se poate susține că ele au eșuat și că, mai mult, orice atari teorii sunt sortite eșecului: „Voi argumenta că filosofia nu trebuie să încerce să producă teorii etice.”¹ Anti-teoreticianul susține că filosofia nu are capacitatea de a evalua (prin intermediul unor teste de corectitudine) opiniile morale existente; ea nu are puterea de a ne spune cum să gândim în etică și cum să trăim. În consecință, abordarea etică a unor cazuri morale concrete nu va trebui să aibă forma unor încercări de a porni de la teorii și de la principii și de a pune apoi acele cazuri concrete sub acoperișul respectivelor teorii ori principii. Întregul proiect de a *governa* practica morală din afara ei (dintr-o perspectivă teoretică) e imposibil de dus la împlinire.

Un atare punct de vedere dă naștere în mod natural unor întrebări de două mari tipuri: 1) Care sunt temeiurile respingerii teoriilor și principiilor ca instrumente potrivite pentru a aborda diversele cazuri morale concrete? și 2) Dacă o astfel de perspectivă asupra teoriilor și principiilor s-ar dovedi corectă, care ar fi consecințele ce ar decurge de aici?

1. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 17.

Argumentul fundamental al poziției anti-teoretice pare-se că se reazemă pe o înțelegere particulară a naturii și rostului teoriilor și principiilor etice. El curge astfel: teoriile etice cuprind principii. Prin însăși natura lor, principiile sunt abstracte; ele merg mult mai departe de relațiile particulare, de persoanele particulare. Un principiu moral veritabil trebuie să facă abstracție de circumstanțele în care e să fie aplicat, de trăsăturile caracteristice ale celor implicați într-o situație morală. Ele trebuie să fie universale și imparțiale¹; trebuie formulate în termeni universali, atemporal². Să admitem aceste susțineri; dar, ne-am putea întreba, ce e rău în acest mod de a înțelege principiile și teoriile? Secole întregi filosofi au lăudat teoriile și principiile pe care le formulau indicând tocmai aceste caracteristici. De exemplu, imparțialitatea teoriilor etice e legată de cerința morală ca situații morale similare să fie tratate în chip similar. Și desigur că anti-teoreticianul nu vrea să conchidă că e moral să tratezi cazuri asemănătoare într-un mod foarte diferit. Trebuie deci că altul este motivul pentru care el se plânge că teoriile și principiile morale sunt universale, abstracte și imparțiale prin însăși natura lor. Într-adevăr, el accentuează asupra următoarei chestiuni: fiindcă sunt abstracte, aceste teorii și principii nu pot fi făcute îndeajuns de concrete încât să dea seamă de cazurile concrete. Cum putem fi siguri că am interpretat în mod corect că un caz concret se subsumează unui anumit principiu moral? Putem indica întotdeauna motive ale unor susțineri că *acest* caz este similar din punct de vedere moral *acelui caz*³? Cum scrie St. Fish,

-
1. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 2.
 2. După St. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, New York, 1990, acest gen de abordare e una dintre caracteristicile stilului de a filosofa al veacului al XVII-lea - stil centrat pe teorii și care admitea ca soluții doar pe cele formulate în astfel de termeni universali, atemporal.
 3. A se vedea, de pildă, E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics", în E.R. Winkler, J.R. Coombs, *Applied Ethics*, Blackwell, London, 1993, pp. 343-65. Winkler argumentează că este dificil să *interpretăm* diversele cazuri concrete ca subsumându-se unui principiu și că e dificil de admis că o teorie se poate aplica în mod corect la cazuri *noi*, de neconceput atunci când versiunile originare ale teoriilor sau principiilor au fost formulate.

Argumentul *împotriva* teoriei e pur și simplu acela că substituirea generalului pentru ceea ce e local nu va putea fi niciodată atinsă. Teoria este un proiect imposibil, care nu va reuși niciodată. și nu va reuși pur și simplu pentru că datele primare la care apelează și legile formale necesare succesului ei vor fi examinate sau scoase întotdeauna din circumstanțele lor – de care se presupune însă că sunt independente.¹

Un astfel de argument pentru „particularism etic”, opus „universalismului etic”, cuprinde, după părerea mea, cel puțin două teze distincte. Prima dintre ele este *metafizică* și are o natură foarte generală. Fiindcă ea vizează diferența de natură – întâlnită în orice cercetare teoretică – între cunoaștere și fapte (în cazul nostru, cazurile morale concrete²). Această teză cred că este greșită³ – iar dacă ar fi luată la modul serios ar arunca anti-teoreticianul

-
1. St. Fish, “Consequences”, în W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1989, p. 110.
 2. Vreau să accentuez asupra formulării prudente : ea nu implică ideea că accept un soi special de fapte - faptele morale. Si încă ceva : de aici nu decurge că la modul general eu nu accept fapte morale ; decurge doar că existența lor nu e implicată în acest loc.
 3. Această teză metafizică ar putea fi stabilită astfel : să luăm un oarecare principiu moral. Principiile morale sigur că admitem că se aplică mai multor cazuri. Prin urmare, ele sunt abstracte. Să presupunem acum că adăugăm la acest principiu moral noi informații - privitoare, de exemplu, la tipurile de cazuri la care principiul va fi să se aplice. Dar, problema e că astfel nu facem decât să mai adaugăm încă un conținut abstract - și deci ceea ce am obținut e doar un alt corp de opinii abstracte morale. Situația nu se schimbă nici dacă adăugăm o descriere a unui caz concret. Căci și atunci nu facem decât să mai adăugăm niște informație abstractă unei colecții de astfel de informații - iar rezultatul nu are cum să nu fie tot abstract. De obicei, atunci când abordăm un caz concret, aici ne oprim. În acest moment, o apreciere de felul : “E just să faci așa-și-așa” decurge de obicei din colecția noastră de propoziții (sau, echivalent zis, adăugarea la această colecție a negației unei astfel de propoziții va da naștere unei contradicții). Dar, potrivit punctului de vedere după care teoriile și principiile au eșuat, există unele (tipuri de) situații care sunt atât presante cât și relevante moral, dar în cazul cărora e dubios dacă un astfel de

pe o pantă alunecoasă : nu știu cum va mai putea să arate că, de exemplu, fizica sau alte științe ale naturii mai sunt încă posibile. Cea de-a doua teză este de natură *epistemologică* și are două componente. Mai întâi, se

punct va fi vreodată atins. Or, dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că principiile sunt încă locuitori ai unui tărâm abstract, spre deosebire de cel concret al cazurilor morale presante și relevante.

Dar sa admitem că acest proces de adăugare de noi informații a continuat destul de mult încât să ajungem la un moment dat când din orice pereche de propoziții una și numai una a fost admisă : am obținut acum o descriere completă a cazului nostru concret, asupra căruia vrem să decidem. (Nu discut acum chestiunea dacă toate aceste propoziții sunt factuale - apelează doar la "este" - sau dacă unele dintre ele sunt evaluative - apelează la "trebuie". Chestiunea nu e importantă, fiindcă avem deja în colecția noastră de propoziții unele de forma "trebuie" : chiar principiul moral de la care am plecat.) Acum să ne întrebăm : putem zice și acum că principiul e prea abstract pentru a se aplica acestui caz concret ? Straniu, dar susținătorul tezei metafizice va putea încă să răspundă în mod afirmativ acestei întrebări. Fiindcă, va zice el, ceea ce am obținut e încă abstract, și nu putem fi siguri că ceea ce am obținut se aplică *exact acestui caz* - chiar dacă, pentru orice acțiune **X** pe care am putea-o concepe, sau propoziția "E just să faci **X**", sau negația ei este în colecția noastră. (Iar dacă este - ea e ceea ce căutam !)

Pentru un logician, această situație e nu puțin stimulativă. Dacă toate propozițiile implicate sunt într-un limbaj de ordinul întâi, atunci, admitând că descrierea se aplică unui caz - deci că nu e contradictorie - atunci se mai aplică unuia care are o structură cu totul diferită (în jargonul logicianului, noul caz nu e "izomorf" cu cel original). Eu mă îndoiesc însă că problema noastră e legată de existența modelelor ne-standard ale teoriilor de ordinul întâi - chiar dacă un filosof precum H. Putnam a fost la un moment dat tentat să considere că astfel de considerații ar putea fi într-adevăr relevante într-o chestiune ca aceasta.

Sunt, desigur, de acord că o sută de lei (sau, cu un exemplu mai bun : o sută de dolari) în buzunar sunt altceva decât o sută de lei (sau : o sută de dolari) doar posibili. Dar, așa cum a avertizat Kant, diferența nu e aceea că leii (sau dolarii) reali au vreo proprietate pe care leii (sau dolarii) doar posibili nu o au ; diferența stă, mai curând, în felul în care concepem acea sumă de bani. Tot așa, cazul real și descrierea lui completă nu diferă în sensul că în cazul real

sugerează că, dacă principiul moral original sau teoria morală originală nu a fost formulat(ă) ținând seamă de un tip de cazuri concrete, atunci ne putem îndoi de capacitatea lui sau a ei de a fi aplicat(ă) cu succes. De pildă, teoriile tradiționale deontologice sau utilitariste nu puteau să fi avut în vedere cazuri de utilizare a unor mijloace de menținere a vieții care au fost inventate acum un an¹. Dar e ușor de văzut de ce nu ține această componentă a tezei epistemologice: a aplica plin de succes principiile este miezul însuși al științei aplicate și, desigur, al eticii aplicate. A arăta că mecanica clasică a particulelor se aplică unor cazuri noi și interesante a fost o activitate importantă și respectată. Mai mult, de obicei eșecul se răsfrângea asupra persoanei, nu asupra teoriei. Dacă această primă componentă a tezei epistemologice ar fi să spună ceva interesant, cred că ea ar trebui interpretată *metodologic*: dă-ți toată silința pentru a aplica principiile și teoriile morale la noile cazuri recalitrante!

Cea de-a doua componentă a tezei epistemologice e aceea că, întrucât încercările de până acum, cele obișnuite, de a aplica o teorie sau un principiu moral au eșuat în cazuri presante și relevante, înseamnă că ceva nu merge cu însăși această procedură de a le aplica. Sunt de acord cu această componentă a tezei epistemologice. Așa cum am menționat mai devreme, chiar în cazuri standard aplicarea teoriilor și a principilor morale e uneori o treabă dificilă, care necesită reformulări, o față nouă a principiilor – care nu e adesea apropiată de cea originală sau fundamentală (să ne reamintim de legea a doua a lui Newton, sau de principiul lui Taylor al respectului pentru natură). Dar aici sunt exprimate într-un mod ambiguu două susțineri foarte diferite între ele. Anume, acelea că în studierea unor cazuri concrete

avem o proprietate care nu e redată prin vreo propoziție în cadrul descrierii. Dar atunci, care e natura susținerii că descrierea nu se poate aplica aceluia caz? Căci deosebirea de natură dintre un caz real și cunoașterea lui e o caracteristică a oricărei cunoașteri autentice și nu ține doar de etica aplicată. Dificultatea stă de partea criticului teoriilor și principiilor, nu de a celui care vrea să le apere: criticul trebuie să indice în ce constă felul diferit în care privim la cazul concret și la descrierea lui.

1. E.R. Winkler, *op. cit.*

- 1) sunt aplicate *unele* principii ;
- 2) sunt implicate *anumite* utilizări ale principiilor.

Sunt de acord că încercările de a aborda unele cazuri morale concrete în paradigma eticii aplicate (adică, urmărind să subsumăm cazul concret unui principiu sau unei teorii) a întâmpinat dificultăți uneori de nedepășit. Dar aceasta nu înseamnă că *orice* utilizare a principiilor e nefolositoare sau necesară în cercetări precum acestea. Cred de aceea că cea de-a doua susținere este falsă. Mai mult, cred că se poate respinge cea de-a doua susținere, păstrând-o însă pe prima, fără teama de a te contrazice. Punctul meu de vedere asupra ideii de practică filosofică ar putea fi considerat ca un mod de a dezvolta o atare poziție.

Anti-teoreticienii au totuși și alte argumente, mai precise, în sprijinul poziției lor. Acestea privesc direct natura moralității – și de aceea nu cad sub pericolul pantelor alunecoase. Ideea de bază e aceea că moralitatea este un domeniu extraordinar de eterogen : nu există un singur fel de bine, un singur fel de a fi just ; valorile morale sunt multiple și sunt incomensurabile. Această diversitate a domeniului moral este ireductibilă. Uneori, anti-teoreticienii îl aduc în sprijinul lor pe Aristotel, care în *Etica nicomahică* (1096b) afirmă că valori precum cele ale curajului, dreptății, prieteniei sunt distincte între ele și nu pot fi aduse sub un același acoperiș. Iar dacă principiile și teoriile morale sunt unelte care vor să cuprindă sub ele toată această diversitate, să o aducă la un singur model, să reducă diversitatea la o simplă aparență, unită însă în adâncime printr-un numitor comun – atunci obiectivul lor reducăționist nu e justificabil.

Din nefericire însă pentru anti-teoretician, nu adversarul său trebuie să producă dovada : mai degrabă chiar el, odată ce formulează acest argument, se angajează într-o întreprindere dificilă. Anume, el trebuie : 1) să arate ce înseamnă că două valori sunt nu numai distincte, ci și incomensurabile ; 2) să dovedească faptul că domeniul moralității este atât de divers încât în principiu nu se poate produce o abordare comună a tuturor valorilor morale ; 3) să formuleze precis ideea că o teorie morală reduce toate valorile la un numitor comun (deci să reconstruiască ideea de reducere) ;

4) să argumenteze că, dacă o teorie sau un principiu explică un fapt moral, atunci această explicație este ea însăși normativă – deci că funcționează mereu ca un soi de „supervaloare” și nu doar ca un instrument teoretic, explicativ.

Mă îndoiesc că anti-teoreticienii au produs abordări adecvate ale unor probleme precum aceasta. Mai mult, cel ce admite teoriile etice este într-o poziție mult mai bună : el trebuie doar să sugereze că o teorie este adecvată unui anume scop. Aceasta, în timp ce anti-teoreticianul trebuie să vină cu o mulțime de demonstrații de imposibilitate (că e imposibil să comensurăm două valori ; că e imposibil să oferim o abordare comună a tuturor valorilor morale ; că teoriile urmăresc în chip necesar să reducă valorile la un numitor comun etc.). De multe ori, un argument filosofic bun este acela care solicită adversarului să producă dovezi. Cel de față nu face prea multe pentru a proteja poziția proprie a anti-teoreticianului.

Un al doilea argument mai precis al anti-teoreticianului e următorul : pentru ca o teorie sau un principiu etic să-și merite numele, ea (sau el) trebuie să fie în stare ca, în fiecare caz concret, să aleagă o anumită acțiune și să susțină că aceea este acțiunea justă – deci corectă din punct de vedere moral. Și invers, dacă într-un anumit caz teoria sau principiul la care cineva apelează nu implică faptul că o anumită acțiune e diferită de toate celelalte, prin aceea că (doar) ea este cea justă, atunci cu greu am mai putea zice că am aplicat cu succes acea teorie sau acel principiu la cazul concret respectiv. Dar, continuă anti-teoreticianul, există unele situații pe care intuitiv le recunoaștem ca fiind de natură morală, în care însă teoriile nu reușesc să selecteze doar o singură acțiune ca cea justă. Ca urmare, în cel mai bun caz teoriile morale sunt incomplete, nu sunt capabile să guverneze practica noastră morală ; iar în cel mai rău caz, ele permit apariția conflictelor morale. Într-adevăr, dacă o teorie sau un principiu nu ne constrânge într-un anumit caz să admitem în mod precis doar un singur mod de a acționa, atunci înseamnă că sunt disponibile mai multe acțiuni diferite între ele ; or, nu avem nici o garanție că ele nu se pot contrazice. În plus, dacă o teorie conține mai mult de un principiu, atunci în unele cazuri se poate ca fiecare dintre acestea să selecteze ca juste acțiuni diferite.

Acest argument este foarte puternic, fiindcă îl lasă pe susținătorul teoriilor și principiilor fără putința de a face apel la o strategie obișnuită de imunizare : aceea de a afirma că acel caz pur și simplu nu e unul de care teoria sa ar trebui să dea seamă¹. Dar și el are slăbiciunile sale : de ce acest argument este un argument împotriva teoriilor și a principiilor ? Căci, dacă este corect – iar eu cred că în liniile lui mari e într-adevăr corect – el nu e îndreptat în fond împotriva teoriilor și a principiilor. Mai degrabă, el vizează încercările nereușite de a aplica acele teorii sau principii la unele cazuri concrete. De aceea, îmi pare că argumentul aruncă mănua aplicărilor teoriilor sau principiilor. Or, cum anti-teoreticianul încă nu a dovedit că aplicarea teoriilor sau a principiilor este imposibil de realizat în anumite cazuri concrete, concluzia pe care o putem trage de aici este aceea că trebuie să depunem mai mult efort pentru a produce aplicații încununare de succes. Dar, privit astfel, argumentul nu mai servește scopurilor anti-teoreticianului².

Să considerăm acum cea de-a doua întrebare de care spuneam mai devreme că e ridicată de punctul de vedere anti-teoretic asupra teoriilor și

1. Desigur că aici se poate face apel la atât de comuna idee (cel puțin în ultimele două decenii) a unei târguiei între teorie și intuițiile morale. Numai că acum situația e pusă de anti-teoretician astfel încât adversarul său să fie obligat să accepte de la început că acel caz e moral, dar că teoria nu s-a aplicat cu succes.
2. Argumentele anti-teoreticianului că etica nu constă în principii universale de raționament, ci în principii care țin cont de caracterul celor care acționează, de circumstanțele sociale, de standardele sociale, de idealurile care definesc comunități particulare de persoane, cred că sunt totuși extrem de valoroase dacă le luăm ca atacuri împotriva punctului de vedere raționalist general, care ignoră diversitatea practicilor etice umane, legăturile acestora cu contextele culturale și istorice particulare în care ele există. Dar în acest sens abordări ale unor filosofi precum B. Williams, A. MacIntyre (în *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984) sau Martha Nussbaum (în *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) vizează natura punctului de vedere raționalist asupra teoriilor sau principiilor morale, și nu orice fel de eforturi de a elabora astfel de teorii sau principii.

principiilor morale : presupunând că acesta ar fi corect, care ar fi consecințele pe care le-ar avea acest lucru ? Să admitem provocarea și să acceptăm deci că punctul de vedere al anti-teoreticianului este corect. Prin urmare, când vom aborda diferite cazuri concrete¹, ar însemna că activitatea noastră ar fi de un gen cu totul altfel decât acela exemplificat de „etica aplicată”. Două sunt consecințele la care aș vrea să mă refer. Mai întâi, a trata diferitele cazuri concrete nu va consta în aplicarea unei teorii sau a unui principiu și în încercarea de a vedea care este, potrivit acelei unelte teoretice, acțiunea justă (adică, cea corectă din punct de vedere moral). E.R. Winkler sugera că o etică centrată pe context („contextualistă”) ar fi mai sensibilă la circumstanțele particulare, la percepțiile particulare ale agenților morali individuali, la practicile comunităților morale particulare². De pildă, în domeniul problemelor morale pe care le pune practica medicală, ar trebui ca „etica medicală” să fie înlocuită de o „etică clinică”³: potrivit acesteia, abordarea cazurilor concrete ar urma să se facă nu prin referiri speciale la teoriile sau principiile morale generale, ci printr-o analiză amănunțită a cazului, efectuată de persoanele direct implicate în acel caz – și nu de filosoful care vine din afara practicii cu unelele sale prefabricate.

Cu aceasta am ajuns la cea de-a doua consecință pe care ziceam că aș dori să o menționez. Anume : teoriile și principiile etice sunt rezultatul activității filosofilor. De obicei, scopul lor este să producă un gen de cunoaștere : cunoașterea morală, la fel cum un fizician vrea să producă o cunoaștere a naturii fizice. E atunci evident că o persoană care cunoaște conținutul unei teorii fizice sau etice și-a sporit cunoașterea, în comparație

1. Unii autori sugerează că abordarea directă a cazurilor concrete este o activitate intelectuală legitimă, care își are propria “logică”.
2. E.R. Winkler, “From Kantianism to Contextualism : The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics”.
3. A se vedea, de exemplu, M. Siegel, “Clinical Ethics and Clinical Medicine”, în *Archives of Internal Medicine*, vol. 139 (1974), pp. 914-15 sau unele studii din culegerea *Clinical Ethics : Theory and practice*, editată de B. Hoffmaster et al., Human Press, Clifton, 1989.

cu un profan. Dar, dacă teoriile etice vor fi respinse, ar însemna că un filosof nu mai poate pretinde că are o cunoaștere morală mai mare decât cea a unei alte persoane. Filosofii ar trebui să se supună destinului lor : ei nu au o expertiză morală mai mare decât alți oameni. De exemplu, în cazurile legate de boala unei persoane, ei nu sunt mai îndreptățiți decât medicii, surorile medicale, pacientul sau rudele sale să sugereze soluții morale¹.

Aș dori să fac două scurte comentarii pe marginea acestor susțineri. Mai întâi, dacă admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, de aici încă nu decurge că atunci când ne confruntăm cu un caz concret filosoful nu are nici un rol. Căci anti-teoreticianul a arătat doar că filosoful nu poate pretinde că are un statut special în virtutea faptului că el produce teorii sau principii etice. Dar aceasta nu înseamnă că el nu ar putea să aibă vreun alt rol². Anti-teoreticianul a argumentat doar că *unele* utilizări ale teoriilor și principiilor morale nu sunt potrivite pentru a aborda în chip corespunzător unele cazuri morale concrete. Dar el nu a dovedit că teoriile și principiile nu mai au *nici un fel* de utilizare. În al doilea rând, dacă nu admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, atunci atari consecințe pur și simplu nu mai pot fi derivate.

Punctul de vedere pe care l-am discutat în această secțiune, după care teoriile și principiile morale au eșuat, are o variantă foarte interesantă. Ea este „modestă” : potrivit ei, dificultățile care există în etica aplicată nu au drept concluzie faptul că teoriile și principiile ca atare sunt nefolositoare și deci trebuie abandonate. Concluzia de tras ar fi mai curând următoarea :

1. Chiar și susținătorii eticii aplicate erau de acord că *deciziile* în cazurile morale dificile nu se pot lua de către eticieni ; dar ei sperau că eticienii sunt cel puțin în situația de a oferi o anumită expertiză - de a sugera că o acțiune e justă și că alta este greșită. Odată cu anti-teoreticienii, eticianul nu mai poate aspira nici măcar la statutul de sfătuitor.
2. Argumente de acest fel - care încearcă să tragă o concluzie din aceea că dintr-un argument nu decurge o concluzie - de obicei nu sunt prea fericite. Dar în secțiunea următoare voi argumenta pozitiv în ce constă rolul pe care îl mai poate avea un filosof.

cursa după formularea unor teorii atotcuprinzătoare, a unor mari principii, care năzuie spre supunerea întregii vieți morale sub sceptrul lor, precum și – în consecință – încercarea de a aplica astfel de teorii și de principii trebuie să fie abandonate. Nu putem spera să ajungem la atari rezultate. Cel mult putem spera să producem un fel de mici teorii -uneori li se zice „*theorita*” - care sunt în stare să dea seamă de unele cazuri morale concrete, dar care nu au pretenția să fie generalizate încât să fie aplicabile întregii noastre vieți morale. Potrivit acestui punct de vedere „modest”, abordarea bazată pe teorii și pe principii morale a cazurilor concrete a eșuat doar în sensul că nici o colecție de principii morale, nici o teorie morală nu a fost în stare să se aplice cu succes *tuturor* cazurilor considerate ; dar aceasta nu înseamnă că și încercarea de a construi *theorita*, pe care vrem să le aplicăm numai în anumite (tipuri de) cazuri, a fost dovedită lipsită de șanse. Fiindcă aceste *theorita* au pretenții limitate ; iar eșecul în aplicarea lor la un tip de cazuri concrete nu indică slăbiciunea lor ; el doar semnaleză că avem de-a face²⁰ cu un fel de „greșeală categorială” : adică, semnaleză faptul că teoria nu poate fi aplicată cu sens și acelor cazuri ; fiindcă ele sunt prea mult diferite de cele pentru care micuța noastră teorie fusese intenționată, pentru a putea să o aplicăm și lor (o atare încercare e tot așa de fără sens cum ar fi cea de a aplica mecanica clasică a particulelor la studiul eutanasiei). Domeniul moral e sfârșit, iar strădania noastră se poate îndrepta doar către căutarea rând pe rând a fărâmiturilor. Acest punct de vedere „modest” e atractiv – deși eu cred că nici el nu este adecvat ; dar abia în secțiunea a patra a acestui eseu voi putea să sugerez de ce nu reușește să redea corect tipul de activitate filosofică pe care îl am aici în vedere. Oricum, trebuie încă o dată subliniat că întreaga discuție de până acum are o supoziție care a rămas neclintită : că procesul avut în vedere este cel de aplicare, sau – în terminologia propusă în chiar primul paragraf al acestui eseu – cel competitiv ; dar dacă așa stau lucrurile, nu rezultă încă nimic cu privire la cazul în care ne-am raporta la o practică filosofică, așadar la procesul cooperativ.

1. Din perspectiva în care ne situăm acum !

3. Strategia aplicativă

Să revenim, în sfârșit, la problema încălzirii globale. Ziceam că vom avea în vedere numai un aspect al modului în care aceasta a ajuns să fie privită ca semnificativă din punct de vedere filosofic, anume modul în care putem să vorbim despre echitatea sau neechitatea alocării între națiuni a unor cantități admisibile de trimitere în atmosferă a gazelor de seră. Îndată ce încercăm să precizăm cât de cât riguros chestiunea aceasta, observăm însă că este de fapt un nod de chestiuni. Un nod care cuprinde cel puțin patru astfel de chestiuni, ireductibile una la alta și care s-ar putea exprima prin următoarele întrebări¹ :

- 1) În ce constă o alocare echitabilă a costurilor prevenirii – atât cât mai e posibil – a încălzirii globale ?
- 2) În ce constă o alocare echitabilă a costurilor necesare pentru a face față acelor consecințe ale încălzirii globale care nu vor putea fi de fapt evitate ?
- (3) În negocierile internaționale, care este alocarea existentă a bunurilor pe care o putem admite (în legătură cu problemele (1) și (2), pentru a avea un proces echitabil) ?
- (4) În ce constă o alocare echitabilă a emisiunilor de gaze de seră (atât în perioada de tranziție cât și în cea vizată pe termen lung) ?

Situația de la care se pleacă e de felul următor : oamenii au emis de-a lungul secolelor însemnate cantități de gaze de seră. Arderea lemnului, procesele industriale sunt exemple dintre cele mai simple în acest sens. În ultimele decenii, emisiile de astfel de gaze au întrecut însă limitele capacității

1. A se vedea, de exemplu, H. Shue, "After You : May Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor ? ", în *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol1, no 2, Spring 1994, pp. 343-66 (în special secțiunea III), precum și lucrarea nepublicată "Avoidable Necessity : Global Warming, International Fairness, and Alternative Energy".

naturale de absorbire a lor. Ele se acumulează în atmosferă și vor conduce la încălzirea globală. Pentru a evita o atare catastrofă, sigur că soluția ar fi încetarea activităților de emisie a acestor gaze. Dar lucrul acesta nu e posibil : ar însemna prăbușirea întregii noastre civilizații, axată pe procese economice care presupun astfel de emisii. Însă, cel puțin, reducerea acestor emisii ar fi necesară. Dar cum să se facă acest lucru ? Sigur că o atare reducere a acelor genuri de activități care duc la emisii de gaze de seră, sau cel puțin neînceperea unor noi astfel de activități au impact diferit în diferite societăți. Fiindcă ar însemna, de pildă, ca în țările mai puțin dezvoltate să se rămână la același nivel de dezvoltare economică (în cazul lor, desigur, accesul la tehnologii care nu produc în cantități mari gaze de seră este limitat). Și ar fi echitabil să cerem, de pildă, ca India să reducă ritmul dezvoltării sale economice – necesară pentru a asigura în primul rând satisfacerea nevoilor de bază ale locuitorilor săi – tot la fel cum cerem ca acest lucru să se petreacă într-o țară dezvoltată ca Germania ori S.U.A. ? În al doilea rând, să nu uităm că gazele de seră au fost produse în primul rând de țările dezvoltate ; ele, s-ar putea argumenta, au produs atari gaze într-o cotă mult mai mare decât cea care ar fi să revină țărilor precum India. Dacă emisiunile de gaze trebuie reduse – și realmente ele trebuie reduse – atunci cum să se facă lucrul acesta ? Reducând aceste emisiuni în toate țările, în aceeași proporție ? Dacă s-ar proceda astfel, ar fi echitabil ? Nu cumva, ținând cont de argumente precum cele două menționate mai sus, am putea admite că ar fi echitabil ca în țări mai puțin dezvoltate economic reducerea să fie mai puțin drastică, sau chiar ca ele să-și mărească emisiunile de astfel de gaze, pe măsura unei reduceri mai drastice din partea țărilor dezvoltate ?

Prima întrebare a lui Shue privește problema alocării costurilor prevenirii procesului ; a doua – problema alocării costurilor pentru a face față consecințelor chiar neintenționate ale acestui proces ; a treia – problema alocării „de fundal”, deci presupuse într-o negociere echitabilă pe plan internațional ; iar ultima – problema alocării echitabile a emisiunilor¹ (deci

1. H. Shue, “Subsistence Emissions and Luxury Emissions”, în *Law and Policy*, vol. 15, no 1, January 1993, p. 51.

a alocării echitabile a bunului în cauză). Strategia pe care o urmează Shue este aceasta : el cercetează care sunt conexiunile dintre răspunsurile care pot fi date la aceste întrebări. De pildă, este posibil să se răspundă întrebării (1) fără a trebui ca, simultan, să răspundem și întrebării (2)? Sau : care este relația dintre răspunsul la întrebarea (1) și răspunsul la întrebarea (4) ? etc. El consideră, deci, ca dat faptul că nu avem o metodă universal valabilă de a trata întrebările de acest fel care se pot pune în legătură cu multe situații în care dorim să cercetăm chestiunea echității. Răspunsul se poate da numai în urma investigării specifice a fiecărui caz. Să notăm că nu e vorba de conținutul soluției care ar fi echitabilă, ci de o problemă cu un caracter „formal” : dacă răspunsurile date la cele patru întrebări sunt legate între ele. Dar această strategie nu e deloc una pe care ar prefera-o o persoană care face filosofie (politică) aplicată. Pentru a face limpede această susținere, voi încerca mai jos să dezvolt strategia pe care ar favoriza-o, în abordarea chestiunii încălzirii globale, o astfel de persoană, iar apoi voi sublinia în ce constau diferențele dintre poziția sa și cea a lui Shue.

Cum va proceda o persoană care face filosofie aplicată atunci când va dori să abordeze o chestiune precum echitatea alocărilor de gaze de seră între națiuni ? Un mod de a răspunde în acest sens este următorul. E vorba de un model ternar. Modelul cuprinde trei stadii. În primul se definește spațiul de aplicare a principiilor și, în general, a teoriilor considerate ale dreptății : mai precis, se introduc conceptele descriptive și se elaborează principiile și teoriile presupuse de abordarea normativă (de teoria în cauză a dreptății). Acest stadiu, trebuie subliniat, nu este încă unul evaluativ. În cel de-al doilea stadiu se introduc conceptele evaluative ale teoriei dreptății și se edifică principiile acesteia. În cel de-al treilea stadiu, filosoful încearcă să vadă cum funcționează acestea în aplicații, situații, contexte diferite, deci cum se aplică teoria generală astfel construită a dreptății.

Așadar, filosoful aplicat va putea începe, de exemplu, prin aceea că va trasa două distincții¹ : a) dintre ceea ce o persoană *face* și ceea ce ea *doar*

1. Aici îl urmez pe T.W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 44-5. Tot de la Pogge provine și modul de a deosebi între abordările deontologice și consecinționale ale moralității.

lasă să se întâmple ; b) dintre ceea ce o persoană *intenționează să facă* și ceea ce ea *doar prevede că se va întâmpla* (sau e rezonabil să considerăm că prevede că se va întâmpla). Apoi, el va susține că fiecare distincție este relevantă normativ, în sensul că potrivit fiecăreia cele două genuri de acțiuni *nu* au același statut moral. Să ne gândim, de exemplu, la acele evenimente în care o persoană este vătămată. Potrivit primei distincții, am putea considera că acțiunea prin care un agent produce o vătămare unei persoane are o mai mare semnificație morală decât faptul că acel agent nu intervine și lasă ca o persoană să fie vătămată¹. Dar am putea susține, dimpotrivă, că cele două situații nu diferă din punct de vedere moral : agentul va fi judecat la fel de fiecare dată – fie că singur a pricinuit un rău acelei persoane, fie că doar a lăsat ca acel rău să i se întâmple acesteia². Potrivit celei de-a doua distincții, am putea considera că o vătămare pe care un agent intenționează să o producă unei persoane este mai importantă din punct de vedere moral decât vătămarea acelei persoane pe care el doar o prevede ; după cum, iarăși, am putea să negăm că cele două situații diferă din punct de vedere moral³.

-
1. Să admitem că în ambele situații acea persoană suferă o aceeași vătămare.
 2. Cele mai cunoscute argumente împotriva relevanței morale a acestei distincții au fost aduse în discuțiile cu privire la raportul dintre eutanasia activă și cea pasivă. Unii autori (de exemplu, J. Rachels, în *The End of Life : Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1986) au argumentat în favoarea “tezei echivalenței” : punctul de vedere că a omorî și a lăsa pe cineva să moară sunt echivalente din punct de vedere moral (deci, că dacă toate celelalte condiții sunt egale, nu avem motive morale relevante pentru a susține că omorârea și lăsarea unei persoane să moară au statute morale diferite).
 3. Pentru a evita eventuale confuzii, trebuie să menționez că cea de-a doua distincție vizează *acțiunile* agentului : când acționează, el poate să intenționeze să facă ceva, dar poate să și prevadă că ceva se va întâmpla ca rezultat al acțiunii sale, chiar dacă el nu a și intenționat acel ceva. De pildă, mă grăbesc și deschid ușa brusc și cu forță pentru a intra într-o cameră : intenția mea a fost să intru în acea cameră, nu să izbesc pe cineva care întâmplător se afla în spatele ușii ; dar dacă știam că cineva era în cameră lângă ușă, iar intenția mea era să și îl izbesc, atunci - se poate susține - alta e semnificația morală a gestului meu.

Trecând la cel de-al doilea stadiu, persoana care face etică aplicată va folosi cele două distincții pentru a defini concepții morale generale ; bunăoară, ea va putea proceda astfel : 1) o concepție morală este *deontologică* dacă și numai dacă susține că potrivit ambelor distincții avem diferențe morale ; 2) o concepție morală este *consecinționistă* dacă și numai dacă susține că cel puțin una dintre cele două distincții nu are semnificație morală : a) ea este *deplin consecinționistă* dacă și numai dacă susține că nici una dintre cele două distincții nu are semnificație morală ; și este b) *semi-consecinționistă* dacă și numai dacă este consecinționistă, dar nu deplin consecinționistă. În același mod am putea defini concepții generale asupra dreptății : deontologice, deplin consecinționiste și semi-consecinționiste. De pildă, o concepție deontologică a dreptății ar susține că o distribuție a unui bun este mai neechitabilă dacă ea apare ca rezultat al acțiunii unui agent decât dacă acea distribuție ar fi apărut fiindcă agentul a lăsat-o să apară ; și, de asemenea, ar susține că rezultatul pe care un agent l-a produs este mai neechitabil dacă l-a intenționat decât dacă doar l-a prevăzut că va apare¹.

Echipată cu o concepție de unul din tipurile menționate, adepta filosofiei (politice) aplicate va încerca – trecând la al treilea stadiu, să abordeze chestiunea încălzirii globale. Astfel, în termenii distincției dintre a face și a lăsa să se întâmple, el va cerceta, pe de o parte, costurile *acțiunii* în vederea prevenirii încălzirii. Aducerea în discuție a problemei dreptății cere imediat un răspuns la întrebarea : în ce constă o alocare echitabilă a costurilor prevenirii – atât cât mai este posibil – a încălzirii globale ?, adică întrebarea (1). Pe de altă parte, în paradigma filosofiei aplicate ea va discuta situația în care lăsam ca lucrurile să se întâmple, fără a acționa pentru a preveni încălzirea globală. Acea persoană ar putea să încerce să argumenteze că nu toți oamenii au aceeași poziție morală în această privință : opțiunea unora de a lăsa ca lucrurile să se întâmple are o mai mare

1. T. W. Pogge consideră că la Nozick avem de-a face cu o concepție deontologică asupra dreptății, în timp ce Rawls ar fi semiconsecinționist, fiindcă respinge că potrivit celei de-a doua distincții întâlnim diferențe morale.

relevanță morală decât cea a altora. Căci unii ar dori să facă mai mult decât alții : unul dintre motive e acela că ei ar avea mai mult de pierdut din inacțiune. Unii ar vrea și ei să acționeze în acest sens, dar nu au puterea să facă aceasta, nu au nici puterea să-i influențeze pe alții în acest sens¹. Alții au, dimpotrivă, temeiuri pentru a nu se acționa (acțiunea presupune cheltuirea de fonduri uriașe, iar lucrul acesta s-ar răsfrânge asupra calității vieții lor). În concluzie, una dintre chestiunile care se pun în fața acțiunii (internaționale) pentru prevenirea încălzirii globale constă în interesele și preferințele efective, existente ale părților. Între aceste interese și preferințe, foarte importantă este desigur alocarea actuală a avuției mondiale – și unul dintre efectele ei : puterea diferită de negociere a părților interesate. Atunci când, în perspectiva filosofiei aplicate ne aplecăm asupra problemei dreptății în această situație, atunci (cel puțin în parte) întrebarea (3) vine în mod natural în discuție : în negocierile internaționale, care este alocarea existentă a bunurilor pentru ca – atât cât mai este posibilă – prevenirea încălzirii globale să solicite costuri repartizate în chip echitabil ?

Acum să trecem dincolo de opțiunea dintre a acționa și a nu acționa. Să luăm în considerare doar acțiunea de a preveni încălzirea globală. În termenii distincției dintre a intenționa și (doar) a prevedea, în perspectiva filosofiei aplicate se va descoperi, eventual, că acțiunile noastre au unele efecte intenționate și altele doar prevăzute. Printre efectele intenționate trebuie să menționăm în primul rând alocarea emisiunilor de gaze de seră, atât pe termen lung, cât și în perioada de tranziție. Iar dacă acum ideea de dreptate e adusă iarăși în scenă, întrebarea (4) vine și ea imediat. Dar acțiunile noastre au efecte pe care noi nu le intenționăm – iar printre ele efecte pe care nu le putem preveni. În cazul nostru, acțiunea de prevenire a încălzirii globale probabil că nu va reuși să evite orice vătămare a unor oameni, ori alte consecințe sociale. Costurile pentru a face față unor atari efecte trebuie și ele distribuite – iar dreptatea întreabă : în ce constă o

1. De exemplu, locuitorii insulelor Maldive ; încălzirea globală ar avea ca efect înghițirea acestor insule de apele oceanului ; dar ei - deși au atât de mult de pierdut - nu pot și să influențeze deciziile mondiale.

alocare echitabilă a costurilor necesare pentru a face față acestor consecințe ale încălzirii globale care nu vor putea fi de fapt evitate? Nu e surprinzător, sper, să recunoaștem aici întrebarea (2).

Odată ce au fost operate aceste clarificări, se purcede la invocarea unei concepții asupra dreptății (cea la care se aderă). Astfel, potrivit unei concepții deontologice, un răspuns la întrebarea (1) nu spune nimic despre răspunsul la întrebarea (3). Apoi, fiindcă unele dintre efectele acțiunilor noastre sunt intenționate, în timp ce altele nu – iar lucrul acesta este semnificativ din punct de vedere moral! – răspunsul la (1) nu presupune nimic în legătură cu felul în care tratăm chestiunile ridicate de întrebările (2) și (4)¹. Un semi-consecinționist care neagă că o distincție dintre a intenționa și doar a prevedea e semnificativă din punct de vedere moral se va îndoii însă de o susținere precum aceasta ultimă; iar un consecinționist deplin va considera că răspunsurile la (1) și (3) sunt mutual independente.

Există însă o modalitate de a vedea cu totul alți ochi problema încălzirii globale. *In nuce*, aceasta abordare este cea pe care am denumit-o „practică filosofică”. Anume, vom putea accepta că cele patru întrebări au sens; dar încă nu presupunem că legăturile dintre răspunsurile la ele sunt în vreun fel anume determinate de o concepție generală asupra dreptății. Mai degrabă, am putea să considerăm că e necesar să realizăm o cercetare specială dacă vrem să descoperim – în măsura în care există – legături între răspunsurile la aceste întrebări. Să observăm aici că întrucât nu presupunem ca date anumite conținuturi ale unor teorii (ale dreptății), ci altceva – presupunem numai că trebuie să existe astfel de teorii! – această modalitate de a privi chestiunea încălzirii globale nu este competitivă (între diversele teorii concurente ale dreptății).

Totuși, cel care face etică aplicată ar putea să contraargumenteze aici astfel: să admitem că nu venim cu presupunerile noastre prefabricate

1. Totuși, conversa nu e adevărată: ceea ce intenționăm să facem atunci când acționăm și ceea ce doar prevedem când acționăm presupun întotdeauna că noi acționăm în vreun fel. Prin urmare, răspunsurile la (2) și (4) depind de răspunsul la (1).

privind raporturile dintre răspunsurile la aceste întrebări. Dar, dacă în urma cercetării descoperim că răspunsurile la unele dintre cele patru întrebări sunt strâns legate între ele, atunci lucrul acesta ar putea avea consecințe mai generale. De exemplu, s-ar putea susține că răspunsurile la întrebările (1) și (4) sunt legate între ele, nu doar în sensul că răspunsul la (4) presupune un răspuns la (1), ci și în acela că răspunsul la (1) nu poate fi dat fără a răspunde la (4)¹. De asemenea, ne-am putea îndoi de relevanța în privința chestiunii dreptății a distincției dintre a preveni și a face față efectelor încălzirii globale, adică de faptul că răspunsurile la întrebările (1) și (2) sunt strict separate : nu e posibil să se răspundă la (1) fără a răspunde simultan la (2)². Iar dacă lucrurile vor sta astfel vom putea infera că nu este cazul *în general* (fiindcă nu este cazul în cel puțin un caz particular) că doar a prevedea și a intenționa sunt distincte din punct de vedere moral. într-adevăr, altminteri răspunsul la întrebarea (1) ar trebui să fie independent de cel la întrebările (2) și (4).

4. Ideea de practică filosofică

Situația descrisă mai sus ar putea fi interpretată în două feluri. Potrivit primului vom admite că teoriile dreptății pe care le avem la dispoziție nu conțin elementele care să ne permită să înțelegem cu ajutorul lor o situație nouă precum echitatea distribuției între națiuni a gazelor de seră. Altfel zis, problema noastră ar fi atunci aceea de a găsi modalitățile de a aplica teoriile existente la atari situații noi. Or, dacă lucrurile ar sta astfel, atunci întrebarea : De ce trebuie totuși să încercăm să aplicăm teoria la aceste situații ? ar rămâne fără răspuns. Fiindcă atunci ar trebui să presupunem

-
1. H. Shue, "After You : May the Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor ?"
 2. H. Shue, "The Unavoidability of Justice", în A. Hurrell, B. Kingsbury (eds.) *The International Politics of the Environment*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 391.

deja că are sens ca o teorie a dreptății să se aplice acestor situații, mai mult, că i se cere să fie astfel astfel. Dar acest pas pre-competitiv nu e încă întemeiat.

Cel de-al doilea fel de a interpreta atari situații își centrează interesul tocmai în acest loc. Fiindcă ceea ce urmărește este să arate că o teorie a dreptății (o oarecare teorie a dreptății) poate și trebuie să abordeze aceste situații. Potrivit celei de-a doua interpretări, nu este de susținut că de la început, când se confruntă cu diverse situații concrete, oamenii apelează la teorii generale, pe deplin articulate pentru a judeca echitatea acțiunilor pe care le comit. Căci există o fază preliminară, aceea în care ei ajung să accepte că e necesar să interpreteze în termeni de echitate și de dreptate acele situații. „În general, dacă diferite părți implicate (oameni, grupuri sau instituții) sunt în contact între ele, au preferințe care intră în conflict, atunci evident că ele vor face bine să discute și să ajungă, pur și simplu, la un acord mutual acceptabil. Ele nu e nevoie să aibă și să aplice o teorie a dreptății înainte de a ajunge la un plan de acțiune care privește scopul respectiv.”¹ Decurge de aici că – în măsura în care părțile implicate admit că acordul pe care l-au făcut este echitabil – ele nu îl evaluează astfel în lumina unei teorii a dreptății alese în prealabil². Dar în acest caz e natural să întrebăm : totuși, *cum* evaluează părțile respective echitatea unui anume acord? Care, de pildă, ar fi temeiurile pentru a accepta că o anumită alocare a costurilor prevenirii încălzirii globale, sau a costurilor pentru a face față consecințelor sociale ale încălzirii globale care nu vor putea fi evitate este echitabilă?

După H. Shue, răspunsul la această întrebare cuprinde două părți. Mai întâi, el sugerează că – pentru a fi adecvată – e suficient ca o evaluare să fie puțin deasupra unor cerințe minimale : ea ar trebui să reușească să identifice anumite obiective specifice ale negocierilor dintre părți (de

1. “Subsistence Emissions and Luxury Emissions”, p. 47.

2. Așadar, teoriile dreptății nu *întemeiază* felul în care acționează acele părți ; dar de aici nu decurge nimic în privința unei alte chestiuni : putem încă admite că teoriile dreptății *explicită* felul în care acționează acele părți?

exemplu, care e distribuția finală de gaze de seră) sau condiții minimale ale distribuției care să conducă la ideea că negocierea nu poate fi realizată într-un mod echitabil¹. O atare abordare e îndeajuns de restrânsă pentru a face ca apelul la teorii generale ale dreptății să nu fie necesar. În al doilea rând, Shue susține că avem totuși la dispoziție anumite criterii pentru a face o astfel de evaluare : anume, atunci când apreciem echitatea unei anumite distribuții, noi apelăm la anumite *standarde de echitate*. Se presupune că aceste standarde satisfac cerințele minime de apreciere a echității unei anumite negocieri sau a unei anumite distribuirii de bunuri. Cred că noțiunea de standard de echitate joacă un rol esențial în înțelegerea proceselor pre-competitive ; de aceea, o voi discuta puțin mai pe larg.

Uneori este posibil să formulăm astfel de standarde pornind de la analiza activității desfășurate în comun de două sau mai multe părți în scopul elaborării unei soluții la o problemă comună. Noțiunea de echitate implicată în astfel de situații privește cel puțin termenii acordului la care, eventual, vor ajunge părțile². Echitatea distribuției este deci judecată în raport cu acele condiții pe care părțile le-au acceptat în mod voluntar. Să notăm că în aceste cazuri întrebările de forma : de la cine ? s-ar putea să fie extrem de importante. De exemplu, în cazul încălzirii globale, alocarea actuală, existentă a emisiunilor de gaze de seră este importantă, fiindcă a dat naștere unei neegalități în forța de negociere a părților implicate (statele lumii). Dar nici una dintre părțile implicate nu va putea să renunțe la cerințe care să îi pună în pericol însăși supraviețuirea. Prin urmare, un standard adecvat de echitate pentru o anumită distribuție a gazelor de seră ar trebui să cuprindă, ca o cerință minimală, protejarea intereselor vitale sau de supraviețuire ale părților implicate. Dacă, să zicem, un acord pe care noi românii ar trebui să-l acceptăm, dată fiind forța noastră redusă în negocieri, ar cere să abandonăm orice perspective de dezvoltare economică, atunci un standard minimal de echitate ar trebui să trateze acea distribuție ca neechitabilă.

1. "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", pp. 48-9.

2. Căci ea poate să mai privească și alte lucruri - de exemplu echitatea procesului de negociere.

O cercetare a structurii și adecvării unor atari standarde de echitate folosite în abordarea unor cazuri concrete precum încălzirea globală este prin natura ei *filosofică* și e, desigur, binevenită. Mai mult, dacă folosirea unor atari standarde nu se bazează pe o teorie generală a dreptății sau pe unele principii generale, înseamnă că nu avem în acest caz o abordare de genul „eticii aplicate”. Ea nu este aplicată nici măcar în sensul „modest” (pe care l-am menționat în secțiunea 2) asupra teoriilor și principiilor. Nu e vorba aici de faptul că nu utilizăm teorii bine elaborate, ci doar niște mici teorii, „theorita”, care năzuie să dea seamă doar de anumite situații sau cazuri morale, dar fără a avea pretenția să ofere o înțelegere teoretică a întregii noastre vieți morale. Desigur, o atare abordare e interesantă și ar putea să fie semnificativă în înțelegerea unor aspecte normative ale încălzirii globale. Dar ea *nu* caracterizează abordarea pe care o avem aici în vedere. Căci, pe de o parte, și abordarea care face apel la theorita este „de sus în jos” (chiar dacă punctul de sus nu este foarte înalt!); însă, așa cum voi încerca să arăt, deși stadiul pe care îl studiem presupune într-un sens existența unor teorii și principii (și este deci într-un sens de forma „de sus în jos”), felul în care acele teorii și principii sunt presupuse nu e același cu cel pe care îl are în vedere cel care face filosofie aplicată sau susținătorul punctului de vedere „modest”. Pe de altă parte, ea nu acordă atenție existenței a două tipuri distincte de standarde de echitate: cele anterioare unui acord și cele ulterioare acestuia. Voi începe cu cea de-a doua chestiune.

Uneori, standardele de echitate rezultă din acordurile voluntare și explicite făcute între părțile implicate. Dar se poate argumenta – iar așa ceva se întâmplă nu de puține ori – că o anumită distribuție a unui bun nu este echitabilă, chiar dacă nici un acord nu a fost încă realizat. Actuala distribuție a bogăției și a sărăciei în lume este considerată de multă lume ca neechitabilă, chiar dacă ea nu este în contradicție cu nici un fel de acord încheiat deja între statele lumii. Să presupunem, de asemenea, că națiunile bogate vor continua să-și mărească emisiunile de gaze de seră; dar, cum acestea vor avea efecte negative asupra climei, ele vor afecta în special capacitatea de a supraviețui a celor care fac parte din națiunile mai sărace. Or, pare-se că intuițiile noastre morale sugerează că așa ceva nu este în

spiritul echității. Dar se ridică atunci întrebarea : cum ar putea o națiune să susțină că un acord nu este echitabil, înainte de a se fi realizat vreun acord care să specifice ceea ce este și ceea ce nu este echitabil? Răspunsul, presupune H. Shue, este acela că anumite standarde de evaluare a echității distribuirii bogăției ori a cotelor de emisii de gaze de seră nu sunt rezultate ale unor acorduri explicate și voluntare : „De fapt, în mod obișnuit noi nu considerăm că suntem obligați să facem doar ceea ce am consimțit să facem în chip voluntar și explicit. Dimpotrivă : de regulă evaluăm un acord și spunem dacă este echitabil sau nu ; această procedură reflectă acceptarea unor principii ale echității mai adânci decât orice acord explicit și care cuprind standarde pe care înseși acordurile trebuie să le satisfacă pentru a fi constrângătoare.”¹

În filosofia politică și în etică se admite de către mulți autori că astfel de standarde există. De pildă, bine-cunoscuta teorie a „legii naturale” : potrivit acesteia, unele standarde sunt „naturale”, prin urmare ele sunt anterioare oricărei convenții făcute de către oameni. Acum, dacă am încerca să derivăm validitatea unor astfel de standarde anterioare acordurilor dintr-o doctrină precum să zicem, cea a legii naturale, atunci desigur că într-un punct cheie abordarea noastră ar fi fost una „aplicativă”. De aceea, va trebui să le întemeiem altfel, în măsura în care dorim să facem apel la ele. Ideea este următoarea. Potrivit strategiei filosofiei aplicate, trebuia să se menționeze mai întâi care este teoria acceptată sau care sunt principiile acceptate, iar apoi să se arate că ele funcționează într-un anumit caz. *Alegerea* unei teorii sau a unor principii este obligatorie, și ea trebuie să *preceadă* utilizarea lor într-un caz dat. Strategia opusă, pe care o schițăm aici, este mai slabă : ea admite doar că *ceva* „mai adânc” ne parvine prin aceste standarde de echitate ; dar nu e nevoie să se pună degetul și să se zică : iată, *acesta* este acel *ceva* mai adânc. Fiindcă, dacă am fi procedat astfel, atunci am fi căzut în partea strategiei de tipul filosofiei aplicate.

Așadar, poziția care rezultă este următoarea : atunci când abordăm diferite chestiuni privitoare la echitatea unor acțiuni sau a unor distribuții

1. “After You : May Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor ?”, pp. 361-2.

de bunuri, noi suntem obligați să apelăm la anumite standarde ale dreptății sau echității. Aceste standarde pot să fie anterioare acordurilor noastre, și deci pot veni din anumite teorii sau principii. Totuși, atunci când abordăm o situație concretă nu e necesar să apelăm la o anumită teorie sau la un anumit principiu. Mai curând, ceea ce trebuie să presupunem este că *există* o atare teorie sau că *există* atari principii. Teoriile și principiile sunt ingrediente necesari ; dar, spre deosebire de strategia filosofiei aplicate, nu e nevoie să acceptăm că relevanța acestor ingrediente stă în natura conținutului lor. Mai degrabă relevanța acestora e o chestiune care vizează existența lor. Așa cum remarcă H. Shue la un moment dat, „pare rezonabil să presupunem că oricare ar fi exact conținutul standardului de dreptate pentru alocarea emisiilor [de gaze de seră], aceste emisii ar trebui totuși să fie împărțite într-un chip mai egal decât sunt actualmente împărțite”¹.

Deci nu e nevoie să specificăm într-o modalitate foarte riguroasă conținutul acelor standarde ale dreptății. Important e altceva : *oricare exact ar fi ele*, o anumită concluzie va decurge. Strategia precompetitivă, cooperativă pare deci să încorporeze cel puțin următoarele aspecte. Acestea cred că sunt definitorii pentru ceea ce am numit o practică filosofică :

- 1) Atunci când abordăm un caz concret nou, nu este aleasă de dinainte nici o teorie a dreptății și nu e ales de dinainte nici un principiu al dreptății.
- 2) Abordarea nu constă deci în aplicarea unei teorii a dreptății sau a unui principiu al dreptății la acel caz concret.
- 3) Atunci când ne referim la trăsăturile, împrejurările ce caracterizează acele cazuri accentul nu cade pe punerea acestora sub o teorie sau unele principii, ci pe ceea ce au acestea specific.
- 4) Există teorii ale dreptății și există principii ale dreptății ; existența lor sprijină apelul la judecățile de valoare, posibilitatea de a evalua acțiunile sau distribuirea unor bunuri ca echitabile sau nu etc.
- 5) Aceste teorii și principii se aplică în unele cazuri concrete : dar relevanța lor stă mai curând în faptul că există, decât în conținutul lor².

1. “Subsistence Emissions and Luxury Emissions”, p. 49.

2. Este evidentă aici diferența față de strategia filosofiei aplicate.

- 6) Teoriile și principiile justifică utilizarea unei aprecieri, evaluări (de pildă, ca echitabile sau nu) a caracteristicilor cazului abordat.
- 7) Dar distincția dintre aspectele factuale și cele normative în cadrul acelei abordări este o chestiune de decizie contextuală și nu este stabilită anterior cercetării.
- 8) Deoarece se presupune că există teorii și principii – dar nu anumite teorii și principii – rezultatele abordării nu vor afecta nici o astfel de teorie și nici un astfel de principiu¹.

Un ultim comentariu. O practică filosofică nu pune sub semnul întrebării existența unor teorii sau principii – deși, de bună seamă, ea are unele lucruri de spus în legătură cu adecvarea acestora în abordarea unor cazuri concrete. (În general, filosoful care se angajează într-un atare proiect este sceptic în privința virtuților încercărilor de a aplica teorii și principii date unor astfel de cazuri, fără a lua în seamă, înainte, trăsăturile lor contextuale, circumstanțiale.) Dar, pe de altă parte, o practică filosofică încununată cu succes dovedește că un caz concret sau o clasă anume de cazuri concrete prezintă o relevanță filosofică. Cred, de exemplu, că există destule argumente pentru a susține că încălzirea globală este extrem de relevantă pentru problema dreptății. O teorie satisfăcătoare a dreptății ar trebui să se străduie să ofere o abordare adecvată a unei astfel de probleme. A dovedi așa ceva îmi pare un rezultat teoretic important – deși el nu reprezintă nici formularea unei noi teorii ori a unui nou principiu, nici aplicarea plină de succes a unei teorii sau a unui principiu. Abia după ce așa ceva s-a admis se poate trece la celălalt tip de cercetare filosofică, cel competitiv sau „teoretic”. Abia atunci se poate admite că încălzirea globală trebuie considerată ca o „aplicație” pe care orice teorie acceptabilă a dreptății va trebui să o

1. Mai degrabă, putem în felul acesta doar să ne îndoim de valabilitatea anumitor modalități de a înțelege unele presupuziții ale tuturor teoriilor sau principiilor de un anumit gen. În cazul abordării problemelor *echității* în probleme precum încălzirea globală, va fi afectat conceptul de dreptate - și nu concepțiile asupra dreptății.

abordeze, chiar dacă, desigur, ea nu este una dintre aplicațiile ei în mod tradițional luate ca paradigmatic. Față de acest mod de a face filosofie, practica filosofică este o activitate filosofică necesară – chiar dacă, odată cu trecerea vremii, ea este de obicei uitată – care urmărește să ofere noi atari aplicații pentru teoriile dintr-un anumit domeniu de cercetare (de pildă, în cazul nostru, pentru teoriile dreptății).