

RAWLS, UN GÂNDITOR MINOR ȘI IRELEVANT?

EUGEN HUZUM

Abstract: This paper is, for the most part, an answer to Raymond Geuss's opinion about the value of John Rawls's philosophical contributions. Rawls, Geuss argued, "is not a major moral and political theorist, whose work self-evidently deserves and repays the most careful scrutiny. Rather he was a parochial figure who not only failed to advance the subject but also pointed political philosophy firmly in the wrong direction." A similar, although more nuanced, conclusion about Rawls was also recently suggested by Katrina Forrester. My main objective in the paper is to show that such opinions are poorly argued and false (and that Rawls is, as most political philosophers think, a major, if not the greatest contemporary political philosopher – and one of the few recent thinkers comparable in scope and depth to giants in the history of political philosophy such as Plato, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau or John Stuart Mill).

Keywords: John Rawls, Raymond Geuss, political philosophy, justice as fairness, liberal democracy, Katrina Forrester.

Ceea ce propun în această lucrare este, în cea mai mare parte, un răspuns la opinia și argumentele lui Raymond Geuss cu privire la valoarea contribuțiilor filosofice ale lui John Rawls¹, opinie aflată în contradicție flagrantă cu poziția dominantă exprimată pe această temă (atât de cei care, în baza investigării operei sale, au devenit, într-un fel sau altul, rawlsieni², cât și de mulți dintre cei ce au ajuns, în cele din urmă, critici sau chiar adversari fervenți ai săi³). Potrivit opiniei

¹ Am în vedere aici opinia exprimată și argumentată în Raymond Geuss, „Neither History nor Praxis”, *European Review*, 11, 3, 2003, pp. 281–292 (retipărit în Raymond Geuss, *Outside Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 29–39).

² Precum Samuel Freeman, Jon Mandle, Martha Nussbaum, Thomas Pogge sau Paul Weithman. A se vedea, spre exemplu, Samuel Freeman, *Rawls*, Routledge, New York & Londra, 2007, pp. 454–462, Thomas Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2007, Jon Mandle, *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, Paul Weithman, *Why Political Liberalism?: On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, New York, 2011 sau Martha C. Nussbaum, „Introduction”, în Thom Brooks și Martha C. Nussbaum (coord.), *Rawls's Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2015, pp. 1–56.

³ Așa cum este cazul lui Robert Nozick, G. A. Cohen, Amartya Sen sau Bernard Williams. A se vedea Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Blackwell, 1974 – trad. rom *Anarhie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997, pp. 232–233, G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, pp. 11–14, Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Belknap Press, Cambridge, 2009 (lucrare dedicată în întregime memoriei lui Rawls) sau Bernard Williams, *Essays and Reviews: 1959–2002*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014, p. 83.

în cauză, în ciuda influenței sale imense în mediul academic (și cu precădere în filosofia politică)⁴, Rawls nu a fost, de fapt, după cum considerăm și ne exprimăm mai toți cei care i-am studiat sau îi studiem opera, un gânditor major, dacă nu chiar cel mai mare filosof politic contemporan. În realitate, opinează Geuss, Rawls a fost un gânditor minor și aproape cu totul irelevant (cel puțin în afara mediului academic). Impactul său determinant, și neegalat de niciun alt gânditor contemporan, asupra filosofiei politice și al altor discipline înrudite (în special filosofia morală și filosofia dreptului), nivelul imens de respect și apreciere favorabilă de care se bucură în comunitatea academică sau rolul cu totul privilegiat ocupat de ideile, teoriile și argumentele sale, atât în investigațiile cercetătorilor, cât și în organizarea și programele evenimentelor academice ori în activitățile didactice din universități sau din alte instituții cu rol educațional⁵, sunt, cu alte cuvinte, cu totul nemeritate, dacă nu chiar dăunătoare și periculoase. Practic, susține Geuss, cei care l-au studiat, îl studiază sau intenționează să-l studieze în mod serios pe Rawls au pierdut, pierd sau vor pierde timpul (precum, bineînțeles, și celelalte resurse prețioase implicate în activitatea de cercetare), de vreme ce lucrările sale nu fac parte din categoria celor care „merită și răsplătesc în mod evident investigarea atentă și scrupuloasă”⁶.

Geuss ne-a oferit trei mari temeuri în sprijinul concluziei sale: 1) convingerea că Rawls a abordat teme limitate și lipsite de importanță, neproducând niciun progres

⁴ Rawls este, o știm deja cu toții, cel mai influent și mai înrăuritor gânditor din filosofia politică recentă. Despre foarte puține afirmații referitoare la rolul său în cadrul disciplinei se poate spune cu temeiuri suficiente că sunt lipsite de măsură. Una dintre aceste foarte puține afirmații este susținerea că el a „readus la viață” filosofia politică (Brian Barry, „The Strange Death of Political Philosophy”, *Government and Opposition*, 15, 3–4, 1980, pp. 276–288). Fără îndoială, cei care au arătat că filosofia politică nu era tocmai „pe moarte” la momentul în care Rawls a publicat *A Theory of Justice*, în prima jumătate a secolului trecut lucrând filosofi politici remarcabili, precum Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott, Leo Strauss sau Karl Popper (Bhikhu Parekh, „Traditions in Political Philosophy”, în Robert E. Goodin și Hans-Dieter Klingemann (coord.), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 502–518 – trad. rom. Bhikhu Parekh, „Tradiții în filosofia politică”, în Robert E. Goodin și Hans-Dieter Klingemann (coord.), *Manual de știință politică*, Polirom, Iași, 2005, pp. 439–450; Matt Matravers, „Twentieth-Century Political Philosophy”, în Dermot Moran (coord.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Routledge, Londra, 2008, pp. 883–912), au dreptate. Ideea că Rawls a „înviat” filosofia politică este, prin urmare, o exagerare. Nu este nicio exagerare, însă, în afirmația că Rawls a stimulat și a reconfigurat în mod hotărâtor filosofia politică, fiind gânditorul contemporan cu cel mai mare impact, din toate punctele de vedere importante (tematic, conceptual, metodologic, teoretic, ideatic sau, dacă preferați, „ideologic” etc.), asupra acesteia. A se vedea, spre exemplu, Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2019.

⁵ Rawls fiind, fără niciun fel de dubiu, nu doar personajul care a avut cea mai mare influență asupra agendei de cercetare din filosofia politică recentă (inclusiv cercetarea doctorală și postdoctorală), ci și gânditorul cu ale cărui idei, teorii și argumente încep – și, uneori, se și încheie – toate cursurile, atelierile, simpozioanele și conferințele serioase de filosofie politică contemporană și, nu în ultimul rând, unul dintre puținii filosofi care au reușit să creeze emulație și un curent de opinie în continuă creștere în jurul concepțiilor sale (rawlsianismul sau, după cum mai este numit, liberalismul egalitarian).

⁶ Geuss, „Neither History nor Praxis”, p. 290.

în filosofia politică și orientând disciplina într-o direcție greșită; 2) considerentul potrivit căruia „inovațiile intelectuale” majore ale lui Rawls (i.e., poziția originară și principiul diferenței) sunt artificiale și neconvingătoare, dacă nu chiar repugnante din punct de vedere moral; și 3) ideea că filosofia politică a lui Rawls este una conservatoare sau/și că teoriile sale nu au nicio relevanță practică, nefiind de niciun folos pentru corectarea nedreptăților ce caracterizează societățile (și în special democrațiile liberale) reale. Principalul meu obiectiv în cele ce urmează este să arăt că niciunul dintre aceste temeuri nu are o bază solidă și suficient de bine reflectată, evidențiind, în același timp, și câteva dintre temeurile care legitimează poziția dominantă cu privire la valoarea operei și influenței lui Rawls în filosofia politică.

1.

Argumentul lui Geuss privind caracterul limitat și lipsa sau deficitul de relevanță ale tematicii tratate de Rawls are două caracteristici principale: 1) ia în calcul doar preocuparea fundamentală de cercetare din *A Theory of Justice*⁷; și 2) depinde de premisa că tot ce a căutat să facă Rawls în *A Theory* a fost să ne ofere un răspuns la întrebarea „care este concepția corectă despre dreptate?” în sensul furnizării unei teorii despre „modul corect de distribuire a bunurilor și serviciilor” sau a „resurselor” în cadrul unei societăți care se dorește „bine ordonată”⁸. Ambele caracteristici ale argumentului lui Geuss sunt, însă, cu totul problematice. Iar problemele argumentului său sunt atât de grave încât îi compromit în mod decisiv viabilitatea.

O opinie despre importanța tematicii tratate de Rawls care se sprijină doar pe preocupările sale din *A Theory*, ignorând lucrări precum *The Law of Peoples*⁹, *Political Liberalism*¹⁰, *Lectures on the History of Moral Philosophy*¹¹ sau *Lectures on the History of Political Philosophy*¹², este, fie și numai din această cauză, nu doar inechitabilă, ci și, cel puțin parțial, nejustificată. E adevărat, Geuss nu omite cu totul *The Law of Peoples*, însă consideră că teoria dreptății internaționale apărută de Rawls în această lucrare este una dezamăgitoare, în sensul că nu este nimic mai mult decât o versiune ceva mai luminată a ideologiei aflate la baza

⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971; John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Belknap Press, Cambridge, 1999 (trad. rom. *O teorie a dreptății*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012).

⁸ Geuss, „Neither History nor Praxis”, p. 283.

⁹ John Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, 1999

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996; John Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition*, Columbia University Press, New York, 2005.

¹¹ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

¹² John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

politicii externe a Statelor Unite ale Americii.¹³ Să presupunem, de dragul argumentării, că Geuss are dreptate în această privință.¹⁴ Chiar și în aceste condiții, nu rezultă că tema abordată în *The Law* este lipsită de importanță. Poate că teoria lui Rawls pe tema dreptății internaționale este (sau se va dovedi, în ele din urmă, așa cum argumentează numeroșii săi critici, mulți dintre ei adepți ai teoriei dreptății domestice apărute în *A Theory*) incompletă, insuficient justificată, deficitară în alte aspecte sau chiar cu totul greșită. Dar aceasta nu înseamnă că tema dreptății internaționale în sine este una nedemnă de interes. Mai mult, contestarea importanței acestei teme nu este o manevră argumentativă disponibilă pentru un teoretician care dorește să fie luat în serios. De altfel, nici Geuss nu contestă caracterul fundamental al acestei teme, eșuând, însă, potrivit impresiei mele, să observe că acest fapt creează o problemă semnificativă argumentării sale.

Problemele argumentului lui Geuss se amplifică dacă ne îndreptăm atenția și spre celelalte lucrări ale lui Rawls, precum *Political Liberalism* sau *Lectures*. După cum este binecunoscut – deși nu, se pare, și lui Geuss, cel puțin la momentul publicării lucrării în care exprimă opiniile pe care le discutăm aici – temele centrale din *Political Liberalism* sunt tema legitimității și tema stabilității „din temeuri adecvate” (i.e., tema stabilității asigurate mai puțin prin coerciție sau prin compromis și căutarea unui *modus vivendi*, cât prin încrederea întemeiată a cetățenilor „rezonabili” în echitatea principiilor după care este organizată „structura de bază” a societății și prin dorința lor voluntară și motivată de preservare a atașamentului față de acele principii¹⁵) în condițiile pluralismului și dezacordului moral, religios și filosofic

¹³ Geuss, „Neither History nor Praxis”, p. 285.

¹⁴ În ceea ce mă privește, deși mă număr printre cei care sunt departe de a fi convingși că abordarea propusă de Rawls în *The Law* este cea mai adecvată, cred că Geuss nu îi oferă deloc un tratament corect și echitabil prin astfel de evaluări. Teoria expusă și apărută în *The Law* exprimă, fără îndoială, punctul de vedere al unei democrații liberale asupra dreptății internaționale (și asupra principiilor ce ar trebui urmate în politica externă). Dar, cel puțin în opinia mea, acesta nu este deloc un defect al teoriei. În plus, deși deloc lipsită de probleme, teoria nu este doar „ceva” mai luminată, ci cu mult mai luminată decât „ideologia aflată la baza politicii externe a Statelor Unite ale Americii” (sau, cel puțin după știința mea, la baza politicii externe a oricărei alte democrații liberale reale cu o influență semnificativă în politica internațională). Nu voi insista însă aici asupra acestei chestiuni.

¹⁵ După cum s-a observat, utilizarea de către Rawls a termenului „rezonabil” nu este întotdeauna foarte clară (sau consecventă) (vezi, spre exemplu, Erin Kelly și Lionel McPherson, „On Tolerating the Unreasonable”, *The Journal of Political Philosophy*, 9, 1, 2001, pp. 38–55, Freeman, Rawls, pp. 345–351, Stephen De Wijze, „Shamanistic Incantations? Rawls, Reasonableness and Secular Fundamentalism”, *Politics and Ethics Review*, 3, 1, 2007, pp. 109–128 sau Nussbaum, „Introduction”, pp. 23–31). În ceea ce mă privește, nu cred, totuși, că greșim prea mult dacă afirmăm că prin „cetățeni rezonabili” Rawls înțelege, înainte de orice altceva, cetățenii care posedă „simțul dreptății”, în sensul cetățenilor care îi recunosc pe toți ceilalți cetățeni drept liberi și egali și sunt dispuși să coopereze în cadrul societății în baza unor termeni echitabili și acceptabili pentru toți, cel puțin atâta vreme cât și ceilalți sunt dispuși să facă acest lucru. Important de reținut, în viziunea lui Rawls, tratamentul celorlalți cetățeni drept liberi și egali (și, ca atare, rezonabilitatea) include și abținerea de la impunerea în argumentarea politică și în organizarea socială a unor doctrine morale, religioase ori filosofice asupra cărora aceștia se află, în mod rezonabil, în dezacord.

rezonabil caracteristic democrației liberale¹⁶, în vreme ce celelalte două lucrări oferă contribuția lui Rawls în istoria filosofiei morale și politice. Or, atât tema stabilității „din temeuri adecvate”, cât și tema legitimității în condițiile pluralismului și dezacordului rezonabil, sunt nu doar teme justificate, ci teme prioritare pentru filosofia politică (mai ales acum, când stabilitatea societăților liberale pare îngrijorător amenințată de resurgența ideologiilor populist extremiste sau, după cum ar fi spus Rawls, de resurgența ideologiilor politice „nerezonabile”¹⁷). Iar temele de istorie a filosofiei morale și politice, inclusiv cele aduse în atenție de Rawls în *Lectures*, sunt, la rândul lor, teme importante de analiză istorică și filosofică. Desigur, contribuțiile în istoria filosofiei morale și politice nu sunt de o natură care să ne permită să le declarăm în mod întemeiat drept fundamentale în același sens precum contribuțiile pe teme cu o relevanță și urgență indeneșabilă pentru orientarea practicii politice curente. Contribuțiile în istoria filosofiei morale și politice nu sunt în măsură să ne ajute prea mult în soluționarea sau măcar ameliorarea problemelor politice concrete pe care trebuie să le confrunte societățile contemporane. Aceste contribuții au o valoare mai curând intelectuală sau culturală, ele trebuind judecate după logica importanței teoretice sau strict academice, mai curând decât după logica relevanței practice. „Relevanță intelectuală” sau „culturală” nu înseamnă, însă, „importanță secundară” sau „lipsă de valoare”. Faptul că lucrările de istoria filosofiei morale și politice nu se înscriu în aria celor cu o utilitate socială și politică sporită nu ne îndreptățește să minimalizăm importanța temelor tratate de ele. Ar fi cu totul

¹⁶ Ce anume înțelege (sau ar fi trebuit să înțeleagă) Rawls prin pluralism și dezacord rezonabil este, precum o demonstrează lucrările citate în nota anterioară, subiect de controversă. Așa cum am putut eu să înțeleg, în baza cercetărilor de până acum, din perspectivă rawlsiană, pluralismul sau dezacordul caracteristic societăților liberale este „rezonabil” nu atât în măsura în care este rezultatul exercitării libere, sincere și lipsite de erori de raționament a gândirii umane (precum consideră unii autori), cât mai ales în măsura în care nu privește chestiuni precum întemeierea principiului tratării tuturor cetățenilor ca „liberi și egali”, prioritatea drepturilor și libertăților individuale fundamentale sau imperativul asigurării, pentru toți cetățenii, a mijloacelor adecvate pentru valorificarea drepturilor și libertăților fundamentale (i.e., în măsura în care niciuna dintre persoanele, concepțiile sau doctrinele aflate în dezacord nu contestă validitatea și caracterul fundațional al acestor principii pentru designul instituțional al societății).

¹⁷ i.e., ideologiile politice care nu recunosc dreptul tuturor cetățenilor de a fi tratați drept „liberi și egali” (inclusiv în sensul că doresc să impună anumite concepții morale, religioase ori filosofice controversate – sau, mai corect spus, anumite concepții ce constituie subiectul unui dezacord rezonabil – în argumentarea politică sau/și în organizarea socială). Pentru analize sistematice și bine informate privind resurgența acestor ideologii, vezi, spre exemplu, Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, Daniele Albertazzi și Duncan McDonnell (ed.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008, Cas Mudde (ed.), *The Populist Radical Right. A Reader*, Routledge, Londra și New York, 2017, Takis S. Pappas, *Populism and Liberal Democracy: A Comparative and Theoretical Analysis*, Oxford University Press, Oxford, 2019, Daniel Stockemer (ed.), *Populism Around the World: A Comparative Perspective*, Springer, Dordrecht, 2019, Nadia Urbinati, *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2019 sau Ivor Crewe și David Sanders (ed.), *Authoritarian Populism and Liberal Democracy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2020.

nepermis, altfel spus, să concluzionăm că *Lectures* sunt, pentru simplul temei că se încadrează în aria de preocupări specifică istoriei filosofiei morale și politice, lucrări care aduc în atenție teme „irelevante”¹⁸.

Este deja suficient de clar, așadar, că Geuss s-a grăbit, în mod cu totul dezamăgitor pentru un teoretician cu statutul său în cadrul comunității academice¹⁹, în afirmația că Rawls a abordat (doar) teme limitate și lipsite de importanță (orientând filosofia politică pe un drum greșit). Iar această concluzie devine și mai clară imediat ce observăm că principalul său argument în favoarea acestei afirmații este o interpretare defectuoasă a specificului teoriei dreptății domestice apărute de Rawls. Eroarea lui Geuss constă, pentru a utiliza chiar termenii lui Rawls, în asimilarea obiectivelor teoriei dreptății ca echitate (*justice as fairness*) cu obiectivele unei teorii a dreptății alocative. Așa cum lectura cât de cât atentă a *A Theory* o arată aproape imediat, și așa cum Rawls însuși ne-a atras atenția, dreptatea ca echitate nu este, după cum o interpretează în argumentarea sa Geuss, o teorie interesată de problema alocării între diverși indivizi a unor bunuri, servicii sau alte resurse „date” (i.e., problema alocării resurselor indiferent de gradul de implicare în cooperarea necesară producerii lor). Întrebarea abordată de *A Theory* este una diferită – și, țin să adaug, infinit mai complexă, mai dificilă și mai importantă –, și anume întrebarea: „cum trebuie reglementate instituțiile structurii de bază a societății astfel încât acestea să constituie o schemă unitară de instituții care să facă posibil un sistem de cooperare socială echitabil, eficient, productiv și care să poată fi menținut în timp, de la o generație la alta”²⁰. Într-o formulare ceva mai puțin abstractă, întrebarea lui Rawls este următoarea: după ce principii ar trebui reglementate/reformate instituțiile politice, economice și sociale fundamentale ale democrației liberale pentru ca aceasta să fie pe cât posibil și dezirabil de echitabilă, eficientă, productivă și stabilă (sau „consolidată”), astfel încât să evităm în viitor evenimente precum căderea Republicii de la Weimar, ascensiunea nazismului și a

¹⁸ Unii dintre dumneavoastră ar putea obiecta asupra faptului că nu am adus în atenție aici și contribuțiile lui Rawls în filosofia religiei, din *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* și *“On My Religion”* (Harvard University Press, Cambridge, 2000). Temeiul pentru care am omis aceste lucrări nu este, țin să precizez, acela că aș considera lucrările de filosofie a religiei de importanță marginală, ci acela că textul de față se concentrează, ca și intervenția lui Geuss, pe problema valorii contribuțiilor rawlsiene în filosofia politică (sau în disciplinele înrudite cu filosofia politică).

¹⁹ Profesor Emerit al Facultății de Filosofie a Universității Cambridge, Geuss este unul dintre gânditorii foarte respectați și influenți actualmente, cel puțin în anumite cercuri academice, ideile și argumentele pe care le-a promovat în lucrări precum *Philosophy and Real Politics* (Princeton University Press, Princeton, 2009), *Politics and the Imagination* (Princeton University Press, Princeton, 2010) sau *A World Without Why* (Princeton University Press, Princeton, 2014) propulsându-l, alături de Bernard Williams, drept unul dintre principalii maestri intelectuali ai noului curent realist din teoria politică normativă. A se vedea în acest sens, spre exemplu, Enzo Rossi și Matt Sleat, „Realism in Normative Political Theory”, *Philosophy Compass* 9, 10 (2014), pp. 689–701. Am oferit o analiză a noului curent realist în Eugen Huzum, *În afara eticii? Filosofia politică și principiile morale*, Institutul European, Iași, 2016.

²⁰ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Belknap Press, Cambridge, 2001, p. 50.

fascismului și ororile celui de-al doilea război mondial (nenumăratele vieți distruse și pierdute, lagărele de concentrare, Holocaustul sau bombardamentele atomice de la Hiroshima și Nagasaki)? În mod evident, aceasta nu este deloc o întrebare lipsită de sens sau de valoare (ci, dimpotrivă, una dintre cele mai semnificative întrebări ridicate vreodată în filosofia politică). Și nu este deloc o întrebare „limitată”, fie și numai pentru că nu este doar o întrebare despre distribuție, ci și una despre producția socială de „resurse” precum „bunurile și serviciile”; nu este doar o întrebare despre repartizarea echitabilă a drepturilor și beneficiilor, ci și o întrebare despre repartitia echitabilă a costurilor, riscurilor, sarcinilor sau obligațiilor sociale; nu doar o întrebare despre „bunuri și servicii”, ci una despre designul structurii de bază a unei societăți (i.e., despre reglementarea instituțiilor fundamentale care alcătuiesc sistemul de organizare socială) și despre „bunurile primare” ale acesteia (bunuri care nu se reduc, în teoria dreptății ca echitate, la resursele ei materiale, ci includ bunuri precum drepturile și libertățile fundamentale, prerogativele asociate funcțiilor și pozițiilor de putere, autoritate și responsabilitate sau bazele sociale ale respectului de sine²¹); și nu doar o întrebare strictă despre echitatea structurii de bază, ci și una despre coerența, eficiența, productivitatea și stabilitatea ei (sau, în rezumat, o întrebare despre cele mai multe dintre trăsăturile dezirabile – sau, poate mai corect spus, imperative – ale unui sistem de organizare socială)²².

Unul dintre principalele temeiuri pentru care Rawls a decis să trateze această întrebare a fost convingerea că printre cauzele fundamentale ale prăbușirii democrației liberale în Germania prin căderea Republicii de la Weimar și ale evenimentelor tragice declanșate ca urmare a ascensiunii nazismului s-au numărat nedreptatea socială și pierderea încrederii cetățenilor în posibilitatea unei democrații liberale echitabile²³. Geuss pare să nu fie de acord cu această convingere. În orice caz, în opinia sa, decizia lui Rawls de a se concentra pe tema dreptății ca răspuns la aceste evenimente a fost cu totul de neînțeles, de vreme ce ele nu au fost evenimente legate în vreun fel de distribuția (in)corectă a bunurilor, serviciilor și a celorlalte resurse economice în societățile europene din acea vreme. Temele reclamate cu prioritate de aceste evenimente, consideră Geuss, sunt, de fapt, teme precum securitatea, controlul violenței, coordonarea acțiunii colective, cultivarea încrederii sociale, dezvoltarea și valorificarea capacităților individuale și sociale, managementul

²¹ Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 58–59

²² Pentru a fi cu totul corecți față de Geuss, trebuie să recunoaștem că există cel puțin două sensuri în care Rawls a avut, într-adevăr, un set de preocupări „limitate”. Pe de o parte, Rawls este departe de a ne fi oferit un răspuns la toate întrebările importante despre dreptate, restrângându-se la prezentarea unei „teorii ideale” a dreptății (i.e., a unei teorii interesate cu prioritate doar de răspunsul la întrebarea „ce este dreptatea?”). Pe de altă parte, răspunsul său la întrebarea care l-a interesat nu este unul complet, ci parțial. Mai exact, Rawls ne oferă doar un răspuns referitor la exigențele dreptății în cazul persoanelor capabile de cooperare socială, nu și al persoanelor care nu îndeplinesc această condiție (i.e., copiii, persoanele cu boli sau dizabilități severe etc.). Pentru detalii în acest sens, se poate consulta Eugen Huzum, *Ideal – nonideal. Filosofia unei distincții în teoria dreptății*, Editura Institutul European, Iași, 2016, în special pp. 29–34 și 95–104.

²³ Rawls, *Political Liberalism*, pp. lix–lx.

relațiilor de putere și autoritate, echilibrul între cerințele reformării și stabilității sociale sau asigurarea unui viitor social viabil²⁴. Însă, pe de o parte, deloc surprinzător, istoricii, sociologii sau economiștii ne spun, *pace* Geuss, că ascensiunea nazismului și a fascismului *au fost*, de fapt, strâns legate (și) de nedreptățile economice și alte nedreptăți sociale (și sentimentele asociate lor, precum revolta, deznădejdea, neîncrederea sau anxietatea) resimțite de populație, la fel cum și resurgența actuală a populismului extremist este legată de ele (deși, cu siguranță, nu numai de ele²⁵). Rawls nu a fost nerezonabil, așadar, în convingerea că o creștere pe cât posibil și dezirabil a nivelului de dreptate al democrației liberale ar spori gradul de stabilitate al acesteia (și, pe cale de consecință, în convingerea că una dintre sarcinile fundamentale ale filosofiei politice este livrarea unei teorii cât mai adecvate, *pentru o democrație liberală*²⁶, cu privire la exigențele dreptății). Pe de altă parte, și aceste obiecții ale lui Geuss provin din aceeași neînțelegere a modului extrem de complex în care Rawls a conceput și abordat tema dreptății. Rawls nu a ignorat, prin focalizarea pe proiectul dezvoltării unei teorii adecvate a dreptății sociale, temele indicate de Geuss. Dimpotrivă, teoria sa integrează aproape toate aceste teme. Dreptul la securitate individuală, coordonarea echitabilă și eficientă a acțiunii colective, cultivarea încrederii (și a transparenței) sociale, dezvoltarea și valorificarea capacităților individuale și sociale (și în special a acelor capacități care fac posibilă abilitatea indivizilor de a funcționa ca cetățeni „rezonabili” și raționali ai unui stat democratic²⁷), distribuția democratică a puterii și autorității de decizie politică, echilibrul între cerințele reformării și stabilității sociale sau asigurarea unui viitor social viabil sunt preocupări și exigențe cardinale ale principiilor dreptății ca echitate.

²⁴ Geuss, „Neither History nor Praxis”, p. 283.

²⁵ Vezi, spre exemplu, Stephen J. Lee, *The Weimar Republic*, Routledge, London, 1998, pp. 98–118, Robert Gellately, *Backing Hitler. Consent and Coercion in Nazi Germany*, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 9–33, Eberhard Kolb, *The Weimar Republic*, Routledge, London, 2004, pp. 101–115, Noam Gidron și Peter A. Hall, „The Politics of Social Status: Economic and Cultural Roots of the Populist Right”, *The British Journal of Sociology*, 68, S1, 2017, pp. S57–S84, Barry Eichengreen, *The Populist Temptation. Economic Grievance and Political Reaction in the Modern Era*, Oxford University Press, New York, 2018 sau Sergei Guriev (ed.), *Vox debate on populism, 2019–2021*, <https://voxeu.org/debates/populism>. Cf. Pippa Norris și Ronald Inglehart, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

²⁶ A se vedea, spre exemplu, Rawls, *Justice as Fairness*, p. 13 sau Joshua Cohen, „For a Democratic Society”, în Samuel Freeman (coord.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 86–138. Am subliniat acest aspect pentru că mulți interpreți, mai ales critici, ai lui Rawls nu i-au acordat (și, din păcate, încă nu îi acordă) atenția meritată.

²⁷ Este vorba, în termenii lui Rawls, despre 1) simțul dreptății (i.e., disponibilitatea de a recunoaște libertatea și egalitatea tuturor cetățenilor și de a coopera în cadrul societății în baza unor termeni echitabili și acceptabili pentru toți, cel puțin atâta vreme cât și ceilalți sunt dispuși să facă acest lucru) și 2) capacitatea de a adopta, dezvolta, inclusiv de a revizui, și de a urma o concepție despre bine – despre ceea ce este lăudabil, respectabil, valoros, dezirabil sau demn de realizat în viață – și un plan rațional de viață (i.e., în esență, capacitatea unei persoane de a-și guverna și gestiona propria viață).

În ciuda eforturilor mele, am eșuat să identific vreun argument prin care Geuss să încerce să sprijine în vreun fel ideea că Rawls nu a produs „niciun progres în filosofia politică”. Și această idee este, oricum, falsă. Rawls este, îndeabiabil, filosoful care ne-a ajutat să înțelegem cele mai multe lucruri cu privire la natura dreptății sociale (sau cu privire la natura relației dintre dreptate celelalte valori și idealuri sociale importante, precum democrația, stabilitatea, eficiența, productivitatea sau legitimitatea). Niciun alt filosof – nici măcar, cel puțin în opinia mea, Platon, Rousseau sau Mill – nu a avut o participare mai semnificativă la realizarea acestui deziderat. Niciun alt gânditor contemporan nu a susținut mai mult proiectul teoretizării și dezvoltării metodologiei de cercetare și argumentare a filosofiei morale și politice (prin contribuții precum teoria întemeierii prin „echilibru reflectiv”, introducerea și explicarea distincției între „teoria ideală” și „teoria non-ideală”, instituirea și teoretizarea idealului „rațiunii publice”, precum și, nu în ultimul rând, prin modelul de ingeniozitate, sistematicitate, rigoare, complexitate și subtilitate a argumentării filosofice pe care l-a oferit în lucrările sale²⁸). Și niciun alt filosof politic contemporan nu a impulsionat mai mult cercetările pe teme pe care le-a abordat (precum și cercetările pe teme în privința cărora a decis, spre nemulțumirea multor teoreticieni, să nu le trateze sau să nu le abordeze în detaliu). Departe de a nu fi produs „niciun progres în filosofia politică”, Rawls este, în realitate, sursa mai tuturor dezvoltărilor și evoluțiilor recente din cadrul disciplinei. Iar aceasta fie și numai pentru că mai toate curente și direcțiile majore de cercetare din filosofia politică recentă, de la rawlsianism sau, după cum mai este numit, liberalismul egalitar și până la libertarianismul „de dreapta” (ori „de stânga”), comunitarianism, prioritarism, suficientism, egalitarianismul șansei, capabilism, multiculturalism, cosmopolitism, socialismul liberal, marxismul analitic, republicanism, constituționalism sau chiar realismul anti-moralist promovat de Geuss și discipolii săi, constituie, într-un fel sau altul, un răspuns, mai mult sau mai puțin favorabil, adresat preocupărilor, metodelor, conceptelor, teoriilor sau argumentelor promovate de Rawls²⁹.

2.

Al doilea argument al lui Geuss pentru concluzia că Rawls a fost un gânditor minor constă, în esență, în convingerea sa că teoria dreptății ca echitate este una „repugnantă din punct de vedere moral”. Iar aceasta pentru că, așa cum au susținut și alți critici ai lui Rawls, principiul diferenței este unul care poate legitima

²⁸ Ceea ce nu înseamnă, țin să menționez, că toate ideile, teoriile și argumentările sale sunt ireproșabile. Vezi, spre exemplu, Huzum, *Ideal-nonideal*, pp. 59–62, 121–146 sau *supra*, n. 15 și n. 16.

²⁹ Într-o exprimare celebră, Alfred North Whitehead susținea că toate textele filosofice europene de după Platon constituie doar o serie de note de subsol la dialogurile sale (Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York, 1978, p. 39). Nu știu dacă Whitehead a avut dreptate în această opinie. Nu am, însă, nicio ezitare în a susține că (aproape) toată filosofia politică de după Rawls reprezintă într-adevăr, în linii mari, o serie de note de subsol sau, poate mai corect spus, comentarii, fie critice, fie apologetice, la filosofia politică rawlsiană.

inegalități economice extreme în numele dreptății. În plus, consideră Geuss, principalul argument invocat de Rawls în favoarea principiilor care alcătuiesc teoria dreptății ca echitate³⁰ – și anume, argumentul alegerii acestor principii în „poziția originară” – este unul abstract, artificial și, drept urmare, irelevant ori incapabil de a trasa obligații în lumea concretă, fie pentru indivizi, fie pentru societăți. Mai exact, susține Geuss, este serios dubitabil că toți am alege, dacă ne-am plasa în spatele „vălului ignoranței” din „poziția originară”, tocmai principiile dreptății specificate de teoria lui Rawls. Și mai important, chiar dacă Rawls ar avea dreptate în această privință, decizia din poziția originară nu are nicio relevanță pentru noi în calitate de indivizi ce trăim în lumea reală, de vreme ce această lume este una cu mult mai complexă și diferită de condițiile idealizate stipulate de experimentul de gândire rawlsian³¹.

Convingerea lui Geuss că principiul diferenței legitimează inegalități economice extreme este, însă, din nou, una bazată pe o interpretare eronată. Așa cum l-a specificat și apărut Rawls, principiul diferenței nu susține, precum îl interpretează Geuss și, din păcate, destui alți autori, că o inegalitate economică este echitabilă dacă (și) grupul celor mai dezavantajați membri ai societății are de câștigat (i.e., situația lui se îmbunătățește, fie și într-un mod nu prea semnificativ) de pe urma ei³², ci că o inegalitate economică este echitabilă dacă și numai dacă ea constituie singura modalitate de a îmbunătăți *la maximum* situația grupului celor mai dezavantajați membri ai societății (i.e., dacă inegalitatea în cauză este în *cel mai mare beneficiu* al grupului celor mai dezavantajați membri ai societății). Mai

³⁰ Este vorba, reamintesc, deși cel mai probabil nu a fi fost cazul să mai fac acest lucru, despre următoarele principii de organizare a „structurii de bază” a democrațiilor liberale: 1) fiecare persoană are un drept egal la cel mai extins sistem total de libertăți de bază egale compatibil cu un sistem de libertăți similar pentru toți (principiul libertăților egale); și 2) inegalitățile sociale și economice sunt structurate astfel încât sunt atât (a) atașate funcțiilor și pozițiilor deschise tuturor în condițiile unei egalități de oportunități echitabile (principiul egalității echitabile a oportunităților), cât și b) în cel mai mare beneficiu al celor mai puțin avantajați membri ai societății (principiul diferenței) (Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, p. 266, Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 42–43).

³¹ Geuss, „Neither History nor Praxis”, p. 284.

³² *Ibid.* p. 284. Din nefericire, această interpretare a principiului diferenței este promovată inclusiv în unele lucrări din literatura românească de specialitate. Spre exemplu, Nicolae-Emanuel Dobrei și Andreea Molocea explică principiul diferenței în sensul susținerii că „succesul afacerii proprietarului și creșterea bunăstării acestuia trebuie să ducă la minime avantaje și pentru angajat” (Nicolae-Emanuel Dobrei, Andreea Molocea, „Liberalismul”, în Mihaela Miroiu (coord.), *Ideologii politice actuale*, Polirom, Iași, 2012, p. 53). Această interpretare „minimalistă”, precum și aplicarea principiului în relația economică patroni-angajați, se află, însă, în conflict cu interpretarea maximalistă asupra căreia a insistat Rawls (*Justice as Fairness*, pp. 42–43, 61–66), dacă nu și cu insistența sa asupra faptului că principiile teoriei sale trebuie aplicate în mod direct doar în evaluarea dreptății „structurii de bază” a societății, în vederea alegerii sistemului adecvat de organizare socială (i.e., pentru a decide, spre exemplu, între democrație și epistocrație sau între statul minimal/capitalismul laissez-faire și statul bunăstării, socialismul de piață, comunism etc.), nu neapărat și în evaluarea dreptății relațiilor dintre indivizi, a relațiilor și reglementărilor interne din instituțiile și asociațiile din cadrul societății sau a relațiilor/practicilor din interiorul unui sistem social deja stabilit (Vezi, spre exemplu, Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, pp. 6–10, Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 10–12).

exact, principiul diferenței susține că sistemul economic cel mai echitabil este acel sistem în care grupul celor mai dezavantajați membri ai societății ar avea *cea mai bună situație posibilă* din perspectiva expectațiilor de-a lungul vieții în ceea ce privește veniturile și averea (i.e., o situație mai bună din această perspectivă decât în orice alt sistem economic, inclusiv unul strict egalitarian). Or, așa cum a explicat chiar Rawls, o societate caracterizată de inegalități economice largi sau extreme nu poate fi una în care cei mai dezavantajați membri ai ei au cea mai bună situație posibilă (de vreme ce, în mod evident, nivelul bunăstării lor economice ar putea fi îmbunătățit în mod semnificativ prin adoptarea/implementarea unor mecanisme și instituții pe care le avem la dispoziție, precum mecanismele redistributive sau „predistributive” de tipul impozitării³³). Altfel spus: atâta vreme cât este interpretat în mod corect, principiul diferenței nu legitimează, împotriva temerilor lui Geuss și ale celor care gândesc precum el în această privință, sistemele de producție și distribuție a bunurilor și avantajelor economice care conduc la inegalități largi sau extreme între membrii societății. Mai mult, după cum lectorii atenți ai lui Rawls cunosc, principiul diferenței este cel mai puțin „important” principiu al dreptății ca echitate, atât principiul (asigurării valorii echitabile) a drepturilor și libertăților fundamentale egale, cât și principiul egalității echitabile a oportunităților având prioritate serială asupra lui. Și atât principiul (asigurării valorii echitabile) a drepturilor și libertăților fundamentale egale, cât și principiul egalității echitabile a oportunităților impun, la rândul lor, constrângeri semnificative asupra nivelului inegalităților economice acceptabil în cadrul societății³⁴.

Cât privește caracterul abstract și artificialitatea poziției originare, acestea sunt indenejabile. Dar orice experiment de gândire este, într-o oarecare măsură, abstract sau/și artificial. Iar caracterul abstract sau artificialitatea nu îl fac neapărat irelevant (inclusiv în sensul de a fi incapabil să întemeieze obligații morale) pentru viața și persoanele din lumea reală. În orice caz, simplul fapt că argumentul poziției originare imaginează și se bazează pe condiții diferite de cele din lumea reală nu îl face un experiment de gândire eronat și inadecvat pentru întemeierea principiilor dreptății. Ceea ce contează pentru validitatea acestui experiment nu este atât măsura în care condițiile pe care le precizează și faptele ori asumțiile de care depinde sunt „realiste”, cât măsura în care ele sunt corecte și relevante din punct de vedere moral. Nu voi intra, însă, în alte detalii pe această temă³⁵. Ceea ce doresc să reamintesc aici este numai că Rawls nu a produs argumentul poziției originare

³³ Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 61–72.

³⁴ Pentru detalii, a se vedea Freeman, *Rawls*, pp. 43–140.

³⁵ În special pentru că tema este una complexă iar tratarea ei ar necesita mai mult spațiu decât este justificabil în contextul prezentei lucrări. Pentru discuții relevante în acest sens, vezi, spre exemplu, Freeman, *Rawls*, pp. 141–198, G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, pp. 229–243, Samuel Freeman, „Constructivism, Facts, and Moral Justification”, în Thomas Christiano și John Christman (ed.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden, 2009, pp. 41–60 sau David Estlund, „G. A. Cohen’s Critique of the Original Position”, în Timothy Hinton (ed.), *The Original Position*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 139–158.

pentru a impune sau forța în vreun fel implementarea în realitate a principiilor dreptății ca echitate. Scopul acestui argument este numai și numai acela de a convinge (cât mai mulți dintre) cetățenii „rezonabili” – inclusiv, evident, oamenii politici – că principiile dreptății ca echitate sunt, într-adevăr, principiile corecte (sau principiile cele mai rezonabile) ale dreptății și, totodată, principiile care ar merita cel mai mult să fie adoptate pentru a orienta procesul de organizare/ reformare a designului instituțional al democrațiilor liberale. Rawls a susținut, e adevărat, că, atâta vreme cât este corect, argumentul poziției originare ne creează fiecăruia dintre noi obligația morală de a favoriza, pe cât ne stă în putință în mod rezonabil, implementarea în realitate a principiilor dreptății ca echitate. Această obligație nu include, însă, și dreptul de a le implementa ocolind sau nesocotind voința democratică. Poate că *A Theory* nu a fost suficient de explicită în acest sens, dar, din perspectivă rawlsiană, principiile dreptății ca echitate, sau orice alte principii rezonabile ale dreptății³⁶, trebuie adoptate și implementate numai în baza deliberării și a deciziei democratice a cetățenilor. Și este vorba despre deliberarea și decizia cetățenilor și a reprezentanților de drept ai cetățenilor societăților liberale reale, nicidecum, spre exemplu, despre deliberări și decizii ipotetice de tipul celor din „poziția originară”. Argumentele și recomandările filosofilor (sau ale oricărui altor „experți”, oricât de competenți și prestigioși), a insistat Rawls, nu pot avea prioritate asupra voinței democratice în deciziile politice, fie ele și decizii referitoare la implementarea unor principii rezonabile ale dreptății³⁷. Iar, în măsura în care se dorește a fi productivă, efecă sau durabilă, implementarea oricărui principii trebuie să pornească, firește, și în opinia lui Rawls (și, aș adăuga, a oricărui alt teoretician politic serios), nu de la asumția prezenței unor condiții idealizate, precum cele asumate în argumentul poziției originare, ci de la (toate) condițiile sau circumstanțele (culturale, sociale, politice, economice etc.) reale specifice fiecărei democrații liberale în parte³⁸.

3.

Ceea ce l-a determinat cel mai mult pe Geuss în opinia că Rawls a fost un gânditor minor și irelevant este, totuși, potrivit constatărilor mele, convingerea că filosofia sa este una conservatoare (i.e., una care, în liniile sale fundamentale, apără *status quo*-ul specific democrațiilor liberale). Așa cum îl înțelege Geuss, mesajul fundamental al filosofiei rawlsiene este acela că democrațiile liberale au reușit, în

³⁶ Utilizez acest termen aici în înțelesul pe care i l-a conferit Rawls în discuțiile despre „familia ideilor liberale cu privire la dreptatea politică” (*Political Liberalism*, pp. xlix, lvii–lix, 147, 136–140, 167, 216–217, 223–227, 427–429, *The Law of Peoples*, pp. 49–51, *Justice as Fairness*, pp. 84, 141). Vezi și *supra*, n. 16.

³⁷ Rawls, *Lectures on History of Political Philosophy*, pp. 3–4. Vezi și Silje A. Langvatn, „Legitimate, but Unjust; Just, but Illegitimate: Rawls on Political Legitimacy”, *Philosophy and Social Criticism*, 42, 2, 2016, pp. 132–153.

³⁸ A se vedea, în acest sens, Huzum, *Ideal-nonideal*, pp. 37–38, 115–116.

linii mari, să înțeleagă în mod corect cum anume trebuie organizată politica pentru a satisface exigențele dreptății sociale, nemaivând prea multe de făcut în această privință, cu excepția unor mici „reglaje” și „ajustări” în sfera distribuției bunurilor și serviciilor economice³⁹. Or, acest mesaj nu doar că încurajează autosuficiența sau chiar aroganța democrațiilor liberale, ci este un mesaj eronat, aflat în profundă contradicție cu tendințele recente din cadrul acestor state, și în special cu creșterea explozivă a nivelului inegalităților economice⁴⁰. Și mai important, teoria lui Rawls nu are literalmente nimic de spus, în opinia lui Geuss, în privința acestei tendințe, cu excepția condamnării ei în termeni morali⁴¹. Cu alte cuvinte: dreptatea ca echitate nu ne este de niciun folos în corectarea acestei tendințe. Prin urmare, consideră Geuss, nu este deloc surprinzător că influența ei în „politica reală” a fost și este aproape nulă⁴².

Fără îndoială, principiile dreptății ca echitate apără – dar nu, cred că veți fi de acord, fără îndreptățire – și o bună parte a *status quo*-ul specific democrațiilor liberale. Spre exemplu, din perspectiva acestor principii, democrațiile liberale trebuie să rămână, fără doar și poate, democrații constituționale, în sensul de democrații care satisfac sau măcar încearcă în mod sincer să satisfacă, în cel mai înalt grad posibil, următoarele condiții fundamentale: 1) garantează tuturor cetățenilor lor în mod egal, indiferent de rasă, gen, naționalitate, clasă sau categorie socială, religie ori orientare sexuală, anumite drepturi și libertăți (precum libertatea conștiinței și libertatea de gândire și exprimare, dreptul la asociere, dreptul de vot, libertatea întrunirilor sau dreptul de a candida și de a fi ales în funcții publice, dreptul la viață, dreptul de a nu fi torturați sau supuși altor forme de violență și maltratare, libera circulație, libertatea de alegere a carierei, dreptul la proprietate personală, inviolabilitatea domiciliului, dreptul la viață familială și privată, egalitatea în fața legii, dreptul de a nu fi arestat în mod arbitrar, libertatea față de sechestrul arbitrar al proprietății, accesul liber la justiție sau dreptul la apărare); 2) recunosc public și protejează aceste drepturi și libertăți printr-o constituție (nu neapărat una scrisă); și 3) au implementat sau/și implementează diverse alte mecanisme sau instituții menite să asigure protecția prevederilor constituției și a drepturilor și libertăților constituționale egale (inclusiv primatul acestor prevederi și al drepturilor și libertăților individuale egale asupra legislației)⁴³. Idealuri obligatorii de urmat

³⁹ Geuss, „Neither History nor Praxis”, p. 288.

⁴⁰ Pentru date concrete privind nivelul inegalităților economice și sociale din democrațiile liberale, a se consulta, spre exemplu, Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, 2014 (trad. rom. *Capitalul în secolul XXI*, Editura Litera, București, 2015), Branko Milanović, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Belknap Press, Cambridge, 2016, pp. 46–117 sau Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Penguin, New York, 2018 – trad. rom. *Iluminismul azi. Argumentație în favoarea rațiunii, științei, umanismului și progresului*, Editura Asociației de Științe Cognitive din România, Cluj-Napoca, 2019, capitolul 8.

⁴¹ *Ibid.*, p. 289.

⁴² *Ibid.*, p. 284.

⁴³ După cum este de obicei cunoscut, principalul mecanism de protecție a prevederilor constituției și a drepturilor și libertăților constituționale egale favorizat de Rawls, cel puțin în cazul

rămân, din perspectiva principiilor dreptății ca echitate, și statul de drept, separația puterilor în stat, pluripartidismul sau desemnarea guvernanților prin alegeri libere și regulate, în baza votului egal (i.e., o singură persoană, un singur vot)⁴⁴. Nu în ultimul rând, piața liberă ar trebui să joace în continuare un important rol economic iar familia ar trebui să rămână, după cum afirmă un celebru dicton, „celula de bază a societății”, de vreme ce, a concluzionat Rawls, nu pare să existe o altă modalitate mai adecvată și mai „naturală” de a asigura producerea și reproducerea societății (sau, în termeni mai puțin tehnici, de a educa, crește și îngriji copiii)⁴⁵.

Interpretarea lui Rawls drept un susținător al ordinii instituționale existente în societățile democratice liberale, chiar și în lumina unor aspecte ce țin de implicațiile principiilor dreptății ca echitate precum cele menționate, constituie, însă, o eroare. Pe de o parte, Rawls a apărut, în baza principiilor teoriei sale, o versiune ideală sau „perfectă” a democrației liberale, una pe care foarte puține democrații existente o aproximează într-o măsură pe deplin satisfăcătoare. Altfel spus, Rawls a apărut o versiune cu mult mai exigentă, mai consecventă și mai cuprinzătoare a democrației liberale decât cele existente în realitate. Pe de altă parte, până și implicațiile „conservatoare” ale principiilor dreptății ca echitate, precum cele menționate, presupun aspecte „reformiste”, dacă nu chiar „revoluționare” (cel puțin pentru unele dintre democrațiile liberale reale). Spre exemplu, principiile dreptății ca echitate nu legitimează, așa cum se presupune uneori, doar familia tradițională (i.e., familia alcătuită, eventual alături de copii, dintr-un bărbat și o femeie). Rawls însuși a recunoscut, fie și doar în mod indirect, că ele legitimează dreptul la viață familială al persoanelor homosexuale⁴⁶ (drept care este departe de a fi recunoscut

Statelor Unite ale Americii, a fost controlul judiciar al legislativului și executivului (inclusiv controlul, prin intermediul unei instituții juridice centrale specializate, asupra precizării și interpretării drepturilor și libertăților constituționale). Mi se pare important, însă, să reamintesc și că Rawls a recunoscut, și chiar a subliniat, că mecanismul controlului judiciar nu este unul obligatoriu și că și alte mecanisme (precum tradiția, convenția, cutuma, educația și promovarea adecvată a culturii politice liberale) sunt sau se pot dovedi, în funcție de circumstanțele istorice și culturale ale fiecărei societăți în parte, o soluție viabilă la problema protejării drepturilor și libertăților fundamentale egale. A se vedea, spre exemplu, Rawls, *Political Liberalism*, pp. 233–240.

⁴⁴ Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, pp. 194–213.

⁴⁵ Rawls, *Justice as Fairness*, p. 163

⁴⁶ În ceea ce privește persoanele homosexuale, a subliniat Rawls, idealul unor drepturi și libertăți fundamentale egale pentru toți cetățenii face ca singurul temei care ne-ar îndreptăți să le restrângem dreptul la viață familială să fie incapacitatea de a asigura copiilor o educație și o dezvoltare morală adecvate. Dacă persoanele homosexuale au această capacitate, atunci dreptul lor la viață familială este „pe deplin admisibil” (Rawls, *Justice as Fairness*, p. 163, n. 42). Or, potrivit studiilor de specialitate, persoanele homosexuale au această capacitate. Pe lângă faptul că homosexualitatea nu este, după cum încă se mai susține uneori, o boală mentală (Organizația Mondială a Sănătății a renunțat să o catalogheze în acest mod din 1992), cercetările arată că adopția în familii cu părinți homosexuali nu afectează în mod negativ dezvoltarea copiilor. Copiii crescuți și educați în familii cu părinți de același sex o duc cel puțin la fel de bine din punct de vedere psihic, emoțional, cognitiv sau din perspectiva securității ori a integrării sociale ca și copiii crescuți și educați în familiile heterosexuale (a se vedea, spre exemplu, Pepper Schwartz și Martha Kempner, *50 Great Myths of Human Sexuality*, Wiley Blackwell, Chichester, 2015 – trad. rom. *50 de mari mituri despre sexualitatea umană*, Editura Trei, București, 2016, în special pp. 119–135 și 145–160). Putem fi

în toate democrațiile liberale reale). Mai mult, el a sugerat și faptul că nu este obligatoriu ca o democrație liberală să instituționalizeze doar familia monogamă. Dacă familia poligamă, fie sub forma poliginiei, fie sub forma poliandriei, fie sub forma mariajului în grup, este la fel de performantă ca familia monogamă în îngrijirea și educarea adecvată a generațiilor viitoare, dacă unii cetățeni ar constitui în mod voluntar astfel de familii și dacă poligamia nu este în conflict cu alte drepturi și libertăți individuale sau valori sociale și politice fundamentale, o democrație liberală ar trebui să fie liberă, dacă nu chiar obligată, să oficializeze inclusiv acest tip de familie. De altfel, în lumina principiilor apărute de Rawls, o democrație liberală ar trebui să fie deschisă către recunoașterea oricărui tip de familie (sau a oricărui tip de asociere similar familiei) care satisface aceste condiții. Nu este deloc exclus, așadar, ca o democrație liberală să fie obligată, din perspectiva principiilor democrației ca echitate, să recunoască și să ofere sprijin și drepturi egale nu doar familiei tradiționale sau familiei poligame, ci tuturor celorlalte forme de asociere voluntară între persoane care au îndeplinit până acum sau și-ar putea asuma (și) în viitor rolul de îngrijire și educare a copiilor (precum familia monoparentală, familia extinsă, familia substitutivă, familia separată, concubinajul, kibuț-ul și celelalte forme de creștere și educare în comun a copiilor etc.)⁴⁷.

Și mai important, teoria dreptății ca echitate nu are doar implicații conservatoare. Rawls a insistat, spre exemplu, în lumina principiilor teoriei sale, pentru reformarea sistemului de finanțare a campaniilor electorale în cadrul democrației liberale (argumentând, în vederea eliminării sau măcar a diminuării semnificative a influenței capitalului economic asupra politicii și a asigurării „valorii echitabile” a drepturilor și libertăților politice ale cetățenilor, pentru finanțarea publică a acestora)⁴⁸. Nu în ultimul rând, Rawls a precizat și argumentat în chip explicit, în ceea ce privește sistemul de organizare economică, că, presupunând că acestea sunt, într-adevăr, după cum argumentează susținătorii lor, opțiuni fezabile – sau, în termenii săi, opțiuni „pe deplin realizabile ori practicabile”⁴⁹ – pentru democrațiile liberale,

suficient de siguri, prin urmare, că o societate care dorește să satisfacă principiile dreptății ca echitate ar trebui să garanteze și dreptul la viață familială al persoanelor homosexuale.

⁴⁷ Rawls, *Justice as Fairness*, p. 163.

⁴⁸ Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, pp. 198–199, Rawls, *Political Liberalism*, pp. 356–363, Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 24, n. 19, 50. Despre influența capitalului economic asupra politicii, în special într-una dintre cele mai importante democrații liberale actuale, Statele Unite ale Americii, de situația căreia a fost cu precădere preocupat și Rawls, vezi, spre exemplu, Larry M. Bartels, *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age*, Princeton University Press, Princeton, 2008, Martin Gilens, *Affluence and Influence: Economic Inequality and Political Power in America*, Princeton University Press, Princeton, 2012, Martin Gilens și Benjamin I. Page, „Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens”, *Perspectives on Politics*, 12, 3, 2014, pp. 564–581 și Christopher H. Achen și Larry M. Bartels, *Democracy for Realists. Why Elections Do Not Produce Responsive Government*, Princeton University Press, Princeton, 2016. Merită consultat, pentru o analiză a viziunii cetățenilor asupra finanțării publice a alegerilor și a reformelor necesare în acest sens, și Raymond J. La Raja și Brian F. Schaffner, „Explaining the Unpopularity of Public Funding for Congressional Elections”, *Electoral Studies*, 30, 3, 2011, pp. 525–533.

⁴⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, p. 137.

principiile teoriei sale legitimează în numele dreptății doar socialismul liberal (sau, după cum este numit de obicei, socialismul de piață) și democrația bazată pe proprietate⁵⁰, nu sistemul economic implementat, cu diverse variațiuni, în cadrul democrațiilor liberale actuale (i.e., statul bunăstării). Or, prin contrast cu statul bunăstării – concentrat, cel puțin în lectura lui Rawls, doar pe asigurarea unui nivel minim de bunăstare pentru membrii grupului celor mai dezavantajați –, una dintre trăsăturile fundamentale comune socialismului liberal și democrației bazate pe proprietate este preocuparea pentru limitarea inegalităților economice și sociale între cetățeni. Drept urmare, departe de a încerca (doar) să mențină *status quo*-ul, democrațiile liberale ar trebui, dacă ar adopta principiile dreptății ca echitate, să se angajeze într-un important (și, după toate probabilitățile, suficient de îndelungat) proces de reformare a cel puțin unora dintre instituțiile lor fundamentale (precum sistemul de finanțare politică, sistemul de proprietate etc.)⁵¹. Iar acest proces de reformare ar trebui să urmărească tocmai ca designul instituțional sau „structura de bază” să nu mai favorizeze un nivel atât de ridicat al inegalităților economice și sociale precum cel specific democrațiilor liberale actuale.

⁵⁰ Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 135–140. Democrația bazată pe proprietate, care a fost sistemul de organizare economică preferat de Rawls, este, în esență, un sistem instituțional caracterizat de preocuparea pentru dispersarea proprietății private asupra resurselor și capitalului, în vederea transunerii „tuturor cetățenilor în poziția de a-și gestiona propriile afaceri în contextul unui nivel adecvat de egalitate economică și socială” (Rawls, *Justice as Fairness*, p. 139). După știința mea, pentru democrația bazată pe proprietate a argumentat pentru prima oară James Edward Meade, unul dintre laureații premiului Nobel pentru economie, în lucrări precum *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1964, pp. 40–65 sau *Liberty, Equality and Efficiency*, New York University Press, New York, 1993. Cf. Forrester, *In the Shadow of Justice*, pp. 16–17, 118. Pentru discuții și dezbateri mai recente referitoare la acest sistem instituțional, vezi, spre exemplu, Martin O’Neill și Thad Williamson (ed.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012, Alan Thomas și Thad Williamson (ed.), *Property-Owning Democracy – The Good Society*, 21, 1, 2012, Francis Cheneval și Christoph Laszlo (ed.), *Property-Owning Democracy – Analyse & Kritik*, 35, 1, 2013, Christian Schemmel și Stefan Gosepath (ed.), *Socio-Economic Justice: Beyond The Welfare State? – Journal of Applied Philosophy*, 32, 4 (2015), Alan Thomas, *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, Oxford University Press, New York, 2016, William A. Edmundson, *John Rawls: Reticent Socialist*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, Gavin Kerr, *The Property-Owning Democracy. Freedom and Capitalism in the Twenty-First Century*, Routledge, London, 2017, Samuel Freeman, *Liberalism and Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2018, Ingrid Salvatore (ed.), *Liberalism and Social Justice – Philosophy and Public Issues*, 10, 1, 2020 sau Valentin Stoian, *Property-Owning Democracy, Socialism and Justice. Rawlsian and Marxist Perspectives on the Content of Social Justice*, Institutul European, Iași, 2021.

⁵¹ De altfel, atunci când a evaluat statul bunăstării din perspectiva principiilor teoriei sale, Rawls a avut, la fel ca și în cazul comunismului/socialismului cu economie dirijată de stat sau al statului minimal/capitalismului *laissez-faire*, cu mult mai multe observații critice sau extrem de critice decât aprecieri aprobative, condamându-l, printre altele, pentru preocuparea redusă pentru asigurarea egalității echitabile a oportunităților sau pentru ignorarea imperativului asigurării valorii echitabile a drepturilor și libertăților fundamentale (prin tolerarea unor inegalități economice și sociale extreme și prin îngăduirea controlului elitelor financiare asupra economiei și a politicii). A se vedea, spre exemplu, Rawls, *Justice as Fairness*, pp.135–153.

Geuss s-a înșelat, așadar, și în opinia că filosofia politică a lui Rawls este una conservatoare și lipsită de relevanță pentru dezideratul corectării/diminuării nedreptăților și inegalităților economice ce caracterizează societățile (și în special democrațiile liberale) actuale⁵². Cerințele și implicațiile principiilor dreptății ca echitate în ceea ce privește organizarea socială sunt cu mult mai largi și mai semnificative decât cele imaginate sau estimate de maestrul intelectual al noului curent realist din teoria politică normativă. Dreptatea ca echitate este, la fel ca orice altă teorie despre principiile adecvate ale dreptății sociale, un instrument de evaluare – și, drept rezultat, un instrument de aprobare sau, dimpotrivă, de condamnare – morală a anumitor instituții, fenomene sau tendințe sociale. Ea este, însă, după cum ne-a semnalat și Rawls⁵³, cu mult mai mult decât atât. Dreptatea ca echitate este și un instrument de identificare a celui mai dezirabil sistem de organizare socială și, pe această bază, dar nu numai pe această bază, un ghid de reformare socială, având, ca urmare, nu doar o valoare strict academică⁵⁴, ci și una practică. Geuss are dreptate în opinia că, cel puțin până în prezent, impactul dreptății ca echitate în „politica reală” a fost aproape nul (teoreticieni neoliberali precum Friedrich Hayek sau Milton Friedman fiind cu mult mai influenți în această direcție decât Rawls⁵⁵). Dar, oricare ar fi principalele explicații ale acestei situații, ea nu s-a petrecut pentru că dreptatea ca echitate ar fi o teorie cu valoare strict intelectuală, fără nicio relevanță pentru „politica reală”⁵⁶.

Ideea că Rawls ar fi un gânditor cumva irelevant nu este o idee împărtășită și promovată doar de Geuss. Ea este o idee destul de comună, găsindu-și un loc, din păcate, și în cea mai recentă lucrare focalizată pe analiza influenței rawlsiene asupra filosofiei politice (și asupra „politicii filosofiei politice”): Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*⁵⁷. Deși a influențat vocabularul și aparatul conceptual al filosofiei politice într-un grad fără precedent, a reconfigurat în mod determinant imaginația

⁵² Pentru argumente suplimentare împotriva ideii că teoria rawlsiană ar fi inutilă pentru realizarea dezideratului corectării nedreptăților din „lumea reală”, vezi Huzum, *Ideal-nonideal*, pp. 49–58.

⁵³ Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, p. 215.

⁵⁴ După cum sugerează Geuss, „Neither History nor Praxis”, pp. 286–289.

⁵⁵ Se pare, totuși, că Rawls a influențat profilul intelectual al unor oameni politici actuali, unii dintre ei, precum Barack Obama, foarte importanți. A se vedea, în această privință, James T. Kloppenberg, *Reading Obama: Dreams, Hope, and the American Political Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 2010. Nu cred că este exclus ca, în viitor, dat fiind în special nivelul prezenței ideilor și argumentelor sale în instituțiile cu rol educațional, influența lui Rawls în această direcție să crească.

⁵⁶ Fără îndoială că deficitul de influență politică a lui Rawls are mai multe explicații. Aici vreau să reamintesc, însă, doar că ideile filosofice, inclusiv ideile filosofilor politici, au avut nevoie de foarte mult timp, de obicei măcar un secol (după calculele lui Freeman, *Rawls*, p. 458), pentru a dobândi un impact semnificativ asupra mentalului colectiv (ori, în termenii lui Rawls, asupra culturii publice) sau/și a realității sociale. Or, ideile lui Rawls sunt de dată foarte recentă, idei care, pe lângă faptul că sunt uneori cu mult „înaintea timpurilor” (și a societăților) în care trăim, nu au beneficiat încă de diseminarea, explicitarea, popularizarea și atenția necesare pentru a-și dovedi forța de convingere și de influență socială și politică.

⁵⁷ Forrester, *In the Shadow of Justice*.

filosofică și a apărut o ideologie (i.e., liberalismul egalitarian) extrem de flexibilă, adaptabilă și ușor extensibilă spre noi problematici și în noi direcții, Rawls, sugerează Forrester, este un autor „depășit” sau, în orice caz, în mare măsură irelevant astăzi. Iar aceasta, în esență, pentru că, în opinia lui Forrester, de vreme ce a fost formulată în circumstanțe diferite de cele pe care le trăim în prezent și a ignorat sau a tratat insuficient o serie întregă de teme, de genul celor pe care le-a atribuit teoriei non-ideale a dreptății, filosofia politică rawlsiană nu este aplicabilă circumstanțelor actuale, fiind incapabilă să ne ajute în soluționarea problemelor sociale și politice prioritare în acest moment (precum dreptatea corectivă/ reparatorie, dreptatea globală, dreptatea în problemele de mediu, dreptatea rasială, dreptatea de gen etc.).

Și Forrester se află, însă, precum Geuss, în eroare. O parte importantă a literaturii mai mult sau mai puțin recente de filosofie morală și politică arată că filosofia politică rawlsiană este utilă în tratarea multora dintre problemele politice și sociale urgente ale vremurilor noastre. Foarte mulți dintre autorii preocupați de probleme precum dreptatea corectivă, dreptatea globală, dreptatea în problemele de mediu, dreptatea rasială, dreptatea de gen, drepturile copiilor, dreptatea educațională, dreptatea în distribuția serviciilor medicale sau, nu în ultimul rând, problemele ridicate de resurgența populismului extremist ori de migrația internațională au găsit o importantă sursă de inspirație în teoriile lui Rawls (chiar dacă unii dintre acești autori l-au urmat uneori, în abordarea acestor probleme, mai curând în spiritul decât în litera lucrărilor și argumentelor sale)⁵⁸. La fel de important, din faptul că

⁵⁸ Dintre numeroasele lucrări ce ar putea fi citate aici, le menționez doar pe următoarele: Gabriele Badano, Alasia Nuti, „Public Reason, Partisanship and the Containment of the Populist Radical Right”, *Political Studies*, 2021, <https://doi.org/10.1177/00323217211005917>, „Under Pressure: Political Liberalism, the Rise of Unreasonableness, and the Complexity of Containment”, *Journal of Political Philosophy*, 26, 2, 2018, pp. 145–168, Paul Weithman, „Reciprocity and the Rise of Populism”, *Res Publica*, 26, 2020, pp. 423–431, Gina Schouten, *Liberalism, Neutrality, and the Gendered Division of Labor*, Oxford University Press, Oxford, 2019, Hyunseop Kim, „An Extension of Rawls’s Theory of Justice for Climate Change”, *International Theory*, 11, 2, 2019, pp. 160–181, Angela Kallhoff, „John Rawls and Claims of Climate Justice: Tensions and Prospects”, în Manuel Knoll, Stephen Snyder și Nurdane Şimsek (ed.), *New Perspectives on Distributive Justice Deep Disagreements, Pluralism, and the Problem of Consensus*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2018, pp. 311–328, Alessandro Ferrara, „Can Political Liberalism Help Us Rescue «the People» from Populism?”, *Philosophy and Social Criticism*, 44, 4, 2018, pp. 1–15, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, Joseph Carens, *The Ethics of Immigration*, Oxford University Press, Oxford, 2013, Robert Huseby, „John Rawls and Climate Justice: An Amendment to *The Law of Peoples*”, în *Environmental Ethics* 35, 2, 2013, pp. 227–243, Martin D. Carcieri, *Applying Rawls in the Twenty-First Century: Race, Gender, the Drug War, and the Right to Die*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, Juan Espindola, Moises Vaca, „The Problem of Historical Rectification for Rawlsian Theory”, în *Res Publica*, 20, pp. 227–243, Moisés Vaca, „Is Rawls’s Theory of Justice Exclusively Forward-Looking? On the Importance of Rectifying Past Political Violence”, în *Tópicos*, 45, 2013, pp. 299–330, Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, Seana Valentine Shiffrin, „Race and Ethnicity, Race, Labor, and the Fair Equality of Opportunity Principle Opportunity Principle”, Anita L. Allen, „Race and Ethnicity, Race, Face, and Rawls”, Tommie Shelby, „Race and Ethnicity, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations”, Sheila R.

circumstanțele actuale sunt diferite de cele în care a fost elaborată dreptatea ca echitate – iar aceste circumstanțe sunt, în foarte multe privințe, diferite – nu rezultă că ea este o teorie „depășită” sau „irelevantă”. Pe de o parte, valoarea de adevăr (sau, pentru a respecta spiritul liberalismului politic rawlsian, „valoarea de rezonabilitate”) a unei teorii despre principiile dreptății nu depinde de circumstanțele în care a fost elaborată, ci de plauzibilitatea/relevanța ei morală (fie ea și o plauzibilitate/relevanță morală întemeiată exclusiv „politic”, fără apelul la vreo doctrină morală, filosofică sau religioasă „comprehensivă”) în circumstanțele pentru care a fost proiectată să fie aplicabilă⁵⁹. Pe de altă parte, deși diferite de cele în care Rawls și-a elaborat teoria, circumstanțele actuale nu presupun deloc, sper că veți fi de acord, indiferent de concepția referitoare la principiile cele mai adecvate ale dreptății pe care o împărtășiți, faptul că societățile în care trăim sunt pe cât posibil și dezirabil de drepte (și de stabile) și că democrațiile liberale nu mai au nimic de făcut din această perspectivă. De aceea, *pace* Forrester, teoria dreptății ca echitate rămâne, la fel ca orice altă teorie rezonabilă despre principiile dreptății⁶⁰, o teorie relevantă – dacă nu chiar și mai relevantă decât în trecut – în circumstanțele actuale ale democrațiilor liberale⁶¹.

4.

Considerațiile prezentate aici sunt departe de a fi singurele ce ar putea fi invocate cu temei în apărarea lui Rawls de atacurile lui Geuss (sau ale lui Forrester) și în favoarea poziției dominante cu privire la valoarea contribuțiilor filosofice

Foster, „Race and Ethnicity, Rawls, Race, and Reason”, toate în *Fordham Law Review*, 75, 5, 2004 – *Rawls and the Law*, pp. 1643–1719, Martha Nussbaum, „Rawls and Feminism”, în Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 488–520, Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice*, Westview Press, Boulder, 2002, Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1989.

⁵⁹ Iar Rawls nu a considerat, desigur, că dreptatea ca echitate este aplicabilă doar în circumstanțe sociale, politice, culturale și economice precum cele pe care le-a trăit în perioada elaborării ei, ci că este aplicabilă în orice circumstanțe, cu excepția situațiilor extraordinare (precum războiul, calamitățile naturale sau celelalte circumstanțe considerate de obicei ca reclamând declararea stării de urgență sau a stării de asediu) și a condițiilor nefavorabile implementării/consolidării democrației liberale într-o comunitate politică (precum nivelul insuficient de dezvoltare economică, nivelul insuficient de educație și de venituri al cetățenilor sau absența tradițiilor, capacităților și abilităților necesare bunei funcționări a unui regim democratic) (Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 47, 101, Rawls, *Political Liberalism*, p. 297; vezi și Huzum, *Ideal-nonideal*, pp. 89–93, 167–168).

⁶⁰ Vezi *supra*, n. 36.

⁶¹ Pentru analize critice competente și mai detaliate ale poziției și argumentelor exprimate de Forrester, vezi recenziile lui Samuel Freeman, Brian Kogelmann sau Henrik D. Kugelberg, în *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2020, <https://ndpr.nd.edu/reviews/in-the-shadow-of-justice-postwar-liberalism-and-the-remaking-of-political-philosophy/>, *The New Rambler*, 2020, <https://newramblerreview.com/book-reviews/philosophy/political-philosophy-and-the-search-for-the-possible>, respectiv *Jurisprudence*, 11, 2, 2020, pp. 325–324.

rawlsiene. Ele sunt totuși suficiente pentru a ne îndreptăți să concluzionăm că Geuss și Forrester au eșuat să întemeieze opinia că Rawls a fost un gânditor minor sau/și irelevant. Toate argumentele lor pentru această idee, atâtea câte sunt, sunt eronate, pornind de la premise cu totul distorsionate despre preocupările, teoriile și implicațiile, potențialul sau fecunditatea teoriilor rawlsiene. Fie că este vorba despre natura dreptății sociale, despre stabilitatea „din temeuri adecvate”, despre legitimitate în condițiile pluralismului și dezacordului rezonabil din societățile libere și democratice sau despre natura și limitele argumentării în filosofia morală și politică, Rawls ne-a adus în atenție câteva dintre cele mai dificile și mai importante teme de reflecție filosofică, atât din perspectiva valorii lor academice, cât și din perspectiva urgenței lor morale ori a utilității sociale și politice. Iar contribuțiile sale pe aceste teme sunt cele mai sistematice, mai complexe, mai subtile, mai ingenioase și mai pline de rezultate în direcția progresului cunoașterii în filosofia politică – inclusiv în sensul impulsionării de noi și profitabile direcții de cercetare, fie fundamentală, fie aplicată – dintre toate contribuțiile contemporane disponibile în cadrul disciplinei. Chiar și numai aceste temeuri legitimează pe deplin ideea că Rawls *este*, după cum susține poziția dominantă în privința valorii contribuțiilor sale, unul dintre filosofii politici majori, dacă nu chiar cel mai mare și mai relevant filosof politic contemporan – și unul dintre pușinii gânditori recenți comparabili ca anvergură cu giganții ai istoriei filosofării politice precum Platon, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau sau John Stuart Mill.