

JOHN RAWLS ÎN LECTURA LUI PAUL RICOEUR: IUBIRE ȘI JUSTIȚIE

LORENA STUPARU

Abstract. In his lecture entitled “Love and Justice”, Paul Ricoeur states that love opposes justice through well-marked features even at the reflective level of social practice, and the distinctive features that make visible the difference between the two values are found in the idea of distributive justice, as it was approached from Aristotle’s Nicomachean Ethics to John Rawls’s Theory of Justice. However, a bridge is possible between the “poetics of love and the prose of justice”, between the “hymn and the formal rule”. First, Ricoeur considers that the highest aspiration of justice is that of a society in which “the feeling of mutual dependence (...) would remain subordinate to that of mutual disinterest” and in this sense draws attention to Rawls’s formula of “disinterested interest”, which he finds “striking”. Thus, the selfless interest of the partners leads to “a true sense of cooperation”, but what saves the second principle of justice from “subtle utilitarianism” is, in Ricoeur’s opinion, “its secret kinship with the commandment of love”, given that love is “supramoral” and “enters into the practical and ethical sphere only under the aegis of justice”. This article aims to find the reasons for the “secret relationship” between justice and love that can also become possible answers to contemporary ethical and political questions related to compassion, solidarity, positive action to ensure the balance between equal rights and equal opportunities and human dignity.

Keywords: Christian love, principle of justice, framework, text, context, meaning.

Textul și contextul. Conferința „Iubire și justiție” a fost ținută de Ricoeur cu ocazia decernării, în 1989, a Premiului Leopold Lucas, drept recompensă pentru „publicarea unor lucrări eminente din domeniul teologiei, al științelor umaniste, al istoriei sau al filosofiei”. Mi se pare important de menționat, în contextul temei legate de lucrarea *O teorie a dreptății*, de John Rawls, că premiul respectiv a fost înființat pentru a celebra responsabilitatea intelectualilor în promovarea păcii între oameni și popoare, omagiindu-l totodată pe savantul Leopold Lucas, recunoscut pentru studiile sale de istorie privind raporturile dintre evrei și creștini în primele secole ale erei noastre¹. Mai precis, momentul care a prilejuit această conferință este semnificativ deoarece iubirea și justiția sunt valori întemeietoare ale păcii sau ale „stării de pace”, în termenii lui Ricoeur din *Parcours de la reconnaissance*.

¹ Jean-Louis Schlegel, *Notă asupra ediției*, în Paul Ricoeur, *Iubire și justiție*, traducere de M. Roșianu, București, Editura Art, 2009, p. 6.

Asemenea altor texte precum „Sinele în oglinda Scripturilor” sau „Sinele mandatat”, „Soi-meme comme un autre” – „Iubire și justiție” se articulează finalmente în ceea ce Ricoeur numește „ontologia acțiunii”, constituindu-se într-un reper al interpretării legăturii dintre text și acțiune, una dintre direcțiile majore ale gândirii ricoeuriene.

În viziunea filosofului, la nivelul capacității umane de a acționa se instaurează „un sine” prin intermediul Scripturilor, iar raportarea la sine a figurilor numirii lui Dumnezeu se produce tot grație acestei capacități. Mai precis, prin „omul capabil” (concept important în filosofia ricoeuriană a conceperii, creării, citirii și interpretării textelor ca acțiuni), Ricoeur consideră că regăsește intuiția centrală a lui Kant din *Religia în limitele rațiunii simple*, și anume aceea potrivit căreia „sarcina religiei [...] este de a restaura în subiectul moral capacitatea sa de a acționa conform datoriei”. După Ricoeur, acest proces se produce la nivelul a ceea ce el numește „sinele capabil”, iar această regenerare sau renaștere a sinelui capabil este strâns legată de economia darului, discutată în *Iubire și justiție*. Aici se arată că iubirea este „păzitorul dreptății, în măsura în care justiția, a reciprocității și echivalenței, este amenințată să cadă din nou, în ciuda ei, la nivelul calculului interesat, al lui *do ut des* («îți dau ca să-mi dai»)»².

În schimb, potrivit lui Ricoeur, „Iubirea păstrează justiția pe calea cea bună, proclamând: «Dăruiesc pentru că mi-ai dăruit deja»»³. La o lectură de suprafață se poate observa că însăși formula „Dăruiesc pentru că mi-ai dăruit deja” păstrează atitudinea justițiar-iubitoare tot la nivelul calculului interesat sau, în orice caz, la nivelul unei reciprocități burgheze, pentru a vorbi astfel. (Tot astfel poate să sune și celebra expresie „Dăruind, vei dobândi” a monahului de la Rohia.)

Numai că Ricoeur astfel concepe raportul dintre caritate (situație în care „nu se știe cine dă și cine primește”, cel care dă fără să pretindă nimic în schimb primește mai mult, în ordine etic-religioasă) și justiție, ca și forma practică a relației dintre teologic și filosofic. În aceeași perspectivă, filosoful francez propune regândirea relației dintre teologic și politic, dincolo de raportul ierarhic dominant/subordonare, iar o astfel de teologie politică s-ar institui nu ca teologie a dominării, ci „ca justificare a voinței de a trăi împreună în instituții juste”⁴.

Cum despre iubire se poate vorbi cu prea mare ușurință sau prea mare dificultate, în acest text Ricoeur găsește un drum între cele două extreme, luând drept călăuză dialectica dintre iubire și justiție. Noțiunea „dialectică” este folosită, pentru a sublinia diferența inițială dintre cei doi termeni și pentru a căuta medieri practice între aceștia, despre care recunoaște că sunt fragile și provizorii⁵.

Prima parte a studiului este consacrată așadar disproporției dintre iubire și justiție „fiindcă iubirea vorbește (...) într-un limbaj diferit de justiție” și în acest sens filosoful reține trei caracteristici ale „straniității” sau „bizareriei” acestui discurs⁶.

² *Ibidem*, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 8.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Paul Ricoeur, *Iubire și justiție*, ed. cit., p. 13.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

Mai întâi, este vorba despre legătura dintre iubire și laudă. De la glorificare iubirii de către Sf. Apostol Pavel în *Corinteni* 1, 13 până la „cântările de laudă din Psalmi” sau imnuri, discursul iubirii este unul laudativ⁷.

A doua trăsătură a discursului iubirii constă în folosirea „tulburătoare” a formei imperative în expresii binecunoscute precum „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău... Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Este paradoxal într-un anumit sens să poruncești iubirea, adică un sentiment. O rezolvare a acestui paradox o găsește Ricoeur în lucrarea *Steaua Mântuirii*, de Franz Rosenzweig, unde autorul arată că „porunca iubirii se ivește din această legătură de iubire între Dumnezeu și un suflet singur”⁸. Astfel, „iubirea este obiect și subiect al iubirii; sau, în alți termeni, este o poruncă ce conține condițiile proprii sale supunerii”⁹. De aici pornește și analiza economiei darului.

A treia trăsătură a expresiilor stranii, bizare, ce țin de iubire, este în legătură cu iubirea ca sentiment. Această a treia caracteristică este plasată „sub semnul poeziei imnului și al poeziei poruncii” și poate fi rezumată în termenii „puterii metaforizării asociate cu expresiile iubirii”¹⁰.

Referitor la caracteristicile discursului justiției opuse celor din discursul iubirii, filosoful ține cont de justiție la nivelul practicii sociale, unde poate fi identificată cu aparatul judiciar al unei societăți și caracterizează un stat de drept, apoi la nivelul principiilor de justiție ce controlează felul în care întrebuițăm predicatul „just” aplicat unor instituții. Din această perspectivă, „nici circumstanțele justiției și nici canalele sale nu sunt cele ale iubirii”, căci „iubirea nu argumentează, dacă luăm ca model imnul din *Corinteni* 1, 13.”¹¹

Mai mult, dacă recitim cu atenție textul evanghelic, putem deduce că la limită, iubirea ca principiu al existenței umane, dincolo chiar și de împliniri supraomenești („[...] și de așa avea atâta credință încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt”) (*Corinteni* 1, 2) poate accepta în virtutea răbdării și nedreptatea („Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește”) (*Corinteni* 1, 4), cu toate că „Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr” (*Corinteni* 1, 6).

Dacă iubirea nu aduce argumente, justiția o face din plin, prin confruntarea rațiunilor pro și contra care satisfac cerința comunicabilității de ambele părți care își dispută o chestiune, iar asaltul infinit al argumentelor care caută recursuri și căi de apel la instanțe superioare, demers care își găsește totuși finalitatea printr-o decizie, definesc „*formalismul* (s.a.) justiției, nicidecum ca o lipsă, ci, dimpotrivă, ca o marcă a forței”¹².

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 25.

Or, iubirea exclude forța, fie ea și a argumentelor. Așadar, la nivelul reflexiv al practicii sociale, iubirea se opune justiției prin caracteristici clare, după cum arătam încă din premisă.

Iar în viziunea lui Ricoeur, trăsăturile distinctive reies din „identificarea aproape totală a justiției cu justiția distributivă, de la *Etica nicomahică* a lui Aristotel la *Teoria dreptății* a lui John Rawls”, în sensul în care amploarea distribuției depășește domeniul economic, iar societatea, privită din unghiul justiției, oferă un spectacol în care sunt distribuite roluri, sarcini, drepturi și îndatoriri, avantaje și dezavantaje, beneficii și obligații. Altfel spus, cum, potrivit concepției distributive, societatea nu este posibilă „fără indivizii între care sunt distribuite *părțile* și care astfel *iau parte* la ansamblu (s.a)”, justiția devine o „virtute a instituțiilor ce prezidează toate operațiunile de împărțire”, dat fiind că „a da fiecăruia ce i se cuvine (...) este, într-o situație oarecare de distribuție, formula generală a justiției”¹³.

Dar întrebarea-cheie rămâne: „Prin ce anume este ea o virtute?”, iar răspunsurile moraliştilor leagă justețea de egalitate. Elementară și relativ ușor de aplicat în acest sens este „tratarea cazurilor asemănătoare în mod asemănător”, altfel spus respectarea principiului egalității tuturor în fața legii. Dacă în plan juridic virtutea justiției ca egalitate poate acționa, în cazul distribuțiilor inegale „notorii în materie de venituri și de proprietăți, de autoritate și de responsabilitate, [...] de onoruri”¹⁴, acțiunea acesteia este mai dificilă.

Pentru a rezolva „ecuația” justețe-egalitate, Aristotel, amintește Ricoeur, a făcut distincția dintre egalitatea proporțională și egalitatea aritmetică, altfel spus „o împărțire este justă dacă este proporțională cu aportul social al părților”. John Rawls adaugă acestei ecuații ideea posibilității ca sporirea avantajului celui mai favorizat să fie compensată prin micșorarea dezavantajului celui mai defavorizat. Este vorba, cum bine se știe, despre al doilea principiu al justiției după Rawls, care completează principiul egalității în fața legii. Iar aceasta pare „distribuția socotită cea mai puțin inegală la capătul calculului savant construit de Rawls și cunoscut sub numele argument *maxi-mini*: maximizarea părții minimale”¹⁵.

O privire de ansamblu permite observația că „spre deosebire de părțile din contractul social lockean, contractanții lui Rawls trebuie să aleagă principiile distributive fără să știe care le este avuția sau din ce clasă socială fac parte”. În context, avantajul acestui „vâl al ignoranței” constă în aceea că „neștiind dacă sunt capitaliști sau muncitori, se vor îngriji mai mult de asigurarea unei vieți decente pentru ei înșiși și pentru copiii lor, decât de protejarea profiturilor proprietarilor”¹⁶.

Maximizarea părții minimale ar fi versiunea modernă a conceptului de justiție proporțională moștenit de la Aristotel, iar aici s-ar regăsi potrivit lui Ricoeur

¹³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ Amy Gutmann, Roberto Alejandro, *John Rawls 1921*, în *Dicționarul marilor gânditori politici ai secolului XX*, coord. Robert Benewick, Philip Green, traducere de Ligia Caranfil și Catrina-Oana Gheorghiu, București, Editura Artemis, 2002, p. 260.

formalismul legitim al justiției, nu numai în calitate de practică judiciară, dar și ca ideal al unei distribuții echitabile a drepturilor și a beneficiilor în avantajul fiecăruia. Noțiunile centrale de egalitate și distribuție conferă astfel o bază morală practicii sociale a justiției, iar „ideea de justiție distributivă acoperă toate operațiunile aparatului judiciar, dându-le ca finalitate menținerea pretențiilor fiecăruia în anumite limite, astfel încât libertatea unuia să nu lezeze libertatea celuilalt”¹⁷.

În ceea ce privește complementaritatea între egalitatea în drepturi și egalitatea de șanse, aceasta fiind o sursă de coeziune socială, Ricoeur consideră că principiile de justiție rawlsiene sunt proiectate pentru consolidarea cooperării sociale și sugerează că cel mai înalt punct pe care îl vizează idealul de justiție este cel al unei posibile societăți în cadrul căreia sentimentul de dependență reciprocă sau de îndatorare mutuală este subordonat celui al dezinteresării reciproce. Aceasta pornind de la formula lui John Rawls de „interes dezinteresat”, a ideii de distribuție în care sporirea avantajului celui mai favorizat să fie compensată prin micșorarea dezavantajului celui mai defavorizat. Iar acest al doilea principiu de justiție din *A Theory of Justice* completează principiul egalității în fața legii și adaugă și ideea de șanse egale, aceleia de drepturi egale. Căci altfel, „juxtapunerea intereselor împiedică ideea de justiție să se ridice la nivelul unei recunoașteri veritabile și al unei astfel de solidarități, încât fiecare să se simtă dator (s.a.) față de celălalt”¹⁸. De aici este ușor de observat că o societate în care s-ar aplica al doilea principiu rawlsian al justiției ar fi totodată una în care domnește etica datoriei armonizate cu filosofia drepturilor.

Punctul de legătură între „poetica iubirii și proza justiției, între imn și regula formală” este refăcut de Ricoeur în ultima parte a conferinței sale despre iubire și justiție.

Dacă „În imn [...] iubirea era pur și simplu lăudată pentru ea însăși, pentru înălțimea și frumusețea sa morală”, în timp ce „în regula justiției, nu se făcea nici o referință explicită la iubire”¹⁹, totuși există un punct de echilibru între aceste două „acțiuni”, iar acesta se află în iubirea pentru aproape, „sub forma sa extremă de iubire a dușmanilor”, în creștinism, unde se regăsește legătura sa cu economia darului „în sentimentul supraetic al dependenței de omul-creatură”²⁰. Nu trebuie ignorat nici faptul că tratarea cel puțin corectă a dușmanilor este înscrisă și în legile onoarei, independent de creștinism.

Însă din referirea la economia darului își extrage noua poruncă semnificația numită de Ricoeur „supraetică”. Aceasta este etică în virtutea formei imperative și devine supraetică „deoarece reprezintă cumva proiecția etică cea mai apropiată de ceea ce transcende etica, și anume economia darului”. Astfel, aproximarea etică a economiei darului ar putea fi concentrată în expresia: „fiindcă (s.a.) și s-a dăruit, dăruiește la rândul-și”, de unde reiese că „darul se dovedește a fi sursă de obligație”²¹.

¹⁷ Idem, *Iubire și justiție*, p. 28.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 30.

²¹ *Ibidem*, p. 31.

Aici ar putea fi căutată înrudirea secretă a celui de-al doilea principiu de justiție al lui Rawls cu porunca iubirii, dar „ceea ce salvează [acest principiu] de recăderea în utilitarismul subtil” este idealul maximizării avantajului mediu al celui mai mare număr de indivizi, înrudire care poate fi considerată „una dintre presupuzițiile neexprimate ale faimosului echilibru reflectat, de care teoria rawlsiană a justiției se sprijină în ultimă instanță”²².

Prin urmare, se poate spune că justiția este „un mediu necesar al iubirii” și, în cele din urmă, „tocmai pentru că iubirea este supramorală, ea nu intră în sfera practică și etică decât sub egida justiției”²³.

Altfel spus, a iubi pe cineva sau oamenii, în general, înseamnă să le dorești binele, iar aceasta presupune să te asiguri că au condiții de viață materiale și spirituale, dar și de împlinirea aspirațiilor de dreptate atunci când este cazul, într-o societate în care oamenii sunt priviți nu ca mijloace, ci ca scopuri ale creației divine.

Lărgirea contextului și semnificația textului. Acest text al lui Ricoeur ilustrează demersul hermeneutic de examinare a diferitelor forme de discurs (metaforic, narativ, etic, politic, istoric, religios). Analiza legăturii dintre iubire și justiție este plasată, după cum am văzut, în contextul discursului religios, referindu-se la imnuri și porunci. Pornind de la această analiză, reiese ceea ce au în comun iubirea și justiția, și anume faptul că justiția este un cadru necesar al iubirii care „nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr”.

Recunoscut în calitate de filosof, ce a combinat descripția fenomenologică cu interpretarea hermeneutică, drept urmaș spiritual deopotrivă al lui Edmund Husserl, Hans Georg Gadamer și Martin Heidegger, situat într-o perspectivă mai largă în descendența filosofiei lui Karl Jaspers, Paul Ricoeur abordează în cărțile sale o gamă variată de probleme, mergând de la limbaj, traducere, literatură și interpretare, până la teoria cunoașterii, etică, politică, religie și fenomenele sociale. Abordarea din *Iubire și justiție* dovedește importanța și „urgența temelor” dezbătute de filosof, profunzimea și originalitatea stilului și interpretării. Spiritul său analitic, combinat cu deschiderea hermeneutică și talentul speculativ, conduce la un rezultat spectaculos prin chiar modul în care se arată cât de profund poate fi analizată problema justiției cu aplicație la John Rawls, situată în cadrul mai larg al iubirii din perspectivă creștină.

Tema justiției este abordată de Ricoeur și în contextul problemei recunoașterii, care atrage după sine și o politizare excesivă din perspectiva multiculturalismului, privilegiind „o revendicare nedefinită, figură a «infinitalui rău»” de recunoaștere afectivă, juridică și socială a minorităților, veritabila recunoaștere de sine însemnând afirmarea identității personale odată cu „instaurarea unui subiect vorbitor”²⁴, marcă a „omului capabil”. În ultima sa carte,

²² *Ibidem*, p. 37.

²³ *Ibidem*.

²⁴ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004, p. 146.

Parcours de la reconnaissance (2004), filosoful urmărește cum recunoașterea-atestare devine revendicare, dreptul de a cere, în numele ideii de justiție socială.

Pentru Paul Ricoeur, alternativa la ideea de luptă în procesul recunoașterii constă în căutarea experiențelor pașnice de recunoaștere mutuală, întemeiate pe meditația simbolică, sustrate atât ordinii juridice, cât și aceleia a schimburilor negustorești. În acest sens, ideea de luptă pentru recunoaștere este cuplată cu ceea ce Paul Ricoeur numește, împreună cu Luc Boltanski, „stare de pace” (formulă care ar putea fi tradusă și ca „stare de împăcare”, „condiții de pace”, „stare de armonie”). Modelele culturale europene ale acestei stări (ideale) au denumiri care provin din limba greacă: *philia*, cu semnificația aristoteliciană a iubirii din *Etica Nicomahică*, vizând în mod precis reciprocitatea, condiție a recunoașterii mutuale în prietenie, apropiie această ultimă noțiune de ideea de justiție. *Agapè*, cu semnificația creștină și postcreștină, care înseamnă acțiune pozitivă și transformatoare, renunțare la egoism, ascultare a lui Dumnezeu în suprema poruncă de iubire a aproapelui, face posibilă tratarea iubirii, împreună cu sentimentul justiției, drept „competențe” (sau „capacități”) în cadrul unei sociologii a acțiunii, așa cum o dovedește Luc Boltanski în *L’amour et la justice comme competences* (Paris, Métaillé, 1990), în special în a doua parte, „*Agapè. Une introduction aux états de paix*”²⁵. *Agapè*, observă Ricoeur, pare a respinge din start chiar și ideea recunoașterii mutuale, în măsura în care practica generoasă a darului-dăruirii (care plasează discuția pe terenul recunoașterii simbolice, și nu în sensul în care Marcel Mauss, în *Essai sur le Don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, considera darul subcategoria generală a schimburilor), cel puțin în forma sa „pură”, aceea fixată de Sfântul Apostol Pavel în *Epistola întâia către Corinteni*, nu pretinde recompensă: „Dragostea îndelung rabdă: dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr” (*Corinteni*, 13, 4–6). Or, într-o lume a calculului și a echivalenței, cel care adoptă atitudinea descrisă prin modelul cultural invocat mai sus, denumit drept *agapè*, cetățeanul căruia „sociologia acțiunii îi recunoaște o față și un comportament”²⁶ se simte derutat, pentru că el este incapabil de „conduite justificative”. Figura de neuitat a acestui tip uman este aceea a „Idiotului”, întruchipat în viziunea lui Dostoievski de prințul Mișkin. Deși se bucură de o „stupefiantă” capacitate de înțelegere a unor situații tensionate, care îi reclamă prezența acolo unde este vorba despre dispută și contestație, acțiunile sale ar putea fi caracterizate, după Ricoeur, mai curând în termeni de justețe, decât de justiție.

Aceasta ține de „paradoxurile darului și contradarului” într-o „logică a reciprocității”²⁷. Cvasiindiferența la posibilitatea de a primi înapoi ceva cel puțin echivalent cu ceea ce a dăruit, proprie omului înclinat spre *agapè*, stabilește

²⁵ *Ibidem*, p. 319.

²⁶ *Ibidem*, p. 326.

²⁷ *Ibidem*, p. 327.

distanța reală dintre cuplurile de termeni „a da – a primi” și „a primi – a da”, dar aceasta este în același timp mărită și depășită prin „etica grațitudinii”²⁸, înrudită, am putea spune, cu gratuitatea ce caracterizează „stadiul estetic” al dezvoltării morale; altfel spus, cum deja am menționat, „nu se știe cine dă și cine primește”.

Interpretarea raportului dintre iubire și justiție prin apel la noțiunea de „interes dezinteresat” din filosofia liberală rawlsiană a justiției (pornind de la „un experiment mental filosofic”²⁹ al stării originare în care s-ar afla o adunare constituantă care, grație unui „văl al ignoranței”, nu își cunoaște propriile interese, deci poate lua decizii potrivit cărora să fie apărate interesele tuturor) arată că filosofia autentică creează punți de legătură între noțiuni diferite, precum virtutea teologică a iubirii și valoarea moral-politică a dreptății. De exemplu, s-a spus că cele două principii ale justiției fac din noțiunea rawlsiană de dreptate „un liberalism al celui mai puțin avantajat”. Căci al doilea principiu al justiției la Rawls are două componente: aceea a diferenței care „justifică numai acele inegalități economice și sociale care maximizează beneficiile cetățenilor celor mai puțin avantajati” și aceea a „egalității imparțialității șanselor” potrivit căreia „oameni cu capacități și talente similare ar trebui să se bucure de șanse similare în viață, indiferent de categoria economică în care s-au născut”³⁰. Or, o astfel de egalitate deocamdată este posibilă numai în fața lui Dumnezeu, care în iubire nu face diferențe între oameni, și nu în fața aceluia Dumnezeu născocit după chipul și asemănarea omului, tocmai pentru a justifica nedreptatea.

În final, „Iubire și justiție” de Paul Ricoeur, prin referire la teoria dreptății a lui John Rawls, aprofundează sensul biblic al iubirii nu numai ca relație între Dumnezeu și om, dar și ca experiență a contactului cu semenii, a iubirii exprimate în fapte gratuite, fără a aștepta recompensă (noțiunea creștină de *agapé*), manifestare și a dorinței de a le face dreptate socială celor defavorizați.

²⁸ *Ibidem*, p. 353.

²⁹ Niels Christian Stefansen, *John Rawls: O teorie a dreptății*, în *Filosofia în secolul XX*, coord. Anton Hügli, Poul Lübcke, traducere de A. Apostol ș.a., București, Editura All Educațional, 2008, p. 321.

³⁰ Amy Gutmann, Roberto Alejandro, *John Rawls 1921*, ed. cit., p. 260.