

CÂTEVA IMPRESII CU PRIVIRE LA TEORIA DREPTĂȚII A LUI JOHN RAWLS

MARIUS DOBRE

Abstract. The article presents in the first part the main coordinates of Rawls’ theory of justice, with a brief reference to utilitarianism. The second part presents some of the author’s impressions on the theory of justice as fairness: remarks on some weaknesses of the theory (with criticisms from Nozick and Amartya Sen), remarks on the relationship of theory with liberalism or socialism, the victory of utilitarianism over Rawlsian egalitarianism.

Keywords: Theory of Justice as Fairness, Utilitarianism, Liberalism, Socialism.

În ciuda atitudinii modeste pe care o afișează în Prefața cărții *O teorie a dreptății*, unde își retrage orice „pretenție de originalitate” și unde își reduce concepția la o simplă „perspectivă kantiană”¹, John Rawls a zguduit lumea filosofiei moral-politice cu lucrarea sa (ca să nu spunem că a revoluționat-o chiar), ajungând la performanța de a avea „cea mai discutată lucrare din lume”² (asemenea superlative, deși nu sunt însoțite de date statistice, dau seamă totuși de importanța cărții măcar prin curajul autorilor de a le formula, cum a fost și cazul aici). Chiar și adversarii (unii dintre ei, liberali reprezentativi) îi vor recunoaște meritele (între paranteze fie spus, despre merit, Rawls nu va avea cuvinte alese – un aspect cu nuanțe paradoxale: un gânditor meritoriu nu își bazează teoria pe ideea de merit, așa cum au făcut atâția alți gânditori occidentali; criticând ideea de merit, cum să îi convingi pe ceilalți că lucrarea ta este meritorie?); iată cazul lui Robert Nozick: „*A theory of justice* este o lucrare puternică, profundă, subtilă, cuprinzătoare, sistematică în filosofia morală și politică a lui John Stuart Mill, sau poate chiar de mai înainte. Este un izvor de idei edificatoare, integrate într-un tot admirabil. Filosofii politicii, acum, trebuie să țină seama de teoria lui Rawls sau să explice de ce nu o fac. Considerațiile și distincțiile pe care le-am dezvoltat sunt lămurite de prezentarea excepțională pe care o face Rawls unei concepții alternative și ajută la lămurirea ei. (...) Și este imposibil ca după ce i-ai citit cartea să nu ajungi la o viziune nouă despre ceea ce poate încerca

¹ John Rawls, *O teorie a dreptății*, ediție revăzută, traducere de Horia Târnovanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, p. 18.

² Martin Legros, „Et Rawls inventa le bon partage”, în *Philosophie magazine*, nr. 128, 2019 (număr cu tema: „Ce este o societate dreaptă?”), p. 51.

să facă și să unifice o teorie morală, despre cât de *frumoasă* poate să fie o întreagă teorie”³.

Așa cum Rawls o spune din capul locului, teoria sa este o reacție la utilitarism, care vedea societatea ca fiind dreaptă numai „atunci când instituțiile sale importante sunt organizate astfel încât să obțină cel mai ridicat nivel de satisfacție raportat la numărul de indivizi”, când instituțiile „maximizează satisfacția netă a indivizilor”⁴, deci reușesc să obțină o fericire cât mai mare pentru un număr cât mai mare de indivizi. (Principiul utilității era definit astfel de către Jeremy Bentham, părintele utilitarismului: „Prin principiul utilității se înțelege principiul care aprobă sau dezaproabă orice acțiune, oricare ar fi ea, conform tendinței prin care pare a crește sau diminua fericirea părții care este interesată de chestiune: cu alte cuvinte, a promova această fericire sau a i se opune”; iar util este orice „obiect” susceptibil a aduce „avantaj, bine, plăcere, fericire”⁵). Dar binele sau fericirea celor mai mulți, în măsura în care pot fi realizate (iar posibilitatea nu o au decât societățile civilizate), poate conduce deseori la încălcarea drepturilor unor minorități în vederea binelui mai mare colectiv sau al celor mai mulți; este posibil ca ținta numită „maxim de satisfacție” să discrimineze anumite categorii sociale: de pildă, dacă majoritatea are satisfacția de a limita libertatea unora mai slabi sau de a-i discrimina din cine știe ce motiv, principiul maximizării satisfacției este îndeplinit. Or, teoria dreptății ca echitate, cum o numește John Rawls, restricționează „preferințele și înclinațiile indivizilor ca date”: „Putem exprima acest lucru spunând că în teoria dreptății ca echitate conceptul de drept (*right*) este anterior celui de bine (*good*). Un sistem social drept (*just*) definește orizontul în care indivizii trebuie să-și dezvolte aspirațiile; iar pentru ca acestea să poată fi urmărite în mod echitabil, același sistem oferă un cadru de drepturi, oportunități și mijloace de satisfacere. Prioritatea dreptății (*justice*) este parțial explicată prin lipsa de valoare a intereselor care necesită încălcarea dreptății; neavând nicio valoare, nu pot cântări mai greu decât cerințele dreptății”⁶.

Teoria lui Rawls este una deontologică, adică o teorie bazată pe anumite principii intangibile, spre deosebire de teoriile utilitarist-consecvențialiste, care iau în considerare rezultatele acțiunilor umane. Conform autorului ei, această teorie are meritul că propune principii ce pot reprezenta concepții foarte diferite⁷.

Să reamintim în continuare principalele coordonate ale teoriei asupra dreptății a lui John Rawls.

Pentru a rezolva conflictul firesc de interese dintre membrii societății, este necesară o concepție publică asupra dreptății care să dea seama de două probleme

³ Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, traducere și cuvânt înainte de Mircea Dumitru, București, Editura Humanitas, 1997, pp. 232–233.

⁴ John Rawls, *op. cit.*, pp. 41, 43.

⁵ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Batoche Books, 2000, p. 14.

⁶ John Rawls, *op. cit.*, pp. 48–49.

⁷ *Ibidem*, p. 155.

și care ar putea constitui o „schemă de cooperare stabilă”: „(1) fiecare acceptă și știe că și ceilalți acceptă aceleași principii ale dreptății, (2) instituțiile sociale de bază satisfac și în general se știe că satisfac aceste principii”⁸. Dreptatea socială poate fi obținută doar dacă se ia drept obiect al dreptății *structura de bază a societății* sau, mai precis, „modul în care instituțiile sociale semnificative alocă drepturile și îndatoririle fundamentale și determină distribuția beneficiilor cooperării sociale”⁹. Noua teorie asupra dreptății (dreptatea ca echitate) are ca idee centrală ideea că principiile dreptății propuse pentru structura de bază a societății sunt rezultatul unui acord originar (la fel ca în vechile teorii contractualiste – precum cele ale lui Locke, Rousseau sau Kant – dar la un „nivel mai înalt de abstractizare”). Și această *poziție originară* corespunde stării naturale din teoriile contractului social, este o situație pur ipotetică, dar caracterizată acum prin faptul că nimeni nu-și cunoaște viitorul în societate, anume „clasa sau statutul social, și nici calitățile ori abilitățile naturale, e.g. inteligența, puterea sau altele asemenea”¹⁰. Principiile dreptății se vor naște din spatele unui *vâl al ignoranței*, „o condiție ce garantează că în alegerea principiilor nimeni nu este avantajat sau dezavantajat de efectele loteriei naturale sau de contingenta circumstanțelor sociale”¹¹. Deci, în această situație, toți au același statut și nimeni nu poate să-și promoveze vreun interes; ei apar, dimpotrivă, ca reciproc dezinteresați de vreun statut aparte în viitoarea societate, neștiind ce rol vor juca în aceasta¹². În acest context, participanții la contractul social ar alege două principii „complet diferite”, ce ar putea să reprezinte „carta publică a unei societăți ordonate eterne”¹³:

„1) Fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți egale fundamentale, compatibilă cu o schemă de libertăți pentru ceilalți.

2) Inegalitățile sociale și economice trebuie să fie aranjate astfel încât (a) să ne putem aștepta ca ele în mod rezonabil să fie în avantajul tuturor și (b) să fie asociate unor roluri și funcții accesibile tuturor”.

Primul principiu se referă la o *listă* de libertăți și drepturi fundamentale (precum libertatea politică, libertatea de expresie, dreptul la proprietate etc.), cel de al doilea, la distribuția veniturilor, care nu trebuie să fie neapărat egală, ci în avantajul tuturor (fiecare persoană trebuie „să beneficieze de pe urma inegalităților admise”); primul principiu are prioritate față de cel de-al doilea, adică sunt aranjate în ordine serială, ceea ce înseamnă că pierderea unor libertăți nu poate fi compensată prin avantaje economice (de pildă, este perfect posibil ca unii oameni să renunțe la unele libertăți în favoarea unor câștiguri economice)¹⁴; cele două principii se aplică la instituțiile societății (prin instituție se înțelege un sistem public

⁸ *Ibidem*, pp. 26–28.

⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 33, 122.

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

¹² *Ibidem*, pp. 33–34.

¹³ *Ibidem*, pp. 73, 131.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 73–77.

de reguli care definesc anumite reguli și poziții, drepturile și îndatoririle asociate acestora, competențele și imunitățile etc. – exemple de instituții: parlamente, piețe sau sisteme de proprietate¹⁵), astfel încât „libertatea indivizilor este determinată de drepturile și îndatoririle stabilite de instituțiile semnificative ale societății”¹⁶.

*

Mai întâi, după lectura cărții lui Rawls (student fiind, în anii '90), șocul însoțit de plăcerea de a fi în fața unei asemenea teorii frumoase, reușite (așa cum am văzut că se exprima și Robert Nozick), mi-a creat impresia că tot ce s-a scris până atunci având ca obiect ideea de dreptate a fost inutil. Iată de unde trebuie să se pornească în elaborarea unei teorii despre dreptate, iată ce principii trebuie urmate – mi-am spus. Nu îi găseam defecte, nu credeam că se mai poate spune ceva împotriva teoriei, și imediat am căutat eventuali oponenți. Pe moment, obiecțiile mi se păreau fade, raportate la chestiuni minore, care nu păreau a deranja ansamblul teoriei. Dar, ca orice teorie, și teoria dreptății ca echitate conține elemente ce pot fi puse în dezbatere. Atunci, dintre toți criticii lui Rawls, pentru mine, se detașa Robert Nozick. Din mulțimea de argumente ale lui Robert Nozick contra lui John Rawls, le putem aminti aici pe acela care evidențiază inaplicabilitatea principiilor dreptății la unele „microcontexte”: principiul „maximizării poziției acelor care se află într-o situație mai proastă poate foarte bine să implice o redistribuire forțată a părților corpului («Ani de-a rândul te-ai folosit de ochii tăi, acum pe unul sau chiar pe amândoi trebuie să-i dai pentru transplant») sau scurtarea vieții unor oameni în scopul folosirii corpurilor lor pentru a oferi materialul necesar salvării acelor care, altfel, ar muri de tineri”¹⁷. La fel de sugestive sunt și criticile lui Nozick la adresa concepției lui Rawls despre rolul meritului în societate; Rawls afirma că persoanele merituoase, cei „favorizați de natură, oricare ar fi aceștia, pot beneficia de norocul lor doar dacă ameliorează situația celor defavorizați”¹⁸; una dintre criticile lui Nozick (ce remarcă un fel de contradicție de principiu)¹⁹: indivizii sunt blocați în alegerile și în acțiunile lor autonome prin legarea indivizilor de anumiți factori externi și este nedemn pentru o teorie care se bazează pe alegerile indivizilor să restrângă autonomia și „responsabilitatea primă” a acestora. Economistul indian Amartya Sen contestă ideea însăși de a avea un set unic de principii ale dreptății, pe motiv că există un conflict de valori permanent în societate, iar în acest sens propune următorul experiment de gândire ce dă seama de cele trei mari curente contemporane – egalitarist, libertarian, utilitarist: trei copii, Anne, Bob și Carla sunt în dispută pentru primirea unei jucării; Anne invocă în favoarea sa abilitatea

¹⁵ *Ibidem*, pp. 68–69.

¹⁶ *Ibidem*, p. 76; vezi și p. 111.

¹⁷ Robert Nozick, *op. cit.*, pp. 257–258.

¹⁸ John Rawls, *op. cit.*, p. 106.

¹⁹ Robert Nozick, *op. cit.*, p. 266.

de folosi jucăria; Bob, că este sărac și nu are nicio jucărie, Carla, că a fabricat ea însăși jucăria; „din punct de vedere egalitarist, jucăria trebuie să-i revină lui Bob, care nu are nicio jucărie, din punct de vedere libertarian, ea revine Carlei, care a fabricat-o, în fine, din punct de vedere utilitarist, Anne va profita cel mai bine de jucărie și va face să profite un număr cât mai mare de copii”²⁰. Și, bineînțeles, dincolo de amuzamentul situației, s-a mai pus întrebarea-capcană și la adresa lui Rawls, o întrebare pe care am mai întâlnit-o de atâtea ori în cazurile unor moraliști (ea vine acum de la un filosof marxist, Gerald Allan Cohen, și se referă la contul din bancă al lui John Rawls): „Dacă urăți inegalitatea, deoarece credeți că este nedreaptă, cum puteți să acceptați și să păstrați fără scrupule un ban a cărui conservare încarnează această nedreptate?”²¹, cu alte cuvinte, nu este nedrept că ai câștigat niște bani, este nedrept că nu îi redistribui, conform propriei tale teorii.

Apoi, după parcurgerea cărții lui John Rawls, am rămas cu o senzație de socialism (gândindu-ne la o altă clasificare a teoriilor moral-politice, folosind criteriul distribuirii bunurilor), deși el se revendică de la gânditori (unii cu nume celebre în filosofie – Rousseau, Locke, Kant) de dinainte de marile teorii de stânga, deși în Occident se evită termenul de „socialism” atunci când se vorbește despre Rawls, preferându-se cel de „egalitarism” și deși el însuși se declară liberal. Cel puțin al doilea principiu al dreptății, cu referirea expresă la redistribuirea bunurilor (câștigurilor), ne lasă impresia că ne aflăm în fața unei teorii ce cochetă cu un principiu al stângii. De precizat între paranteze că teoria lui Rawls nu are nimic de-a face cu marxismul sau comunismul, ar fi o impietate doar să o și apropiem de asemenea ideologii. Or, aici, la noi, în Est, nu prea mai erau „gustate” teoriile de stânga, întrucât o formă de socialism, pe numele ei comunism, a condus la o seamă de inacceptabile nedreptăți (pentru a vorbi eufemistic). Așa că uneori nu mai putem fi capabili a aprecia la justa ei valoare o teorie de stânga, deși nu ar trebui să uităm că socialismul este în cele din urmă o formă de umanism, iar orice intelectual ar trebui să fie măcar în unele momente un deplin umanist. Totuși, teoria lui Rawls te face parcă să treci peste repulsia resimțită în fața unei teorii egalitariste (repet, o repulsie instinctivă datorată traumei trăită aici, în Est, în comunism) și să spui revelator: da, așa este, de aici trebuie pornit totul, de la o poziție originară și de la un vâl al ignoranței pentru a aranja totul bine într-o societate. În plus, Rawls nu este un egalitarist radical, el acceptă inegalitățile cu condiția ca ele să producă avantaje și pentru persoanele mai dezavantajate ale societății. În orice caz, știam că teoriile de stânga aveau nevoie de reforme radicale pentru a ne mai convinge, iar teoria dreptății ca echitate putea fi pentru ele un izvor de inspirație. În timp ce liberalismul care părea a dăinui în aceeași formă de atâta vreme (respectând două condiții minimale – economia de piață liberă și respectarea drepturilor omului),

²⁰ Apud Martin Legros, *op.cit.*, p. 54, referire la cartea lui Amartya Sen, *L'idee de justice*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2010.

²¹ Apud Martin Legros, *op.cit.*, p. 54, citat din cartea lui Gerald Allan Cohen, *Si tu es pour l'égalité, pourquoi tu es si riche?*, trad. fr., Paris, Hermann, 2010.

socialismul (mai ales odată cu eșecul comunismului, care era cert încă de pe timpul când Rawls își elabora lucrarea – omenirea văzuse efectele stalinismului) pare a avea nevoie a se transforma în continuu. De aceea, propunerile lui John Rawls erau binevenite. Oricum, se pare că teoria lui Rawls a avut rădăcini și în experiențele sale personale: frecventase mediile muncitorilor săraci din Brooklyn în timpul vacanțelor de vară, văzuse lupta unor americani pentru drepturi civice etc.

În al treilea rând, după reforma lui John Rawls (și credința mea de atunci în forța celui de-al doilea principiu), am avut sentimentul că nu mai este jenant să fii de stânga, mai ales în România post-comunistă din anii '90. Numai că realitatea socială, cel puțin în România, nu lăsa suficient loc pentru asemenea opțiuni. Nu ne referim aici la instituțiile statului care trebuiau să asigure dreptatea socială și care la noi au fost deficitare în întreaga istorie, ci la posibilitatea de aplicare a celui de-al doilea principiu în genere. În orice societate, există oameni care nu sunt decizi să aplice acest principiu (oricât i-ai pune într-o poziție originară și le-ai așeza pe chip un vâl al ignoranței), iar ceea ce este și mai trist este că nici toți cei cărora li se aplică principiul pentru a-i ajuta (cei defavorizați) nu sunt la înălțimea ajutorului pe care îl pot primi prin aplicarea principiului (leneșii, infractorii etc.). Așa că pasul următor este să redevii un individualist liberal, să treci din nou mai la dreapta, deoarece nu ai pentru cine renunța la unele dintre bunurile sau câștigurile tale. Liberalismul se hrănește deci și din viciile unora dintre oameni, nu doar din lăcomia altora; pur și simplu, credem că unii nu merită a fi ajutați. Nu că liberalismul nu ar redistribui bunurile, doar că ia în considerare mai mult și ideea de merit, pe lângă faptul că cei care au abilitatea de a câștiga sunt lăsați mult mai liberi decât într-o societate socialistă (egoismul firesc al persoanei care vrea să câștige din ce în ce mai mult este încurajat). Așa a triumfat de fapt capitalismul, deși persoanele defavorizate sunt destul de numeroase, iar societatea bazată pe acest sistem economic pare injustă (și, în multe privințe, chiar este).

Al patrulea sentiment pe care l-am avut a fost că în lucrarea lui Rawls are loc un fel de revoluție de gândire, o lovitură dată atât egalitarismului comunist, cât și liberalismului. Egalitarismului comunist-etatist era clar că îi dă o lovitură, dar liberalismului? Liberalism care mărșăluia în istorie și care era declarat spre sfârșitul secolului XX marele învingător al istoriei, chiar sfârșitul ei?²² Însă ideile lui Rawls creează încă această senzație, și nu puținii au fost gânditorii care au încercat după el să reazeze bazele liberalismului sau să le explice mai bine.

În al cincilea rând, am avut impresia că, dacă nu ar fi insistat asupra ideii de inegalitate economică acceptabilă atâta timp cât este și în avantajul celor mai defavorizați, am fi fost tentați să credem că participanții la contractul social ar fi preferat egalitatea economică, exact ca în ideologia comunistă. Dar Rawls se salvează într-un fel; firește că putem accepta în situația inițială a contractului inegalitățile dacă suntem cu toții în profit; cu vorbele sale: „Structura de bază ar

²² Vezi Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei?*, București, Editura Vremea, 1994, p. 10.

trebuie deci să permită aceste inegalități atât timp cât ele îmbunătățesc situația tuturor, inclusiv a celor mai dezavantajați, și în condițiile în care ele sunt compatibile cu libertatea egală și oportunitatea echitabilă²³. Doar că nu toată lumea ar fi de acord cu soluția sa; Nozick, de pildă, creează o situație analogă pentru a arăta că cei aflați în poziția inițială ar alege egalitatea: să ne imaginăm un grup de studenți care dintr-un anumit motiv nu și-au primit notele la un examen și trebuie să-și distribuie singuri notele; cel mai probabil vor considera echitabil să primească toți aceeași notă²⁴.

În fine, ar fi de remarcat că teoria deontologic-contractualistă a lui Rawls nu a reușit să învingă teoriile consecvențialiste, utilitariste. Deși critica făcută de Rawls utilitarismului este convingătoare (să ne amintim, de pildă, ideea că, atunci când este satisfăcut principiul utilității, nu suntem siguri că toată lumea va avea beneficiu, adică loialitatea față de un sistem bazat pe utilitate nu garantează că unii cetățeni – cei defavorizați, de pildă – nu sunt nevoiți să renunțe la anumite avantaje în numele unui bine superior, cel al întregului sistem)²⁵, el nu a învins doctrina dominantă a timpului nostru. Deși provocatoare și „frumoasă”, poate chiar mai potrivită pentru a fi aplicată la societate, am rămas cu impresia că ea nu a făcut decât să nască vii dezbateri și să provoace unele ajustări în utilitarism. Utilitarismul rămâne teoria morală dominantă a vremii noastre²⁶, în ciuda tuturor criticilor pe care le-a încasat de-a lungul timpului. El este convenabil capitalismului, învingător la rândul său împotriva etatismului comunist, capitalism interesat ca oamenii să fie consumeriști, să găsească utile, satisfăcătoare, chiar producătoare de plăcere, diferitele produse ale pieței libere. Utilitarismul a făcut unele concesii, acceptă unele principii, restrânge calculul a ceea ce este util acolo unde problemele sociale o cer (lasă cel puțin regulile morale comune să acționeze fără a mai opera calculul utilitarist²⁷), dar rămâne victorios. Probabil de aceea rămânem și cu impresia că teoria lui Rawls se apropie puțin și de utopie: este ea realizabilă practic în acest moment al evoluției societății?

Dar lumea filosofiei morale pare un joc fără sfârșit pentru a da vreun verdict sau a trage vreo concluzie, iar disputele din jurul dilemelor morale o ilustrează strălucit... Și, deși unele doctrine triumfă pentru o perioadă mare de timp (este acum și cazul utilitarismului), ele par a fi sortite la un moment dat stingerii și înlocuirii lor cu alte doctrine mai bine adaptate la cerințele vremurilor. În noua eră a saltului tehnologic pe care o trăim, oare ce doctrină va reuși să înlocuiască utilitarismul, căci egalitarismul rawlsian nu pare a avea încă șanse?

²³ John Rawls, *op. cit.*, p. 147.

²⁴ Robert Nozick, *op. cit.*, p. 250.

²⁵ John Rawls, *op. cit.*, p. 170.

²⁶ Vezi și Michel Eltchaninoff, „Les comptes ne sont pas bons”, în *Philosophie magazine*, nr. 149, 2021 (număr cu tema: „Trebuie să vizăm totdeauna utilul?”), p. 44.

²⁷ Vezi și Peter Singer în dialog cu Michael Sandel, „Comment (bien) faire le bien”, în *Philosophie magazine*, nr. 149, 2021, p. 62.

