



Cuprins

<i>Notă asupra volumului</i>	7
Introducere. Ce este filosofia politică ?	9
1. Autoritatea	27
1.1. Conceptul de <i>autoritate politică</i>	27
1.1.1. <i>Putere și legitimitate</i>	27
1.1.2. <i>Justificarea autorității politice</i>	31
1.1.3. <i>Trei tipuri de teorii ale autorității politice</i>	34
1.2. Tradiția contractualistă	38
1.2.1. <i>Ideea de contract social</i>	39
1.2.2. <i>Negociere și soluții de cooperare</i>	45
1.2.3. <i>Contractualismul lui John Rawls</i>	61
1.2.4. <i>Abordarea evoluționistă a contractului social</i>	73
1.2.5. <i>Contractualism și individualism</i>	80
<i>Notă bibliografică</i>	91
2. Dreptatea	93
2.1. Conceptul de <i>dreptate</i>	93
2.2. Teorii ale dreptății	102
2.2.1. <i>Teoriile dreptății ca avantaj reciproc</i>	104
2.2.2. <i>Teoriile dreptății ca imparțialitate</i>	111
2.3. Principiile dreptății	114
<i>Notă bibliografică</i>	125
3. Libertatea	127
3.1. Conceptul de <i>libertate</i>	127
3.2. Justificarea libertății	138



3.3. Domeniul libertății	145
3.3.1. <i>Principiul vătămării</i>	145
3.3.2. <i>Acțiunile ofensatoare</i>	152
<i>Notă bibliografică</i>	161
4. Egalitatea	163
4.1. <i>Ideea de egalitate</i>	163
4.1.1. <i>Teoriile formale ale egalității</i>	166
4.1.2. <i>Teoriile materiale ale egalității</i>	168
4.2. <i>Justificarea egalității</i>	188
4.3. <i>Două exemple</i>	199
4.3.1. <i>Acțiunea afirmativă</i>	200
4.3.2. <i>Politicile restitutive</i>	208
<i>Notă bibliografică</i>	220
Anexă. Despre practica filosofică	223
1. <i>Încălzirea globală și practica filosofică</i>	224
2. <i>Împotriva filosofiei aplicate</i>	231
3. <i>Strategia aplicativă</i>	243
4. <i>Ideea de practică filosofică</i>	250
<i>Index de autori</i>	259



2. Dreptatea

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

Dar se întâmplă în mod obișnuit în filosofie ca susțineri precum cele de mai sus să dea imediat naștere unor întrebări: mai întâi, în ce sens este dreptatea un subiect de studiu al domeniului filosofiei? Ce are filosoful de spus în chip specific despre ea, spre deosebire de, să zicem, un economist (care se interesează de mecanismele prin care piața conduce la o anumită distribuție a bunurilor din societate) ori de un psiholog (interesat de stadiile dezvoltării morale ale persoanei)? Apoi, care sunt instrumentele pe care le folosește filosoful pentru a aborda dreptatea și ce oferă el sau ea ca rezultat al activității sale? De asemenea, cum pot fi evaluate și apreciate astfel de rezultate ale activității filosofului? etc. În continuare ne vom opri asupra unora dintre aceste întrebări.

2.1. Conceptul de *dreptate*

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



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

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

Pe de altă parte, termenul *drept* este folosit de noi în mod obișnuit pentru entități foarte diferite. Astfel, noi vorbim despre oameni drepti ; sau, în alte contexte, spunem că, dintre acțiunile cuiva, cutare și cutare sunt drepte ; sau nu aplicăm termenul *drept* nici oamenilor, nici acțiunilor lor, ci unor instituții din societate – spunem că sclavia e nedreaptă, că discriminarea e nedreaptă, dar că accesul egal la educație este un lucru drept – și uneori folosim expresia „a fi drept” pentru a caracteriza societatea însăși – spunem că o societate e dreaptă în timp ce într-alta domnește nedreptatea. De asemenea, spunem că anumite activități au condus la un rezultat nedrept, că, în genere, o stare de lucruri este dreaptă sau nu etc. E implicat în fiecare dintre aceste aprecieri același concept de *dreptate* ? Sau, dimpotrivă, atunci când afirmăm, bunăoară, că o persoană este dreaptă și că o societate e dreaptă de fapt nu avem în vedere același concept ? Căci, s-ar putea

1. În limba română, acest sens larg al termenului *dreptate* nu pare prea comun. Dar verbul „a îndreptăți” poartă cu sine această largă accepțiune : atunci când spunem că cineva este îndreptățit să facă ceva, admitem că respectivul comportament este unul pe care l-am putea caracteriza ca fiind corect din punct de vedere moral.



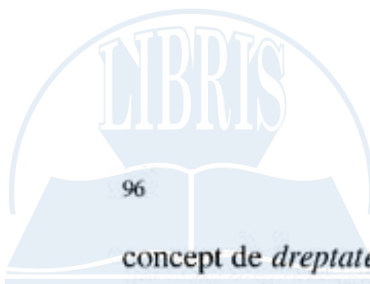
replica, nu e deloc clar că a zice despre cineva că e drept (posedă virtutea dreptății) și a zice că instituțiile de bază ale unei societăți sunt drepte reprezintă susțineri prin care atribuim aceeași proprietate atât persoanei, cât și instituțiilor sociale.

Încă Platon a fost pe deplin conștient de această dificultate. În *Republica*, dialogul său consacrat în bună parte cercetării conceptului de *dreptate*, ea este formulată explicit; totodată, însă, Platon prezintă și o strategie de a o depăși. Aceasta decurge în felul următor: pe de o parte, se poate vorbi despre dreptate în sens „social”; spunem că o cetate este dreaptă, că dreptatea este o virtute a cetății:

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

Pe de altă parte, există un sens „psihologic” al termenului *dreptate*, care privește nu cetatea, ci persoanele care o compun; de data aceasta spunem nu despre o cetate, ci despre o persoană că este sau nu dreaptă: „Trebuie să ținem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept și își va face lucrul ce-i revine, dacă părțile sufletului său și-ar face, fiecare, treaba proprie” (*Republica*, 441e).

Ne putem acum întreba: avem vreun temei să susținem că o persoană e dreaptă, în același sens în care susținem că o societate e dreaptă? Răspunsul este important: fiindcă, dacă nu ar exista nici o legătură între felul în care o cetate este dreaptă și felul în care persoanele care trăiesc în ea sunt drepte, atunci nu am fi deloc îndreptățiți să folosim unul și același termen, aplicat și persoanei, și societății. Platon susține că, într-adevăr, același



concept de *dreptate* este implicat în cele două cazuri. Iar modul în care își formulează punctul de vedere e indicat destul de limpede în chiar cele două fragmente din *Republica* pe care le-am menționat mai devreme. Argumentul lui Platon decurge astfel. Sufletul e alcătuit din mai multe părți (acestea sunt : partea rațională, partea înflăcărată și partea apetentă). Un om e drept atunci când între aceste trei părți ale sufletului său domnește armonia – fiecare dintre ele face ceea ce îi este propriu. La rândul ei, cetatea e alcătuită din mai multe părți (care în fapt sunt corespondentele celor trei părți ale sufletului): anume, cele trei clase – războinicii, paznicii și meșteșugarii. Și, tot astfel, ea e dreaptă atunci când între părțile cetății există armonie – când fiecare dintre aceste părți face ceea ce îi aparține :

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

Însă Platon este conștient că nu e de ajuns să spui că în fiecare dintre cele două cazuri lucrurile stau „izomorf” pentru a conchide de aici că avem două expresii ale aceluiași concept de *dreptate*. Dacă tot ce am stabilit ar fi că armonia părților cetății e o virtute a acesteia, anume dreptatea, tot așa cum armonia părților sufletului e o virtute a acestuia, anume dreptatea, atunci „dreptatea” ar putea prea bine să fie aplicabilă doar într-un chip analogic și persoanelor și societăților ; însă nimic nu garantează că vorbim despre *același* concept.

Soluția pe care o oferă Platon e următoarea : dreptatea în sens „social” și dreptatea în sens „psihologic” nu stau pe picior de egalitate. Una dintre



ele este fundamentală, cealaltă este derivată. Cum argumentează el în acest sens? Știm, mai întâi, că un individ „are aceleași aspecte în suflet [precum cetatea] și e convenit să folosim același nume, precum în cazul cetății, datorită unor reacții identice [ale acestor aspecte] cu reacțiile [părților cetății]” (*Republica*, 435b-c). Problema care se pune e dacă putem spune ceva mai mult, de pildă că individul are în suflet anumite aspecte *pentru că* cetatea are anumite părți sau, dimpotrivă, că cetatea are anumite părți *pentru că* sufletul are anumite aspecte? Dacă una dintre aceste alternative e corectă, atunci „izomorfismul” dobândește o explicație. De fapt, Platon optează pentru a doua alternativă :

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

Deci, dacă o cetate e dreaptă, ea poate fi astfel numai dacă cei care o compun sunt persoane drepte : numai faptul că ele sunt drepte face ca și ea să fie dreaptă. Și, ținând cont de definiția dreptății „sociale”, decurge că ceea ce face ca o cetate să fie dreaptă e faptul că persoanele care o compun „își fac lucrul ce le revine”¹. În concluzie, în mod fundamental, dreptatea se aplică persoanelor, este o caracteristică (o „virtute”) a acestora ; în mod derivat, ea se aplică și societăților din care fac parte aceste persoane, fiind, deci, o caracteristică (o „virtute”) a acestora. Dar – tocmai din motivul că unul dintre modurile în care acest concept e aplicat e derivat din celălalt – de fiecare dată avem unul și același concept de dreptate².

1. Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, „Justice and Happiness in the *Republic*”. Argumentul lui Platon, susține Vlastos, nu e corect ; dar, crede el, acesta poate fi remediat. Nu e cazul să intrăm însă aici în detalii. Tot de la Vlastos vin și denumirile : dreptate în sens „social” și dreptate în sens „psihologic”.
2. Repet, argumentul e împrumutat din G. Vlastos ; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e



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

Sau spunem că acțiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ea a fost făcută în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă, deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau să ne gândim la acea situație în care într-o societate ar exista diferențe uriașe de venituri între oameni, în care unii trăiesc într-o sărăcie cumplită, în timp ce alții au acumulat averi uriașe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentați – tocmai din acest motiv – să admitem că instituțiile fundamentale ale acelei societăți, care au făcut-o posibilă, nu sunt nici ele drepte. Așadar, asumția că un om e drept, că o acțiune făcută de cineva e dreaptă ori că o instituție a unei societăți e dreaptă se bazează pe existența unor criterii de a susține că diverse stări de lucruri sunt (sau nu) drepte.

dreptatea în sens „social”, iar cea în sens „psihologic” e derivată, definibilă prin ea. Pentru acei autori care consideră că *Republica* este un dialog nesocratic, în sensul că părăsește individualismul moral al lui Socrate, o astfel de alternativă e atrăgătoare.