O teorie a dreptății

Dragoș DRAGOMAN

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu
"Lucian Blaga" University of Sibiu
Personal e-mail: dragos.dragoman@ulbsibiu.ro

A Theory of Justice

The approach favored by Sen in his book on justice makes a difference from other competing theories of justice, in that Sen focuses on capabilities rather than on institutional arrangements. Splitting from the contractualist theories on justice, an especially from the theory of justice as fairness as it was formulated by Rawls, Sen is inquiring on the liberties enjoyed by people in their quest for their own happiness. By doing so, the social choice theory put forward avoids the sterile debate on the design of the best institutions and the required behavior in order to found a really fair society. By contrary, accepting the shortcomings of partial rankings of preferences and individual choices, Sen looks for the means making the good society work and for the way one can improve living on Earth. Far for despising the important advancements brought by the theory of justice as it was formulated by Rawls, Sen values both liberty and all disposable means for reducing iniquity, poverty, famine, terrorism and slavery that currently affects very cruelly many societies on the globe.

Keywords: social theory, social justice, social choice theory, Amartya Sen

Inegalitatea și inechitatea, antagonismele și conflictele, toate pândesc viitorul. Deși țările bogate traversează perioade de mare dezvoltare economică, inabilitatea sau lipsa lor de voință în a reduce inegalitățile se vor transforma în costuri ce vor fi plătite mai târziu.[1] Cum putem reduce nedreptatea ce derivă din atâtea inegalități, cum putem face lumea mai echitabilă, atmosfera socială mai respirabilă și viitorul mai puțin riscant? O teorie a dreptății este cea care trebuie să ofere răspuns. Există numeroase abordări teoretice ale dreptății, iar ele nu concordă în numeroase aspecte ale argumentelor. De altfel, problema dreptății sociale a fost întotdeauna în centrul gândirii filozofice, în toate epocile și în toate culturile. Modernitatea europeană însă s-a preocupat în mod special de această problemă. De unde vine însă dificultatea de a transpune în fapte teoriile dreptății, chiar acolo și atunci când teoriile au dus la identificarea unor soluții? Cum putem înțelege dreptatea socială și cum o putem aplica, acesta este efortul pe care un economist precum Amartya Sen îl



face,[2] în special pentru a depăși o abordare ce s-a impus tot mult în modernitatea europeană și care pleacă de la efortul de a identifica instituții și dispozitive sociale ideale.

Într-adevăr, așa cum remarcă Sen, Iluminismul european și succesorii săi au abordat diferit problema dreptății. Pe de-o parte, folosind ficțiunea juridică a unui contract social, Hobbes, Locke, Rousseau sau Kant s-au aplecat asupra dispozitivelor sociale și s-au străduit să definească instituțiile și comportamentele cu adevărat drepte.[3] Adam Smith, Condorcet, Bentham, John Stuart Mill și Marx au adoptat calea comparativă a cercetării situațiilor concrete, a modurilor de viață, interacțiunilor și comportamentelor reale ale oamenilor sub influența instituțiilor. Folosind cunoștințele sale despre legile economice și comportamentul oamenilor, Amartya Sen continuă efortul celor din urmă, elaborând o teorie „alternativă" la abordarea teoretică a instituționalismului transcendental, abordarea contractualistă ce a marcat gândirea contemporană după apariția cărții fundamentale a lui John Rawls.[4]

Asta nu înseamnă că Sen nu admiră realizările teoretice și nu recunoaște meritele lui Rawls în ceea ce privește clarificarea conceptuală a anumitor probleme morale sau stimularea deosebită a dezbaterilor contemporane asupra acestor probleme. În primul rând, Sen remarcă pozitiv concepția lui Rawls despre dreptate ca echitate, care duce înțelegerea dreptății mult mai departe decât abordările moderne anterioare, bazate în special pe teoria utilitaristă a lui Bentham.[5] Trebuie subliniat că ideea de echitate la Rawls se află în centrul înțelegerii conceptului de dreptate și precedă într-un fel chiar conceptul de dreptate. Într-o condensare a principiului lui Rawls, definiția dată de Sen ideii de echitate este imperativul de a evita în a fi părtinitori în evaluările noastre, să ținem cont de interesele și preocupările celorlalți, mai ales să nu ne lăsăm influențați de propriile noastre interese, priorități, excentricități și prejudecăți personale.[6] Acest imperativ derivă dintr-o construcție imaginară, dintr-o situație originară imaginată de Rawls, în care subiecții aleg în unanimitate principiile dreptății, pentru că aceste principii sunt raționale și umane. Această stare originară, la fel de imaginară precum starea de natură la Hobbes sau Locke, este una de ignoranță organizată (un „văl al ignoranței"), în care subiecții nu au nici o idee despre identitatea lor personală sau despre interesele lor în cadrul societății.

Așa cum subliniază chiar Rawls, această poziție originară reprezintă un status-quo inițial adecvat, ce garantează echitatea acordurilor fundamentale ce ar putea fi încheiate. Astfel, continuă Rawls, o înțelegere a dreptății este mai rațională și mai susceptibilă de a fi justificată dacă este aleasă, în detrimentul altei concepții, de persoane raționale aflate în această situație inițială. Concepțiile despre dreptate trebuie ordonate în funcție de capacitatea lor de a fi acceptate de indivizi aflați în acea situație inițială.[7] De altfel, acceptarea acestor principii este esențială pentru deducerea logică și punerea în funcțiune a instituțiilor dreptății. Pentru că toți indivizii le-ar alege, atunci când ar fi plasați în situația inițială de egalitate perfectă, aceste principii sunt ceea ce Rawls numește „concepția politică" specifică dreptății. Unanimitatea asupra principiilor dreptății ușurează enorm calea spre alegerea instituțiilor care să structureze fundamental societatea. Acesta este al doilea pas, cel numit constituțional, anume stabilirea instituțiilor concrete, în acord cu principiile stabilite anterior, în funcție de specificul societății. Funcționarea acestor instituții canalizează următoarele decizii sociale în fazele următoare ale sistemului imaginat de Rawls, de exemplu pe cale legislativă, înlănțuirea imaginară urmându-și calea fermă spre făurirea unei organizări sociale cu adevărat juste.[8]

Înainte de a vedea limitările abordării instituționale a dreptății, să vedem pe scurt care sunt principiile dreptății, așa cum le enunță Rawls într-o lucrare ulterioară *Teoriei dreptății*.[9] Fiecare persoană are un drept egal de acces la un sistem adecvat, format din libertăți de bază egale pentru toți, care să fie compatibil cu un sistem identic de libertăți pentru toți. Acesta este „principiul prim", cel care introduce libertatea în teoria dreptății și-i conferă o poziție teoretică privilegiată, anume libertatea maximă pentru toți, cu condiția unei libertăți asemănătoare pentru toți.[10] O astfel de libertate este prioritară principiului secund, cel care fondează egalitatea unor posibilități generale și echitatea în distribuția resurselor. Acest „principiu secund" sună așa: inegalitățile sociale și economice trebuie să îndeplinească două condiții, anume să fie legate de poziții și funcții accesibile tuturor, în condițiile egalității de șanse; trebuie să aducă cel mai mare beneficiu membrilor celor mai dezavantajați ai societății. Acest al doilea principiu este format din două părți, prima fiind imperativul instituțional, cel care garantează că pozițiile și funcțiile sunt deschise tuturor, că nu există motive de excludere sau de defavorizare pe bază de rasă, etnie, castă sau religie. A doua parte este așa numitul principiu al diferenței, care face apel la echitatea distributivă și la eficacitatea globală, atunci când prevede că trebuie pe cât posibil favorizați cei mai dezavantajați.[11]

Teoria lui Rawls a deschis numeroase dezbateri. În ciuda limitelor sale, demersul întreprins de Rawls a relansat analiza teoretică a principiilor dreptății,[12] a îmbogățit filozofia politică și morală și i-a readus în lumină pe exponenții instituționalismului transcendental, și mai ales pe Kant.[13] Critica lui Amartya Sen, coleg și apropiat al lui Rawls, este multiplă. Recunoscând efortul, logica și frumusețea argumentelor expuse de Rawls, precum și meritele incontestabile în depășirea unei abordări utilitariste

care părea să domine gândirea anglo-saxonă, Sen se îndoiește de succesiunea pașilor instituționali ce decurg din aplicarea celor două principii. Dar se îndoiește și asupra principiilor însele, în sensul în care nu este deloc evident că ar exista o alegere unică, în starea originară, a ansamblului principiilor menite să determine instituțiile dreptății pe care să se fondeze o societate cu adevărat dreaptă. Concepțiile despre dreptate sunt determinate de considerații generale diverse și contradictorii, adică pot exista numeroase dispozitive teoretice de principii nediscriminatorii și imparțiale, altele decât cele pe care Rawls le deduce plecând de la starea originară, de unde și fragilitatea deducției ulterioare în fazele „instituțională" și „constituțională".[14]

Dar chiar în privința principiului diferenței, există o contradicție între concepția în starea originară și formularea principiului secund. Reamintim că, în starea originară, un „văl al ignoranței" îi separă pe subiecții chemați să facă alegerea principiilor dreptății și a instituțiilor care să aplice dreptatea într-o societate bine întemeiată de pozițiile, situațiile și (dez)avantajele lor din lumea concretă. Astfel, această stare de perfectă egalitate exclude orice diferență, chiar și pe cea bazată pe stimulente care să ducă la îmbunătățirea situației celor mai dezavantajați. Ori Rawls acceptă diferențele de capacitate productivă drept stimulente, în contradicție cu principiile deduse, care ar trebui tocmai să elimine o astfel de situație în care să existe inegalități fondate pe stimulente. Altfel spus, dacă pretindem că într-o economie dreaptă nu trebuie să existe inegalități bazate pe stimulente (care nu sunt decât șpăgi care să crească zelul și productivitatea), principiile care decurg de aici, din această stare de imparțialitate, nu ar trebui să stipuleze un acord prin care fiecare să accepte să-și îndeplinească atribuțiile fără să fie cumpărat? Anume nu se va achita de obligațiile sale productive în mod spontan, fără ajutor unor stimulente.[15] Chiar dacă Rawls consideră că obligațiile vor fi respectate spontan,[16] Sen se îndoiește că este posibilă trasarea unei distincții între inegalități fondate pe stimulente și alte inegalități, bazate pe alte motivații.

De altfel, teoria lui Rawls este criticabilă pentru că pune un accent prea mare pe dreptatea transcendentală și pe logica respectării unui contract fondator. Deși teoria are merite incontestabile, subliniate de Amartya Sen, ea prezintă și numeroase probleme. Unele sunt rezolvabile, în timp ce altele sunt greu de rezolvat fără a distruge fundamentele și arhitectura teoretică ce se ridică pe aceste fundamente. Ce se poate rezolva, crede Sen, este reducerea importanței, a priorității exclusive acordată libertății în detrimentul altor valori sociale. Dacă Rawls consideră libertatea drept condiție esențială, el o introduce însă și în lista „bunurilor primare" (cele necesare exercitării dreptății, cum ar fi existența unui venit, de exemplu), accentuând preeminența sa generală în fața altor factori.[17] Prin această concepție, Rawls face parte din tradiția liberalilor clasici, izolând importanța dreptului egal al tuturor la libertate și făcând distincția dintre libertate și alte atribute utile.[18]

Pentru Sen, poziția privilegiată a libertății nu poate fi acceptată, pentru că este greu de explicat poziția acesteia prioritară atunci când este comparată cu alte atribute și valori. Este greu de susținut că foametea, malnutriția sau *malpraxis*-ul medical sunt secundare ca importanță violării vreunei libertăți personale.[19] Mai mult, în exprimarea principiului diferenței, Rawls estimează posibilitățile oferite indivizilor prin prisma mijloacelor pe care aceștia le posedă, fără să țină cont de variațiile importante ale aptitudinii de a converti bunurile primare în condiții de viață satisfăcătoare. Cel mai bun exemplu oferit de Sen este cel al unei persoane cu dezabilități, care poate face mult mai puține lucruri cu același venit decât o persoană perfect sănătoasă. De aceea, o soluție oferită de Sen este tocmai mutarea accentului de pe bunuri primare pe o evaluare concretă a libertăților și capacităților. Acest lucru nu ar contrazice teoria lui Rawls, ci ar fi mai curând o ajustare a teoriei, cu accent pe rațiunea practică.[20]

Dar există și critici care sunt mai mult decât ajustări ale teoriei. În primul rând, crede Amartya Sen, ar trebui depășită abordarea prioritară a „instituțiilor drepte", deduse dintr-un acord cu privire la principiile de bază valabile pentru prezent și pentru viitor, și mutarea perspectivei asupra „societăților drepte". Această mutare de accent este comparabilă cu trecerea de la ceea ce dreptul indian numește *niti* (organizarea justă, comportamentul corect) la *nyaya* (ceea ce rezultă, în ce mod, care este viața pe care oamenii au posibilitatea să o ducă).[21] Tranziția de la *niti* la *nyaya* ia deci în calcul comportamentul real al oamenilor și consecințele lui, anume realizările sociale concrete ce reies dintr-o anumită alegere instituțională.[22] Altfel spus, chiar și atunci când identificăm un comportament „rezonabil" în baza alegerii instituțiilor de bază conform teoriei lui Rawls, rămâne relevantă întrebarea cum vor funcționa instituțiile astfel alese într-o lume în care comportamentele reale ale fiecăruia s-ar putea să nu fie pe de-a-ntregul conforme cu comportamentul rezonabil în chestiune.[23] Deși Rawls insistă asupra deducției automate a comportamentului „rezonabil" din arhitectura instituțiilor de bază ce rezultă din acceptarea contractului (așa-numita „concepției politică" a dreptății), nu este evident că acceptarea unui astfel de contract ar elimina orice alt comportament, considerat ne-rezonabil. Pentru o utilizare practică a dreptății, nu doar pentru o deducție teoretică a ei din principii instituționale de bază, anume pentru punerea în acord a principiilor teoretice cu comportamentul real al oamenilor, pentru orientarea către dreptate ca echitate, ceea ce contează este modelarea progresivă a comportamentelor reale. Am putea astfel evita o iluzie

a saltului automat de la acceptarea unor principii la restructurarea automată a comportamentului real al oamenilor.[24]

De aceea, perspectiva contractualistă trebuie depășită, datorită incapacității sale multiple de a efectua evaluări comparative și nu doar de a identifica o soluție transcendentală; de a lua în calcul realizările sociale și nu doar cerințele ce decurg din existența instituțiilor și a regulilor; de a accepta punctele de vedere ale persoanelor exterioare grupului format din membrii între care se semnează contractul și de a depăși un anumit localism constrângător.[25] Acest lucru este important pentru a face pași în implementarea dreptății în lumea în care trăim, cu amestecul său de instituții deficiente și comportamente inadecvate, pentru progresul dreptății prin lărgirea libertăților, autonomiei și bunăstării oamenilor ce trăiesc acum și care mâine nu vor mai fi.[26] Acest imperativ este cu atât mai serios cu cât ne confruntăm la nivel mondial cu inegalități ce nu ar putea fi limitate decât prin existența unui gigantic contract social mondial, a unui guvern mondial care să urmărească stabilirea unor norme generale ale dreptății.

Concentrarea pe instituții care să încarneze dreptatea, așa cum sunt ele definite în teoriile contractualiste, mai degrabă decât pe instituții care să ajute la progresul dreptății, nu este în final decât un fundamentalism instituțional. Această perspectivă instituționalistă este una centrată pe *niti*, pe dispozitivele sociale necesare dreptății, care trebuie depășită printr-o abordare mai largă, legată de *nyaya*, de realizările sociale care sunt cu adevărat puse în practică prin intermediul acestor instituții. De altfel, amintește Amartya Sen, din perspectiva instituționalistă nici nu se mai vorbește despre dreptate, din moment ce instituțiile necesare au fost instituite. Însă perspectiva pur instituționalistă a reprezentat de multe ori o capcană, asimilând în teoria economică și socială realizarea dreptății și structura instituțională considerată justă, anume mirajul piețelor perfect concurențiale și al liber-schimbului, dar și cel al colectivizării mijloacelor de producție și al planificării economice centralizate.[27] Or tocmai auto-satisfacția care însoțește pretinsa înțelepciune instituțională este cea care împiedică o analiză serioasă a consecințelor instituțiilor preconizate.[28]

Exemplul dat de Sen se referă la fundamentalismul pieței libere, așa cum este el apărat de David Gauthier. Acordând instituțiilor o importanță covârșitoare și, în speță, o mare încredere pieței libere, acesta consideră că utilizarea unor instituții „bune" asupra cărora părțile încheie un acord îi eliberează în final pe subiecți de o constrângere morală permanentă, desemnând piața liberă drept libertatea care ne eliberează de morală. Deși mai puțin fundamentalistă, teoria expusă de Nozick este și ea o teorie instituționalistă. Plecând de la înțelegerea dreptății drept garanție a libertăților individuale precum proprietatea, liberul schimb, drepturile de transfer și moștenire, Nozick pretinde că instituțiile necesare exercitării acestor drepturi devin condiții anterioare esențiale unei societăți juste.[29] Nu mai putem vorbi de dreptate, din moment ce ea decurge perfect din instituțiile juste, de aceea Nozick nici nu își imaginează vreo reconsiderare a instituțiilor în funcție de evaluarea rezultatelor. Dar dacă aceste instituții considerate drept „juste" ar avea consecințe teribile pentru membrii societății? Aici, Nozick acceptă că ar putea exista o problemă și acceptă o excepție la garantarea deplină a drepturilor libertariene, anume orori morale catastrofale. Dar nu ne spune cum se vor salva prioritățile de bază ale teoriei sale, anume libertățile neîngrădite, precum și care va fi locul instituțiilor și regulilor necesare în cadrul teoriei atunci când o astfel de situație se va prezenta. Dar nici cum vor funcționa aceste reguli și instituții atunci când nu avem de-a face cu o astfel de oroare, ci cu consecințe sociale nefaste, nu neapărat catastrofale, dar profund neplăcute.[30] De aceea, Amartya Sen alege o altă cale de analiză a dreptății decât cea instituțională, folosind teoriile utilitariste sau cele ale alegerii sociale (*rational choice theory*, *social choice theory*), în tradiția deschisă de Adam Smith și Condorcet, care să ia în calcul situațiile sociale care apar în practică și care să decidă dacă dispozitivele sociale pot fi considerate juste sau nu.

Calea deschisă de teoria alegerii sociale ajută la depășirea abordării transcendentale pe care o implică teoria contractualistă a lui Rawls. Deși considerată pe nedrept mai limitată ca aplicabilitate și mai greoaie (pentru că se bazează pe argumente susținute matematic), în timp ce teoriile filozofice ale lui Kant sau Hobbes sunt greoaie ca abordare dar mesajele lor centrale mai ușor de înțeles, teoria alegerii sociale are avantaje de necontestat, din care s-ar putea inspira și teoriile dreptății. Fiind o disciplină a evaluării, teoria alegerii sociale se preocupă de fundamentele raționale ale judecăților sociale și ale deciziilor publice, care trebuie să selecteze dintre diferitele opțiuni. Rezultatele procedurilor acestei teorii se înfățișează ca un clasament al diferitelor stări de lucruri la nivel social. Cum remarcă Amartya Sen, această abordare este total diferită de încercarea de a determina care este opțiunea socială perfectă, așa cum au încercat să facă teoriile dreptății începând cu Hobbes și terminând cu Rawls și Nozick. Fundamental, o teorie transcendentală nu poate lua în considerare probleme precum promovarea dreptății sau compararea unor propuneri rivale pentru a face o societate mai dreaptă. Teoria transcendentală nu poate decât să propună un mare salt înainte, decisiv, până în stadiul imaginar al unei societăți perfect juste.[31]

Din această perspectivă, o teorie transcendentală a dreptății nu mai apare nici ca suficientă, nici măcar ca necesară. În contrast, teoria alegerii sociale își dovedește avantajele: ea se concentrează pe abordarea comparativă,

nu pe cea transcendentală; recunoaște multiplicitatea imposibil de ignorat a principiilor concurente privind dreptatea; permite și facilitează re-examinarea propozițiilor enunțate; admite și soluții parțiale, fiind conștientă de posibilitatea unor incapacități de a stabili clasamente complete ale soluțiilor favorabile;[32] admite o diversitate a interpretărilor și a input-urilor (interese și judecăți individuale); insistă asupra preciziei exprimării și a raționamentelor și, nu în cele din urmă, acceptă un rol atribuit rațiunii discursive publice.[33] Aceasta din urmă este importantă pentru stimularea unei dezbateri publice pe marginea problemelor de natură socială și a mijloacelor de soluționare. Mai mult, dezbaterea publică este de dorit atunci când miza este felul în care se ordonează preferințe, interese și libertăți individuale ce intră în conflict cu alte preferințe și libertăți.[34]

Dezbaterea publică, esențială pentru funcționarea spațiului public, trebuie să se desfășoare însă după regulile imparțialității. Aici, Sen identifică două tipuri de imparțialități, „închisă" și „deschisă". În timp ce prima dintre ele se referă la judecăți imparțiale derivate din interacțiunea unui grup închis de indivizi, precum membrii unei colectivități sau ai unei națiuni, ai unui popor (cum își imaginează Rawls), imparțialitatea „deschisă" face apel la contribuția critică a unor observatori exteriori grupului central. Prezentată de Adam Smith drept soluția unei judecăți dezinteresate și sincere fin partea unui „spectator imparțial",[35] această procedură este de cele mai multe ori necesară pentru a depăși diferite localisme, care par atât de naturale membrilor unor comunități închise. Amartya Sen folosește exemplul infanticidului practicat în Grecia antică, pe care Platon îl trece cu vederea și Aristotel îl laudă, dar și pe cel al lapidărilor femeilor în Afganistan sau al mutilării lor în diferite alte țări musulmane tradiționale. De altfel, chiar utilizarea pedepsei capitale în Statele Unite, Arabia Saudită sau China poate fi supusă unei examinări critice din partea unui spectator imparțial, aflat în afara grupului în discuție. Ceea ce pare atât de „natural" și „american" nu mai pare astfel atunci când ne concentrăm asupra unui tablou mai larg și observăm că pedeapsa cu moartea nu este practicată în Europa (cel puțin în Uniunea Europeană), din motive morale legate de răzbunare și cruzime.

Deși Rawls este convins că elimină influențele prejudecăților, ale intereselor particulare și materiale în formularea și acceptarea contractului de către membrii grupului (prin ficțiunea „vălului ignoranței" în starea de natură), nu există practic garanții de examinare riguroasă a convențiilor sociale și a sentimentelor localiste ce pot influența adoptarea regulilor alese în situația inițială. Cadrul contractual al „dreptății ca echitate" (*justice as fairness*) limitează posibilitatea deliberării în poziția inițială la un grup politic izolat, ai cărui membrii sunt născuți în societatea în care și trăiesc.[36] Această limitare, desigur necesară funcționării contractului social așa cum Rawls și-l imaginează, ridică numeroase probleme legate de funcționarea relațiilor internaționale actuale și de idealul unei democrații la nivel mondial. Nu trebuie uitat că un contract social, la Rawls ca și la Hobbes, este un mecanism de cooperare fondat pe un avantaj reciproc. Dar nu trebuie neapărat să concepem dreptatea ca respectarea unui contract. Avem față de alții și obligații, chiar și imperfecte. Iar cei care dețin puterea, în sensul de mijloace care să ducă la scopul acțiunii, au chiar mai multe responsabilități. Așa cum remarcă Sen, limitarea contractualistă la dimensiunile unui grup dat, local sau național, greșește adesea prin neglijență prin omisiune, prin incoerență în includere și printr-un localism procedural.[37] Este greu să nu observăm interdependențele tot mai marcate ce se stabilesc la nivelul comerțului mondial, culturii, politicii, întrajutorării și contestării mondiale și impactul pe care acțiunile aparent localizate le au asupra unor oameni aflați la mii de kilometri distanță. Chiar definiția ființei umane ca atare, remarcă Sen, ne face să dorim să depășim cadrul strâmt al unor grupuri, de fiecare dată când facem apel la umanitatea noastră, la ceea ce ne definește fundamental. De aici derivă o largă perspectivă asupra Drepturilor Omului, a obligațiilor și a dreptății globale. Limitele instituționalismului transcendental sunt aici evidente. Pentru că nu trebuie să ne așteptăm să avem un acord total asupra clasamente complete a drepturilor și obligațiilor, o ierarhie exhaustivă a preferințelor și o definiție statică a ceea ce este drept și nedrept pentru a ne asuma împreună dorința de a pune capăt foametei, sclaviei, genocidului, terorismului, analfabetismului. Nu trebuie să așteptăm un consens la fel de larg ca cel asupra drepturilor de autor sau al drepturilor de succesiune.[38]

Ceea ce merită accentuat, dincolo de condițiile contractuale, este care sunt aspectele care ne fac să decidem dacă o societate este sau nu dreaptă. Aici Sen insistă asupra unei schimbări de perspectivă, de la ce bazată pe utilitate (adică pe venit, pe resurse) la cea bazată pe posibilități, adică pe libertăți. Avantajul unei persoane, în termeni de posibilități, este considerat inferior celui unei alte persoane dacă prima are mai puține posibilități reale de a dobândi ceea ce ea consideră important.[39] Această perspectivă ia în calcul viața concretă a indivizilor și depășește concepția clasică în economie a „obiectelor de confort" (venituri, bunuri de bază) sau a calculelor economice ce vizează bogăția globală a grupurilor (produs național brut). Astfel, perspectiva scopului (deplina libertate) înlocuiește metodele de evaluare a utilității orientate către mijloace (cele care procură), ceea ce Rawls numește „bunuri primare", mijloace de ordin general precum venit, avere, puterea și prerogativele funcțiilor, bazele sociale ale respectului de sine etc.[40] Această concepție bazată pe realizări sociale, pe capacități reale, vine tocmai să împlinească ceea ce Rawls avea drept intenție primă,

anume de a promova libertatea umană. În timp ce bunurile primare dobândesc la Rawls puterea unor criterii decisive pentru a judeca echitatea repartiției, concentrarea pe evaluarea directă a libertății este mai utilă judecății despre dreptate, pentru că se preocupă de posibilitățile efective de realizării scopurilor și de libertatea concretă de a atinge aceste scopuri. Desigur, această perspectivă nu este confortabilă multor economiști și altor teoreticieni din motivul depășirii unui confort instaurat înainte de utilitarism, bazat pe măsurarea unor caracteristici pretins omogene, precum venitul sau utilitatea. Asta în ciuda faptului că acel confort dat de posibilitatea „măsurării" unei utilități omogene, adică dat de credința că a putea număra este suficient, este pus sub semnul întrebării de mult timp de necesitatea integrării unei pluralități de valori. Altfel spus, este greu de crezut că vom putea vreodată să aducem la aceeași măsură (deci omogenă) tot ce considerăm valoros în viață.[41] Nu este însă deloc improbabil să putem lua decizii și să alegem dintre diferitele opțiuni ceea ce ni se pare mai adecvat momentului și condiției noastre. Conversia reală a bunurilor primare (venituri, de exemplu) în capacități, în bunăstare și libertate individuală diferă de la individ la individ în funcție de caracteristicile individuale, influența mediului fizic și social. De aceea sărăcia reală, de exemplu, poate fi mai profundă decât ce deducem din cifrele exprimând venitul unei persoane.[42]

Indiferent însă de diferențele față de teoria lui Rawls, ceea ce rămâne important este capacitatea de a căuta limitele și contradicțiile principiilor dreptății bazate pe supremația incontestabilă a libertății. Deși libertatea individuală este de o extremă importanță, este totuși contestabil de ce orice violare a principiului libertății, oricât de mică, drept mai importantă pentru un individ sau pentru o societate decât cea mai severă epidemie, foamete sau altă calamitate. Deși Rawls face distincție între a acorda o oarecare prioritate libertății individuale (de exemplu de a nu o trece în lista comună a altor „bunuri primare" datorită importanței ei în vieților noastre) și a-i acorda o prioritate „lexicografică" (de a justifica o mică expansiune a libertății drept suficientă pentru imense sacrificii cu privire la alte aspecte ale vieții oamenilor), acesta preferă a doua variantă în formularea principiului diferenței. Nuanța introdusă de teoria alegerii sociale este posibilitatea unei ponderări diferențiale, care să realizeze posibilitatea unor numeroase situații intermediare între cele două extreme, absența unei ponderări a libertății individuale și prioritatea sa absolută în fața altor opțiuni.[43]

Ceea ce merită reținut, conchide Amartya Sen, în ciuda criticilor foarte nuanțate, este meritul incontestabil pe care Rawls îl are în sublinierea importanței libertății, în special în dezbaterea publică. Fără această libertate de exprimare, fără o democrație reale, nu există nici o speranță pentru căutarea liberă a capacității reale de transpunere în fapt a avantajelor individuale. Fără presă liberă, deci fără presiune și critică, nu există guvernare responsabilă. Fără o astfel de guvernare, este greu de crezut că pot fi abordate coerent probleme atât de grave, precum sărăcia, inanița, analfabetismul, sclavia sau terorismul. Chiar dacă teoriile dreptății sunt discordante, sau accentul din dezbateri este pus mai ales pe diferențele dintre ele, conchide Sen, toți teoreticienii dreptății care sunt angajați acum în dezbatere beneficiază de o nouă energie intelectuală, anume cea produsă de apariția lucrării fondatoare a lui Rawls.[44] În climatul intelectual caracterizat de extinderea orizontului cunoașterii în toate ramurile curiozității omenești, filozofia poate da mai multă rigoare și amploare reflecțiilor despre valori și priorități, dar și despre încălcarea drepturilor, supunerii și umilințelor de care suferă oamenii în multe locuri din lume.[45] Acest efort intelectual de a lua în serios aceste lucruri poate conduce teoriile despre dreptate la găsirea unor abordări practice pentru reducerea nedreptății în lumea în care trăim.

Note:

1. Joseph Stieglitz, *Prețul inegalității. Cum societatea divizată din ziua de azi ne pune în pericol viitorul*, trad. rom. Smaranda Nistor, București, Publica, 2013. Vezi și Paul Krugman, *Conștiința unui liberal*, trad. rom. Constantin Dumitru-Palcus, București, Publica, 2010.
2. Amartya Sen, *L'idée de justice*, trad. fr. Paul Chemla, Paris, Flammarion, 2012.
3. Pentru o analiză detaliată a teoriilor contractualiste clasice, în special la Hobbes și Locke, vezi și Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. fr. Monique Nathan și Eric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.
4. John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. fr. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997.
5. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 93.
6. *Ibidem*, p. 85.
7. John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 44.
8. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 86.
9. John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995.
10. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 89.
11. *Ibidem*, p. 90.
12. Întârzierea și vizibilitatea redusă a traducerii în limba română a cărții fundamentale a lui Rawls, *A Theory of Justice*, poate fi explicată, printre altele, și prin orientarea ideologică a primelor decenii post-comuniste, atunci când autorii cei mai apreciați erau (neo)liberalii și libertarienii, Hayek, Mises, Friedman sau Nozick. Pentru varianta în limba română vezi John Rawls, *O teorie a dreptății*, trad. rom. Horia Târnoveanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 2012.
13. Pentru concepțiile lui Immanuel Kant cu privire la

filozofia morală, vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom. Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan, Miki Ota și Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2006.
14. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 87.
15. *Ibidem*, p. 91.
16. În termenii lui Rawls, odată ce subiecții acceptă starea originară, fiecare va acționa conform dreptății și va contribui la menținerea instituțiilor juste. Vezi John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 34.
17. În ciuda acestei poziții privilegiate acordate libertății în definirea dreptății, există și critici (în special libertarieni) care consideră că libertatea nu este suficient susținută de către Rawls. Pentru o astfel de critică vezi Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. Mircea Dumitru, București, Humanitas, 1997.
18. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 87.
19. Ibidem, p. 96.
20. *Ibidem*, p. 98.
21. *Ibidem*, p. 20.
22. India antică a cunoscut deja această dispută dintre reguli și comportamente reale. Cei doi exponenți sunt prințul Ashoka (sec. III î. C.) și înțeleptul Kautilya (sec. IV î. C.). Primul era adeptul modificării comportamentului individual, pe baze voluntare, fără folosirea forței, ci prin conștientizare, prin înțelegerea responsabilităților fiecăruia în adoptarea bunei conduite (*dharma*). Recunoaștem aici și influența moralei sociale non-violente propovăduite de Gautama Buddha. Al doilea, autorul unui important tratat de economie politică (*Arthaśastra*), era adeptul definirii și utilizării instituțiilor sociale, restricții, interdicții și stimulente, pentru atingerea succesului politic și a eficienței economice (vezi Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 108).
23. *Ibidem*, p. 100.
24. *Ibidem*, p. 100.
25. *Ibidem*, p. 102.
26. *Ibidem*, p. 114.
27. *Ibidem*, p. 116.
28. Criza financiară de la începutul secolului al XXI-lea ar fi o bună ocazie de a re-evalua instituțiile sacrosancte ale capitalismului actual, precum piețele nereglementate, fuziunile bancare și speculațiile bursiere, dar și unele „rețete" pretins miraculoase ale dreptei, precum austeritatea fiscal-bugetară. Vezi și Paul Krugman, *Opriți această depresiune – acum!*, trad. rom. Smaranda Nistor, București, Publica, 2012.
29. Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*.
30. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 118.
31. *Ibidem*, p. 131.
32. Această conștiență derivă chiar din demonstrația clasică a lui Condorcet cu privire la imposibilitatea ordonării cuprinzătoare a deciziilor luate cu pluralitate de voturi, cunoscut drept „paradoxul lui Condorcet".
33. Amartya Sen, *L'idée de justice*, pp. 142-147.
34. Pentru Habermas, discursul practic este un procedeu de verificare a valabilității normelor admise ipotetic, ceea ce distinge complet etica discursului de alte etici universaliste și formaliste, chiar și de teoria dreptății la Rawls. Vezi Jürgen Habermas, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, trad. rom. Gilbert Lepădatu, București, All, 2000 și James M. Buchanan și Gordon Tullock, *Calculul consimțământului. Fundamentele logice ale democrației constituționale*, trad. rom. Laura Sibinescu și Monica Sibinescu, București, Publica, 2010.
35. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 164.
36. *Ibidem*, p. 167.
37. *Ibidem*, p. 180.
38. *Ibidem*, p. 187.
39. *Ibidem*, p. 284.
40. *Ibidem*, p. 287.
41. Isaiah Berlin, „Două concepte de libertate", în *Patru eseuri despre libertate*, trad. rom. Laurențiu Ștefan-Scalat, București, Humanitas, 1996.
42. Amartya Sen, *L'idée de justice*, p. 314.
43. *Ibidem*, p. 361.
44. *Ibidem*, p. 488.
45. *Ibidem*, p. 489.

Bibliography:

Berlin, Isaiah, *Patru eseuri despre libertate / Four Essays on Liberty*, București, Humanitas, 1996.

Buchanan, James M. și Gordon Tullock, *Calculul consimțământului. Fundamentele logice ale democrației constituționale / The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, București, Publica, 2010.

Habermas, Jürgen, *Conștiință morală și acțiune comunicativă / Moral Consciousness and Communicative Action*, București, All, 2000.

Krugman, Paul, *Conștiința unui liberal / The Conscience of a Liberal*, București, Publica, 2010.

Krugman, Paul, *Opriți această depresiune – acum! / End This Depression Now*, București, Publica, 2012.

Nozick, Robert, *Anarhie, stat și utopie / Anarchy, State, and Utopia*, București, Humanitas, 1997.

Rawls, John, *Libéralisme politique / Political Liberalism*, Paris, PUF, 1995.

Rawls, John, *Théorie de la justice / A Theory of Justice* , Paris, Seuil, 1997.

Sen, Amartya, *L'idée de justice / The Idea of Justice*, Paris, Flammarion, 2012.

Stieglitz, Joseph, *Prețul inegalității. Cum societatea divizată din ziua de azi ne pune în pericol viitorul / The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*, București, Publica, 2013.

Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire / Natural Right and History*, Paris, Flammarion, 1986.