

Despre limitele și insuficiența virtuții justiției. Dimensiunea comunitară implicită în discursul liberal (I)

Michael J. Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition, Cambridge University Press, 1998

Punctul de plecare al acestui articol este cartea lui Michael J. Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*¹. Această carte oferă o critică a liberalismului contemporan plecând de la una dintre operele teoretice centrale ale acestuia și este într-un anumit sens o completare a acesteia. Cartea profesorului american își propune să ofere o critică a unui mod contemporan de a concepe liberalismul (liberalismul deontologic numit și liberalismul politic), așa cum este el ilustrat exemplar de către J. Rawls în faimoasele sale cărți *A Theory of Justice*² și *Political Liberalism*³ și de către alții autori precum Ronald Dworkin⁴. În același timp, Sandel arată incompletitudinea concepției lui Rawls și faptul că ea face apel în mod tacit la ceea ce neagă. Sandel neagă ideea că justiția, fie ea și justiție ca echitate (*justice as fairness*) – expresia consacrată a lui Rawls - ar fi virtutea cardinală pe care se edifică sau ar trebui edificată societatea. Foarte pe scurt, pentru ca ideile susținute de Rawls sau de Dworkin să fie valide, aceștia ar trebui să facă apel la anumite concepții pe care le neagă, să facă apel la un concept tare de comunitate și la un concept de sine comunitar, sine care se constituie prin însăși faptul că s-a născut și trăit într-o anumită comunitate. Dezbateră în care se înscrie această

1 Michael J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice*, second edition, Cambridge University Press, 1998.

2 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971.

3 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, 1996.

4 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, 1977, *Why Bakke has No Case* în *New York Books Reviews*, (November 10), p.10-15, *Liberalism* în (S. Hampshire, ed.) *Public and Private Morality*, Cambridge, 1978, p. 113-143.

critică a filosofiei politice a lui Rawls este cea dintre liberalism versus comunitarism. Chestiunea dreptății este pusă de Rawls în contextul celei mai bune forme de societate, acestea două fiind complementare pentru Rawls. John Rawls afirmă că cea mai bună societate este cea care este orânduită plecând de la principiile justiției și nu de la vreo concepție particularistă și neformală a binelui. Orice societate care nu se organizează după acest model sau care pune o altă virtute în centrul organizării sale, nu numai că nu este bună, dar este și nelegitimă, indiferent dacă cei ce trăiesc acolo aprobă sau nu acest model. Dacă este să îl credem pe Rawls, teocrația iraniană este nelegitimă, chiar dacă majoritatea iranianilor sunt de acord cu ea și provine din tradiția acestei țări.

Este de remarcat că poziția pe care o exprimă Michael Sandel în critica pe care o formulează la adresa lui Rawls este faptul că nu ilustrează direct la ceea ce se numește comunitarism, Sandel contestând ideea că o societate trebuie construită pornind exclusiv de la valorile pe care le împărtășește o anumite comunitate. Faptul că o anumită comunitate aderă în totalitate la un set de valori nu semnifică că acestea sunt numai prin acest fapt legitime. Întrebarea-cheie care caracterizează, după Sandel, dezbaterea comunitarism-liberalism este dacă o justiția și societatea se pot întemeia pe un cadru instituțional și ideologic neutru față de așa-numitele doctrine comprehensive morale și religioase, adică neutre față de concepții particulare ale binelui⁵. Ceea ce dorește să conteste Sandel nu este că anumite drepturi individuale sunt mai importante decât binele comun, ci faptul că ele se pot întemeia pe un cadru neutru față de concepții particulare ale binelui⁶. Sandel nu este de acord cu concepția strict comunitară care susține că drepturile trebuie întemeiate (exclusiv) plecând de la valorile și idealurile pe care le împărtășește o anumită comunitate, și nici cu concepția conform căreia valorile comunitare definesc la modul absolut ceea ce este drept și nedrept, permisibil și nepermisibil. Pentru el există o întemeiere extra-umană a binelui. Concepția lui Sandel pleacă de la ideea că justiția sau principiile justiției depind în justificarea lor de binele

5 Michael J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice*, p. x.

6 Idem.

intinsec sau valoarea morală care decurge din scopurile pe care le servesc⁷. Prin susținerea acestei idei el neaga prioritatea, de sorgintă kantiană și liberală, a dreptului asupra binelui, arătând cu exemple, de ce o interpretare neutră a cadrului statal și instituțional nu poate fi susținută la o examinare serioasă, în schimb orice întemeiere solidă a libertăților și drepturilor trebuie să fie făcută *volens-nolens* plecând de la o concepție (particularistă) asupra binelui. Ca exemplu el oferă cazurile paradigmatiche ale libertății religioase și abolirii sclaviei. Continuând atacul asupra doctrinei neutralității axiologice ale statului și eșafodajului instituțional, Sandel face constatarea că așa-numitul respect al libertății religioase la liberali, respect ce decurge din doctrina neutralității, nu este respect pentru libertatea religioasă sau pentru religie luate ca atare, ci doar respect pentru faptul că niște indivizi au ales să creadă acea doctrină religioasă. Este un respect al indiferenței, respect care nu vrea să își pună problema dacă acea doctrină e adevărată sau nu și nici ce efecte are asupra vieții în comun. Aici liberalismul și atitudinile asociate produc în mod subtil o asimilare nejustificată a libertății religioase cu dreptul general de a alege propriile valori, iar această asimilare duce la falsificarea naturii credinței religioase și la pierderea din vedere a adevăratei rațiuni care sprijină ideea de libertate religioasă, anume aceea că joacă un anumit rol în viața socială, ducând la apariția și cultivarea acelor calități care fac din acei credincioși niște buni cetățeni⁸ și nu, de exemplu, niște militanți care pun bombe în metrouri sau care vor să își impună codul propriu, cum este Sharia. O altă consecință a asimilării libertății religioase cu capacitatea de a alege duce la identificarea, în acest caz, a preferințelor personale cu realizarea și respectarea îndatoririlor religioase, așadar duce la degradarea statutului acestora, iar în general duce la degradarea statutului oricăror valori, prin echivalarea lor cu niște simple preferințe (acestea din urmă neputând fi discutate, neputând fi examinate critic, etc..., deci scapând dezbaterii, care e un lucru important, esențial într-o societate liberă și liberală, cel puțin teoretic). Liberalismul astfel înțeles și practicat ignoră

7 Ibidem, p. xi.

8 Sandel, *Liberalism and The limits of Justice*, p. xii.

conținutul special al credinței și experienței religioase care îi poate împinge pe credincioși să intre în conflict deschis cu cadrul statului liberal (sau oricărui stat laic) și al societății în care trăiesc, nerenunțând la el. La fel, dacă e de făcut o diferență între două tipuri de discursuri și, dacă unul trebuie catalogat și pus la index ca fiind *hate speech*, trebuie renunțat la atitudinea voluntarist-neutralistă, pentru că în momentul în care considerăm totul sub aspectul neutralității și al individualismului voluntarist, nimeni nu se mai poate simți jignit (deoarece apartenența la o comunitate nu este considerată constitutivă și definitorie pentru persoană), renunțându-se astfel la posibilitatea de a formula în mod coerent și justificat un motiv pentru interzicerea aceluia tip de discurs. După cum consideră Sandel, liberalismul și mai ales acest tip de liberalism pe care îl critică, pornește de la o anumită concepție despre sine, un sine independent, nemodificabil de nici o experiență și neconstituit prin nici o experiență, cu atât mai puțin când este vorba de experiența apartinerii la o comunitate. Pentru un sine astfel conceput, liberalismul deontologic găsește că temeiurile respectului de sine sunt anterioare oricărei apartenențe și oricărei legături morale (aceasta fiind cel mult rezultatul unei alegerii sau al unui eventual contract), astfel încât nu poate fi afectat de un *hate-speech*, care vizează o comunitate de un anumit tip.

Dar să revenim la ceea ce pare a fi punctul central al criticii lui Sandel la adresa liberalismului deontologic (numit ulterior liberalismului politic), care se dorește a fi o reluare pe alte baze a doctrinei morale a lui Kant, care privește omul ca scop în sine și nu ca instrument. Critica lui Sandel constă în a arăta că această doctrină, reluată de către Rawls, care încearcă să o dezancoreze din solul ei metafizic kantian, dă dovadă de incompletitudine, de incoerență și că este împinsă de o necesitate internă să facă apel tocmai la noțiuni pe care oficial liberalismul le neagă, anume la ideea de comunitate în sens constitutiv și de sine bogat sau *thick self* (sine dens). Liberalismul prin opera lui Rawls reia poziția de bază a filosofiei morale kantiene, însă fără a recurge la metafizica dezîntrupată a persoanei, pe care o enunță filosoful din Königsberg. Rawls dorește să

găsească un punct arhimedic, care să nu facă din sinele uman un sine complet transcendent și îndepărtat de viața cotidiană în societate și în același timp dorește să evite și transformarea acestui sine într-un sine radical situat, așadar care este constituit complet de social, de circumstanțe, depinzând de ele. Astfel speră Rawls să ajungă la o concepție similară cu cea kantiană, care să permită susținerea ideii de justiție ca echitate și ideii de justiție ca primă virtute într-o societate. Acest punct median se regăsește între două extreme pe care le-am menționat mai sus: între extrema subiectului abstract, gol, dezîntrupat și extrema cealaltă, a sinelui situat – *encumberd self* (*encumber* semnificând blocat, stânjenit, etc.)- care e atașat, legat, complet determinat de circumstanțe. Poziția pe care trebuie să o redea principiul justiției ca echitate la Rawls trebuie să fie așadar apropiată de existența efectivă a omului în societate, dar și destul de depărtată de aceasta pentru a evita dilema principiului de evaluare care este cuprins în ceea ce este de evaluat. Acest principiu constă în cerința de a situa punctul de vedere cumva aproape de societate, evitând însă prinderea lui în ceea ce trebuie evaluat. Din cauza acestui fapt, Rawls recurge la introducerea noțiunii de circumstanțe ale justiției în care devine posibil și necesar să fie aplicată această presupusă virtute primară. Noțiunea de circumstanțe ale justiției, împrumutată de la David Hume, nu se împacă, așa cum subliniază critica lui Sandel, cu concepția despre justiție ca echitate și ca virtute primară și nici cu noțiunea kantiană a sinelui, deci cu cea pe care o vehiculează Rawls. Ca virtute primară, justiția este de fapt independentă de circumstanțele de justiție! Acest lucru este posibil pentru că în această concepție rawlsiană persoana umană este apriori originatoare de pretenții valide, independent de circumstanțe sau de existența în comunitate, iar comunitatea este secundară și neconstitutivă pentru persoana umană conform concepției liberalismului politic. Pentru a își întemeia doctrina, Rawls recurge la așa-numita situație originară, un dispozitiv cognitiv, menit a arăta cum se pot deriva principiile de justiție independent de concepții particulariste, neformaliste ale binelui, dar în așa fel încât ele să fie relevante pentru sinele concret. În această situație ipotetică

există o pluralitate de subiecți, care ignoră tot ceea ce privește diferențele sociale, materiale, de talent, etc., aflându-se sub vălul ignoranței. Ei ignoră orice diferențe între ei, inclusiv pe cele legate de motivații. Indiferent de scopurile pe care ei le-ar avea, se presupune că toți sunt motivați de anumite bunuri abstracte primare (drepturi, libertăți, etc.), care sunt folositoare în vederea atingerii scopurilor pe care și le propun fiecare (*the thin theory of good/teoria slabă a binelui*). Rawls presupune că această listă minimă de bunuri abstracte face parte din orice teorie particularistă a binelui, așadar are o portanță universală, ca și un minim numitor comun pentru orice teorie morală, etică, etc. Această teorie subțire sau slabă a binelui nu oferă însă nici o bază pentru a alege sau evalua alte concepții ale binelui, având însă funcția de a genera motivația unei alegeri raționale în situația originară. Rawls susține că în situația originară părțile prezente vor acționa numai pe baza intereselor comune exprimate sub condiția dublă a vălului ignoranței și a teoriei slabe a binelui. Interesul primar aici este stabilirea unor principii de cooperare socială în care fiecare va avea cea mai mare libertate de realizare a scopurilor proprii compatibilă cu libertatea celorlalți. Pe baza acestor principii se stabilește și ceea ce este binele. Principiile justiției sunt derivate ca principii pe care le-ar alege oamenii raționali, dar ar avea, susține Rawls un conținut ce le leagă de societate, ele luând în seamă orice fapt general și orice presupuziție despre existența omului în societate⁹. Circumstanțele de justiție sunt cele care fac necesară cooperarea; societatea e o întreprindere în care se desfășoară activități mutual-avantajoase, unde însă există divergențe legate de distribuirea rezultatelor acestei activități. Aceste condiții sunt însă empirice, ca și existența umană, iar principiile de justiție trebuie cumva aplicate la aceste circumstanțe. Deși afirmă că aceste condiții sau circumstanțe ale justiției sunt empirice și universale, Rawls nu face demonstrația că acestea se regăsesc în orice societate, așadar că sunt universale. Ideea că ele există peste tot și că justiția ar fi virtutea care domină sau ar trebui să domine în orice societate, se întemeiază pe generalizări improbabile și pe

⁹ Sandel, *op. cit.*, p. 29.

ignorarea realității, a faptului că există concret instituții unde nu justiția primează, ci alte virtuți, cum sunt, de exemplu, atașamentul față de patrie sau de o idee, sau benevolența, caritatea, etc. Circumstanțele justiției există numai în cadrul anumitor societăți, mai ales acolo unde există un conflict puternic legat de redistribuire, iar justiția e chemată să se aplice la o situație degradată moral, pe care, se presupune că trebuie să o repare, să o restaureze, adică să ajungă în situația de dinainte de degradare, astfel încât nevoia aplicării justiției să dispară; aplicarea acestei virtuți a justiției duce, așa cum decurge din concepția ei, la anularea de sine odată ce se realizează. Așadar, remarcă Michael Sandel, în ciuda pretenției de a face din justiție o virtute reparatorie, se poate constata în fapt, empiric, că acest efect restaurator nu se înregistrează acolo unde sunt pierdute alte virtuți și valori precum atașamentele personale, civice sau naționale¹⁰. De fapt, absența virtuții justiției ca valoare constitutivă și atotregulatoare nu are o semnificație negativă, așa cum decurge implicit din doctrina rawlsiană, ci atestă altceva: absența circumstanțelor de justiție, așadar a situației degradate pe care e chemată să o mântuiască, poate semnifica că există deja o virtute care domină situația, cum ar fi benevolența, mila, prietenia, etc., iar aplicarea justiției ar putea avea ca efect nu îmbunătățirea morală a situației, ci degradarea acesteia; justiția ar funcționa ca un viciu, nu ca virtute. Principala contradicție a demersului rawlsian provine din faptul că doctrina pe care o susține are un conținut moral și deontologic kantian, iar circumstanțele de justiție sunt, precum la Hume, de unde au fost împrumutate, empirice. Dar concepția kantiană neagă că este moral să minți, chiar și atunci când prin aceasta ar fi salvată viața unui om care e urmărit de un criminal. Așadar cele două componente esențiale ale doctrinei liberalismului politic și ale teoriei justiției provin din doctrine și cadre mentale diferite și incompatibile. La Hume dreptatea este un produs al circumstanțelor și convențiilor omenești, vizând o anumită utilitate socială, circumstanțele de justiție nesprijinind deloc ideea că există o prioritate a justiției asupra

¹⁰ Sandel, *op. Cit.*, p. 33.

binelui, iar persoanele care sunt implicate în circumstanțele de justiție nu sunt deloc sineitățile golate de conținut empiric precum în situația originală rawlsiană.

Ce respinge la nivel explicit liberalismul politic și concepția despre dreptate ca echitate? Respinge următoarele: ideea de comunitate în sens constitutiv; ideea de sine care se construiește și care e definit de anumite scopuri, scopuri care nu sunt alese în mod liber de către persoană; concepția teleologică. Cu toate acestea, comunitatea în sens tare și viziunea teleologică sunt, în ciuda pretențiilor liberalismului deontologic, necesare pentru a împiedica prăbușirea acestuia în incoerență și în utilitarism, în instrumentalizarea persoanei. De asemenea, ele sunt necesare pentru a face imposibilă tocmai negarea a ceea ce liberalismul își propune în mod explicit. Anumite aspecte esențiale ale liberalismului, care se regăsesc și la Rawls, unde privesc menționatul principiu al diferenței, dar care se regăsesc și la alt susținător al liberalismului - la Ronald Dworkin - exprimă, în ciuda intențiilor declarate ale autorilor, o considerare utilitaristă a persoanei umane, pe care o transformă într-un instrument¹¹. De exemplu, la Dworkin politica discriminării pozitive este făcută numai pe baza ideii de utilitate socială, chiar dacă anumite categorii de persoane, adică albi, sunt dezavantajați în fața unor candidați afro-americani. X este admis, chiar dacă Y, care este alb, are aceleași rezultate slabe, numai pentru că așa se pot face anumite servicii utile societății (a Rawls, ca și la Dworkin nu există merit în sens tare; X nu este primit undeva sau nu i se dă ceva pentru că merită, deoarece calitățile pe care el le are, puterea sa de muncă, nu sunt meritul său, ci sunt produsul contingenței). Orice discriminare care poate fi justificată se întemeiază, la Dworkin, pe argumente utilitariste, pentru că dacă individul nu are dreptul și nici meritul abilităților sale și pentru că dacă societatea ca subiect legitim al posesiunii nu există, atunci nu rămân decât argumente utilitariste în favoarea politicii de discriminare pozitivă sau de redistribuire (la Rawls)¹². Dacă, așa cum prezintă Rawls, nu există un subiect colectiv legitim care să primească printre altele abilitățile, talentele,

11 Sandel, *op. cit.*, p.137-146.

12 Sandel, *op. cit.*, p.141.

etc. prezente în persoanele particulare, atunci a privi aceste talente și abilități ca instrumente pentru realizarea unor scopuri sociale, semnifică a le privi pe ele și pe cei ce le dețin ca pe niște simple instrumente folosite în favoarea altor persoane, ceea ce contrazice una din premisele de bază ale liberalismului.

Teoriile lui Rawls și ale lui Dworkin implică, pentru a fi valide, un astfel de subiect comun al posesiunii, subiect nereductibil la indivizi, așadar un concept neatomist al comunității, care la rândul său implică faptul că interesul comun nu poate fi redus la o sumă de interese individuale. De asemenea, apare și problema existenței unor exigențe legitime ale comunității față de individ, lucru pe care explicit liberalismul îl neagă. Conform lui Sandel există două moduri în care e abordată comunitatea în viziunea liberală, și anume în două moduri: instrumental și sentimentalist. Cel instrumental este acela al conceperii comunității ca asociere voluntară, care are niște obiective bine definite și care privesc realizarea de beneficii pentru cei intrați în ea. Este modul prezentat de teoreticienii contractului social, fie că e vorba de Hobbes, Locke sau chiar Rousseau, mod care are la bază contractul și nu benevolența, empatia și neagă ideea că omul este o ființă socială care trăiește în comunități în mod natural. A doua modalitate individualistă de a concepe comunitatea e cea sentimentalistă. Aceasta ia în calcul și prezența unor motivații benevolente în construirea corpului colectiv, existența și acțiunea comunitare vizând nu numai binele fiecărui individ, ci și binele comunității. Nu e o concepție bazată exclusiv pe ideea realizării interesului propriu. Cooperarea este un bine și interesele membrilor comunității nu sunt în totalitate antagoniste. Binele comunității nu constă numai în realizarea beneficiilor membrilor ei, ci și în calitatea motivațiilor, a legăturilor bazate pe sentiment, acestea fiind considerate ca făcând parte din eșafodajul existenței comunitare și care se întăresc prin participarea la cooperare. Aici comunitatea nu este exclusiv exterioară, ci este sau devine interioară indivizilor. Dar acest tip de comunitate nu pătrunde în subiect dincolo de nivelul motivațiilor raționale. Această comunitate e tot o relație și nu un loc de apartenență organică. Nu este

comunitate în sens tare, aşadar în sens constitutiv, unde individul îşi descoperă ataşamente faţă de ceva ce îl transcende şi îl precede, unde el nu alege să intre într-o relaţie cu ceva sau cu comunitatea, o comunitate în care individul constată că el face parte din ea, chiar dacă nu a intrat în ea prin contract. Aici legitimitatea nu se reduce la un act liber de voinţă al individului şi prin urmare nici la consimţământ. În sprijinul afirmaţiilor sale, Sandel face referiri la limbajul utilizat de Rawls, acest limbaj indicând implicit existenţa unei dimensiuni a comunităţii care transcende concepţia sentimental-individualistă îmbrăţişată de autorul lui *A Theory of Justice*. Expresile folosite mai ales atunci când Rawls consideră talentele şi abilităţile oamenilor ca fiind bunuri comune - *common assets* -, atunci când în cadrul constituit de justiţie ca echitate oamenii sunt de acord să îşi împărtăşească reciproc soarta (*to share each other's fate*)¹³, denotă tocmai prezenţa unui concept tare de comunitate. De asemenea, tot Rawls susţine că oamenii împărtăşesc scopuri finale - *shared final ends*-, că prin comunitate oamenii participă la suma totală a proprietăţilor comune realizate ale celorlalţi şi astfel la întreaga comunitate a umanităţii. Este adevărat că Rawls foloseşte ca sinonime pentru aceste expresii şi un set de cuvinte ce denotă mai degrabă viziunea individualistă, precum „colectiv” în loc de „comun”, sau „relaţii de beneficiu mutual şi de reciprocitate” în loc „de împărtăşire a soartei celorlalţi”¹⁴. Dar însăşi prezenţa acestui registru dublu de limbaj atestă imposibilitatea de a traduce fără pierdere registrul comunitar în cel individualist-voluntarist: comunitatea nu se reduce la asociere-asociaţie şi nici ataşamentul la relaţie, de exemplu. Spre deosebire de noţiunea de proprietăţi colective care implică pluralitatea şi faptul că au fost deţinute individual, cea de proprietate comună sau de proprietăţi comune nu implică această situaţie¹⁵. Michael Sandel subliniază astfel deosebirea dintre noţiunea de proprietate comună şi noţiune de proprietate colectivă, care nu implică aceeaşi situaţie, trasând distincţia dintre „comun”

13 Sandel, *op. cit.*, p. 150.

14 *Ibidem*, p. 151.

15 Sandel, *op. cit.*, p. 151.

și „colectiv”, distincție care trimite la o alta referitoare la modul de a concepe comunitatea și existența umană.