



# Despre baza principiului egalității umane fundamentale

E u g e n H U Z U M

Bursier postdoctoral, Academia Română, Filiala Iași  
Postdoctoral Grant Recipient, Romanian Academy, Iași Branch

Bv. Carol I, Nr. 8, 700505, Iași, România,  
tel/fax: +40232211150, web: <http://www.acadiasi.ro/>  
Personal e-mail: eugen76@yahoo.com

*On the Basis of the Principle of Basic Human Equality*

One of the most important ideas of our times is the conviction that, despite their diversity, all humans have an equal basic moral status (or an equal fundamental worth and dignity), that they are, as Thomas Jefferson famously stated, “created equals” and they should (because they are entitled to) be treated as equals. In this article I defend the suggestion – stated by philosophers like Brian Barry, Ronald Dworkin or Joel Feinberg – that the principle of equal human worth is indemonstrable and has no other basis than itself. I argue, essentially, that all other theories about the basis of equality are false or at least problematic. In the last section I also try to show that, most probably, the truth of the principle of basic human equality cannot be established through any of the usual methods of argumentation and/or justification.

Keywords: basic equality, diversity, equal treatment, human dignity, individual rights, moral worth



1.

Toți oamenii se nasc (sau, în celebrii termeni ai lui Thomas Jefferson, sunt „creați”) egali și sunt îndreptățiți să fie tratați ca egali (atât de către ceilalți cât și de către guvernământ). Ei au, în alte cuvinte, aceeași valoare umană și, ca atare, aceleași drepturi, iar statul este obligat din punct de vedere moral să se preocupe în mod egal de protejarea sau garantarea drepturilor lor (oricare ar fi ele). Acest principiu abstract – care exprimă ceea ce numim de obicei „egalitatea umană fundamentală” (*basic human equality*) reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai importante, mai ferme și mai larg împărtășite convingeri morale în lumea contemporană. Nu ar trebui să fie surprinzător, așadar, că el reprezintă și una dintre principalele convingeri pe care le afirmă, le apără sau pe care se bazează în teoriile lor mai toți filosofii politici contemporani (și în special cei interesați să ofere o teorie a dreptății). Așa cum au observat pe bună dreptate Ronald Dworkin sau Will Kymlicka, principiul egalității umane fundamentale constituie un soi de platou sau pilon egalitarian pentru mai toate teoriile politice contemporane, inclusiv pentru foarte multe dintre acele teorii care, precum libertarianismul, nu sunt catalogate de obicei drept egalitariene.<sup>1</sup>

Care este, însă, baza acestei convingeri morale? Este

principiul egalității umane fundamentale un principiu adevărat sau, dimpotrivă, unul demonstrabil fals? În opinia mea, răspunsul corect la aceste întrebări este, cel mai probabil, răspunsul asupra căruia au insistat filosofi precum Ronald Dworkin, Joel Feinberg sau Brian Barry<sup>2</sup>. Potrivit acestui răspuns, principiul egalității umane fundamentale este un principiu indemonstrabil, unul care nu are nici o altă bază decât el însuși. În alte cuvinte, principiul se autojustifică sau se autosusține. Cererea demonstrării adevărului acestui principiu este nerezonabilă. Tot ceea ce putem face pentru a „demonstra” adevărul lui este să arătăm că negarea sa conduce la concluzii care, pentru cei mai mulți dintre noi, reprezintă concluzii neverosimile sau contraintuitive<sup>3</sup>. Singurul temei pentru acest principiu este reprezentat, altfel spus, de intuițiile sau convingerile morale ale celor mai mulți dintre noi. Dincolo de apelul la aceste intuiții nu avem la îndemână nici o altă strategie care să ne poată ajuta să-i demonstrăm adevărul.

Cei care oferă acest răspuns celor două întrebări menționate sunt obligați să ofere un răspuns și pentru trei mari provocări care i-au fost adresate. Prima este argumentul că teza indemonstrabilității principiului egalității umane fundamentale echivalează cu recunoașterea faptului că el nu constituie nimic altceva decât un „articol de credință, care nu poate fi apărut în mod rațional”<sup>4</sup>. A doua este teza că principiul egalității

umane fundamentale este, de fapt, unul demonstrabil fals<sup>5</sup>. În sfârșit, a treia provocare este teza opusă, potrivit căreia principiul este unul al cărui adevăr poate fi (dacă nu chiar a fost deja) demonstrat de filosofii politici<sup>6</sup>.

Obiectivul meu fundamental în cele ce urmează este acela de a răspunde acestor trei provocări. Ceea ce sunt interesat să evidențiez este că avem temeuri importante pentru a concluziona că nici una dintre ele nu reprezintă o provocare „autentică” pentru teza indemonstrabilității principiului egalității umane fundamentale.

În secțiunea următoare voi încerca să resping argumentul iraționalității tezei indemonstrabilității. Mă voi concentra apoi asupra reliefării principalelor probleme ale argumentelor pentru teza falsității principiului egalității umane fundamentale. În sfârșit, în ultima secțiune a articolului voi evidenția principalele dificultăți care slăbesc considerabil forța de convingere a ideii că există strategii argumentative despre care suntem îndreptățiți să fim încrezători că pot dovedi (dacă nu chiar au dovedit deja) adevărul acestui principiu.

## 2.

Argumentul că teza indemonstrabilității principiului egalității umane fundamentale echivalează cu recunoașterea faptului că el nu constituie nimic altceva decât o credință irațională are la bază o teorie a raționalității care, la prima vedere, pare foarte plauzibilă. Este vorba despre teoria potrivit căreia toate opiniile pentru care nu există sau nu putem prezenta alte argumente decât plauzibilitatea sau rezonabilitatea lor intuitivă sunt opinii iraționale. Aceste opinii se situează, în orice caz, pe același palier cu prejudecățile, superstițiile sau dogmele religioase<sup>7</sup>. Or, filosofia – sau, mai corect spus, filosofia autentică – este, prin excelență, o întreprindere rațională. Specificul întreprinderii în care sunt angajați îi obligă, așadar, pe filosofi (sau măcar pe filosofi morali și politici) să ofere argumente pentru *toate* opiniile sau tezele pe care le împărtășesc. Nici măcar „axiomele” sau convingerile ultime de la care pleacă sau pe care se bazează în teoriile lor nu pot face excepție de la această regulă. Așa cum insistă Jonathan Friday, din perspectiva acestei teorii, pe care o numește „raționalism etic”, filosofii morali și politici „trebuie să furnizeze temeuri pentru ceea ce prezintă drept axiome, asumții ultime sau convingeri fundamentale”. Dacă nu fac acest lucru, atunci axiomele sau asumțiile lor ultime nu reprezintă decât „convingeri adânc înrădăcinate dar fără nici o bază, precum dogmele sau prejudecățile”<sup>8</sup>.

Împotriva acestei teorii a raționalității pledează însă un argument aproape la fel de vechi ca filosofia însăși. Am în vedere argumentul regresului la infinit, în versiunea prezentată încă de Aristotel. Argumentul observă, în esență, că cerința demonstrabilității tuturor opiniilor noastre implică regresul la infinit al

argumentării<sup>9</sup>. Prin urmare, pentru ca demonstrația însăși să fie posibilă, trebuie să acceptăm că ea are limite stricte, că nu totul poate fi (sau trebuie) demonstrat. Cu alte cuvinte, demonstrația „trebuie să se oprească undeva”. Trebuie să acceptăm existența unor temeuri sau premise ce nu mai au nevoie de demonstrație, a unor „nedemonstrabile” sau „principii prime” ale acestora, principii care constituie fundamentul, suportul ultim al întregului edificiu al demonstrabilului. Fără admiterea acestor nedemonstrabili, n-am putea evita regresul la infinit și – în consecință – nimeni nu ar putea produce vreodată o demonstrație veritabilă<sup>10</sup>.

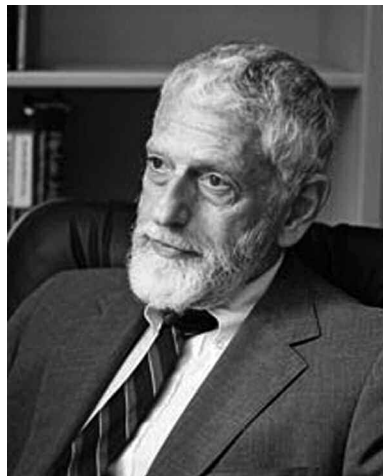
După cum este probabil cunoscut, Aristotel aducea acest argument nu doar pentru concluzia că raționalitatea ne obligă, de fapt, să acceptăm necesitatea nedemonstrabilelor, ci și pentru concluzia că nedemonstrabilele nu pot fi principii doar probabile, verosimile, admisibile sau rezonabile, ci numai principii „evidente în sine”, „necesare și esențiale” sau „etern valabile”<sup>11</sup> și – totodată – pentru concluzia că intuiția (sau ceea ce el numea *noms*, intelect intuitiv) este pe deplin capabilă să ne pună în posesia unor principii care să satisfacă aceste cerințe. Așa cum am argumentat pe larg cu altă ocazie<sup>12</sup>, argumentul lui Aristotel este departe de a fi apt să legitimizeze și aceste două concluzii. Avem temeuri serioase să ne îndoim nu doar în privința existenței vreunui principiu care să satisfacă cerința certitudinii absolute, ci și în privința ideii că intuiția este un indicator pe deplin demn de încredere al adevărului (și nu doar al rezonabilității) unei opinii<sup>13</sup>. Argumentul regresului la infinit rămâne, însă, unul suficient de puternic pentru a demonstra ideea că cerința argumentării tuturor opiniilor noastre este o cerință imposibil de satisfăcut și – ca atare – cel puțin nerezonabilă, dacă nu chiar irațională. Pe cale de consecință, argumentul este suficient de puternic și pentru a discredita teoria pe care se bazează argumentul că teza indemonstrabilității principiului egalității umane fundamentale echivalează cu recunoașterea faptului că el reprezintă o credință aflată în conflict cu exigențele raționalității.

Desigur, argumentul regresului la infinit nu demonstrează decât că afirmarea existenței unor principii pe care suntem îndreptățiți să le acceptăm în ciuda indemonstrabilității lor este departe de a fi o afirmație aflată în dezacord cu exigențele raționalității. El nu demonstrează și că principiul egalității umane fundamentale este unul dintre principiile despre care putem fi încrezători că face parte din categoria principiilor pe care suntem îndreptățiți să le acceptăm fără demonstrație, i.e., doar în baza intuiției noastre morale. Această idee va fi „demonstrată”, sper, în ultima secțiune a articolului. Până atunci mă voi concentra, după cum am promis, pe analiza critică a tezei că principiul egalității umane fundamentale este unul demonstrabil fals.



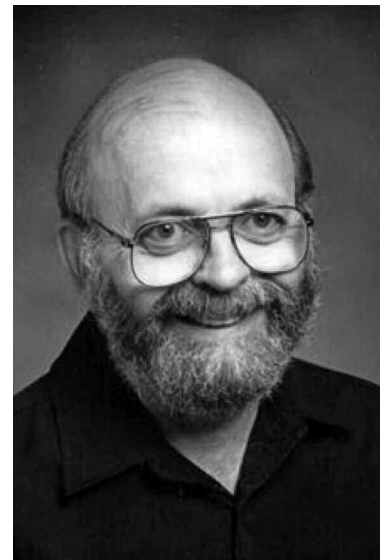
Ronald Dworkin

<http://chronicle.com/blogs/conversation/files/2013/02/AP79817484633-2.jpg>



John Kekes

[https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:AND9GcQ\\_stARBTkPwYg0Ebu6AwhZYhflZVixkYzlg\\_AYFuh9\\_VbOvqlA](https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:AND9GcQ_stARBTkPwYg0Ebu6AwhZYhflZVixkYzlg_AYFuh9_VbOvqlA)



Joel Feinberg

[http://uanews.org/sites/default/files/styles/blog\\_image\\_large\\_600px\\_w/public/story-images/feinberg.jpg](http://uanews.org/sites/default/files/styles/blog_image_large_600px_w/public/story-images/feinberg.jpg)

3.

Principalul argument care a fost avansat pentru teza falsității principiului egalității umane fundamentale este argumentul că principiul în discuție „ne invită să acceptăm ca un adevăr evident o viziune pe care cei mai mulți dintre noi ar respinge-o imediat, și anume viziunea că Stalin sau Hitler și Einstein sau Hume au o valoare umană egală”<sup>14</sup>. În altă ordine de idei, conform acestui argument, principiul egalității umane fundamentale este unul demonstrabil fals pentru că s-ar afla în conflict cu „ideea că indivizii care torturează și victimele lor sau persoanele care contribuie la binele umanității și cele care, dimpotrivă, cauzează nenorociri, nu au aceeași valoare umană”<sup>15</sup>.

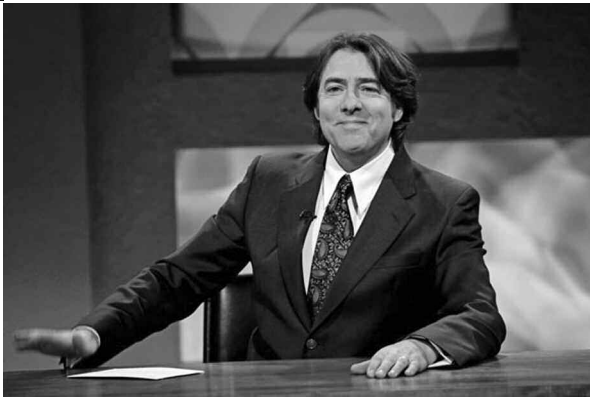
Acest argument este bazat însă pe o gravă confuzie în ceea ce privește conținutul principiului egalității umane fundamentale. Valoarea morală la care se referă acest principiu nu este valoarea morală a acțiunilor indivizilor. Ea nu are legătură cu meritele lor morale, ci cu apartenența lor la aceeași categorie morală: umanitatea. Valoarea morală pe care acest principiu ne invită să o atribuim în mod egal tuturor indivizilor este, altfel spus, doar valoarea sau demnitatea intrinsecă acordată de statutul lor de persoane umane, nu valoarea conferită de meritele lor morale.

Adevărul este, așadar, că principiul egalității umane fundamentale nu ne obligă să acceptăm opinii precum cele menționate de argumentul în discuție. El este perfect compatibil cu ideea că indivizii pot avea merite morale inegale și – în acest sens – și o valoare umană inegală, la fel cum principiul că statul este obligat să le garanteze aceleași drepturi tuturor cetățenilor săi este perfect compatibil cu ideea că el este autorizat să îi trateze în mod diferit pe cei care respectă și pe cei care

nu respectă legea. Faptul că sunt îndreptățiți să li se garanteze drepturi și libertăți egale nu înseamnă și că cetățenii nu își pot pierde sau diminua în anumite condiții aceste drepturi sau măcar unele dintre aceste drepturi (spre exemplu, atunci când încalcă drepturile altora).

Autorul argumentului abia discutat, conservatorul John Kekes, a mai citat, însă, și un alt argument pentru teza falsității principiului egalității umane fundamentale. Argumentul observă că principiul pe care îl discutăm susține egalitatea fundamentală a tuturor oamenilor, nu doar egalitatea fundamentală a tuturor cetățenilor unui stat. Prin urmare, susține Kekes, el obligă statele să trateze ca egale toate ființele umane, nu doar ființele umane care se întâmplă să fie cetățenii lor. Or, în opinia lui Kekes, „orice guvernământ care ar acționa în baza acestei presupuse obligații, și-ar trăda îndatorirea sa cea mai importantă, și anume aceea de a reprezenta interesele celor care l-au ales, nu interesele străinilor. [Principiul egalității umane fundamentale] impune asupra guvernelor obligația de a fi preocupate în mod egal de sănătatea, educația, securitatea, calitatea vieții sau fericirea cetățenilor săi și a cetățenilor altor state; de a utiliza banii colectați din impozitele plătite de cetățenii săi pentru a promova nu doar bunăstarea acestora, ci bunăstarea tuturor ființelor umane; de a plăti, în caz de război, nu doar soldele soldaților lor, ci și soldele trupelor inamice; sau de a fi preocupate de infrastructura altor state în aceeași măsură ca și de propria lor infrastructură. Nici o persoană rezonabilă nu ar putea lua însă în serios astfel de absurdități. Cei ce susțin că egalitarianismul ar fi o doctrină adevărată sunt însă obligați să afirme și absurdități de acest tip”<sup>16</sup>.

Kekes se înșală, însă, din nou. Principiul egalității umane fundamentale ne obligă, într-adevăr, să tratăm ca



Jonathan Friday

<http://static.guim.co.uk/sys-images/Guardian/Pix/pictures/2009/1/23/1232712520728/Gallery-Friday-Jonathan-R-006.jpg>

egale toate ființele umane, nu doar concetățenii. Este foarte probabil, în aceste condiții, că el ne constrânge (sau măcar ne recomandă) să îmbrățișăm una dintre versiunile cosmopolitismului, i. e., a teoriei potrivit căreia avem obligații morale importante și față de străini, nu doar față de compatrioți<sup>17</sup>. Aceasta nu înseamnă însă neapărat că el ne obligă să tratăm *in mod egal* concetățenii și străinii. Pe de o parte, așa cum a insistat în chip explicit Ronald Dworkin, tratamentul indivizilor *ca egali* nu implică întotdeauna, în mod necesar, tratarea lor *in mod egal* (așa cum presupune argumentul lui Kekes). Tratarea indivizilor ca egali nu trebuie confundată cu tratamentul lor egal<sup>18</sup>. Pe de altă parte, deși ne obligă să recunoaștem că toate ființele umane au exact aceleași drepturi, principiul egalității umane fundamentale nu precizează care anume sunt aceste drepturi și nici nu ne spune nimic despre cine are (sau ar trebui să poarte) responsabilitatea de a le proteja. El este compatibil, prin urmare, cu o diversitate de poziții în această privință. Poziția invocată de Kekes – aceea că responsabilitatea în cauză revine statelor și că fiecare stat trebuie să se îngrijească în egală măsură de protejarea intereselor propriilor cetățeni și de protejarea intereselor străinilor – este doar una dintre ele (și, într-adevăr, nu cea mai plauzibilă). O altă poziție este cea globalistă, potrivit căreia responsabilitatea protejării acestor drepturi ar trebui să revină unui „guvern mondial” sau „megastat supranațional” (ce ar urma sau ar trebui să înlocuiască actualul sistem internațional, centrat pe existența și suveranitatea statelor națiune)<sup>19</sup>. Nu în ultimul rând, principiul este compatibil și cu poziția (mult mai puțin „fantezistă” și – bănuiesc – mai aproape de intuițiile celor mai mulți dintre noi) potrivit căreia sistemul politic centrat pe statul națiune este preferabil unui „stat mondial” iar responsabilitatea *primară* a protejării drepturilor individuale trebuie să revină fiecărui stat în parte. Această poziție recunoaște că un stat nu are obligații morale doar față de proprii cetățeni, ci și față de străini (fiind obligat să ajute, în caz de nevoie, celelalte state în realizarea drepturilor cetățenilor lor). În același timp, însă, ea este compatibilă și cu ideea că datoria fundamentală a unui stat este aceea de a se preocupa,

înainte de toate, de soarta propriilor cetățeni și abia apoi, și numai în măsura în care își permite acest lucru, și de soarta celorlalți cetățeni ai lumii<sup>20</sup>.

## 4.

După cum probabil este deja cunoscut, principiul egalității umane fundamentale a fost apărut de cele mai multe ori de către filosofi prin încercarea de a evidenția o trăsătură sau capacitate umană care să ne îndreptățească să legitimăm în același timp ideea demnității umane (ideea superiorității de statut moral a omului față de animale sau, dacă doriți, față de celelalte animale) și – totodată – ideea că toți indivizii care posedă acea trăsătură sau capacitate sunt îndreptățiți la respect sau la drepturi egale. Ceea ce s-a încercat a fost, mai exact, demonstrarea dreptului la tratament ca egal al indivizilor prin demonstrarea faptului că ei *sunt* egali (posedă în aceeași măsură o capacitate care îi îndreptățește la acest tratament). Există mai multe capacități care au fost avansate în acest scop. Printre cele mai celebre dintre acestea se numără capacitatea de autonomie (asupra căreia a insistat Kant<sup>21</sup>), raționalitatea, liberul arbitru și agenția morală (invocate de libertarieni precum Robert Nozick<sup>22</sup> sau Tibor Machan<sup>23</sup>) sau capacitatea de formare și dezvoltare a unei concepții despre bine și a unui simț al dreptății (John Rawls<sup>24</sup>). Lor li s-au adăugat recent și capacitatea de auto-perfecționare morală (apelată de John E. Coons și Patrick M. Brennan<sup>25</sup>), spiritualitatea (*inwardness*) (susținută de George Kateb<sup>26</sup>) sau capacitatea de a recunoaște, aprecia și produce conștient valoarea intrinsecă (Thomas Christiano<sup>27</sup>). Problema este, însă, că nici una dintre aceste capacități nu este posedată în același grad (sau „in mod egal”) de toți oamenii. Mai mult, dată fiind diversitatea umană, este cel puțin improbabil să existe o astfel de capacitate. Orice capacitate sau abilitate (care să fie în măsură să justifice ideea demnității umane) am lua, este foarte probabil ca indivizii să o posedă în grade diferite. Este foarte puțin probabil, prin urmare, ca principiul egalității umane fundamentale să poată fi (sau să fi fost deja) întemeiat în acest mod.

Unii filosofi care au încercat să demonstreze acest principiu moral au recunoscut că el nu poate fi întemeiat în acest mod. Ei au recunoscut, altfel spus, că, după toate probabilitățile, nu există nici o capacitate (care să fie în măsură să justifice ideea demnității umane) pe care să o posedăm cu toții în același grad. Pentru a întemeia acest principiu nu avem însă nevoie, în opinia lor, de identificarea unei astfel de capacități. Pentru a putea întemeia acest principiu, a considerat spre exemplu John Rawls, avem nevoie doar de o capacitate sau abilitate umană care să constituie ceea ce el a numit o „proprietate categorială” (*range property*). Este vorba, în esență, despre o proprietate care poate fi atribuită în

mod egal tuturor celor care o posedă la un nivel minimal sau satisfăcător, în ciuda diferențelor de grad în posesia ei<sup>28</sup>. Capacitatea de a dezvolta o concepție despre bine și un simț al dreptății, a insistat Rawls, constituie tocmai astfel de proprietăți. Prin urmare, a susținut el, deși indivizii posedă cel mai probabil capacități diferite pentru simțul dreptății, „acest lucru nu constituie un motiv pentru a-i priva pe cei cu o capacitate redusă de întreaga protecție a dreptății. Odată ce un grad minim este atins, o persoană are același drept la libertate egală ca și ceilalți”<sup>29</sup>.

Propunerea lui Rawls, care a fost apărută recent și de Jeremy Waldron<sup>30</sup>, este, fără îndoială, una ingenioasă. Ea nu este totuși deloc una lipsită de dificultăți importante. Așa cum a evidențiat Richard Arneson, această propunere este subminată în special de două probleme. Prima este aceea că Rawls nu a oferit nici un temei pentru a considera posesia în grade diferite a capacității de dezvoltare a unei concepții despre bine și a unui simț al dreptății ca fiind irelevantă pentru determinarea statutului moral al unei persoane. În al doilea rând, Rawls nu a specificat în nici un fel care este nivelul minim acceptabil al posesiei acestor capacități pentru ca o persoană să fie îndreptățită la aceleași libertăți precum cele ale oricărei alte persoane. Și mai important, este cel puțin improbabil că putem specifica în mod nonarbitrar un astfel de nivel minimal<sup>31</sup>.

O a treia modalitate de apărare a principiului egalității umane fundamentale este cea pragmatică sau instrumentală, potrivit căreia o societate organizată în baza acestui principiu este, spre exemplu, mai armonioasă, mai coezivă, mai pașnică sau mai civilizată decât una în care indivizii nu sunt tratați ca egali (nu li se recunosc drepturi egale)<sup>32</sup>. Și acest tip de întemeiere a principiului egalității umane fundamentale este însă problematic. Cea mai importantă problemă constă, de această dată, în faptul că apărarea de tip pragmatic nu ne poate spune nimic despre valoarea de adevăr a principiului în discuție. Faptul că tratamentul indivizilor ca egali ar putea constitui un instrument util în atingerea unor virtuți sociale precum cele menționate nu dovedește și că indivizii umani sunt *îndreptății* din punct de vedere moral să fie considerați și tratați ca egali, așa cum susține principiul egalității umane fundamentale. Din perspectiva argumentării pragmatice, tratamentul indivizilor ca egali pare mai curând o concesie făcută acestora în numele stabilității sau solidarității sociale, nu un drept moral fundamental al acestora.

Aceeași problemă caracterizează și strategia coerentistă de justificare a principiului egalității umane fundamentale. Am în vedere, mai exact, strategia justificării acestui principiu prin apel la binecunoscuta metodă rawlsiană a echilibrului reflectiv<sup>33</sup>. După cum s-a evidențiat în mai multe rânduri<sup>34</sup>, metoda echilibrului reflectiv nu este, din păcate, una despre care să fim îndreptății să afirmăm că poate demonstra adevărul opiniilor justificate în baza ei. Rawls însuși a insistat, de

altfel, că opiniile justificate prin echilibru reflectiv nu sunt opinii demonstrate în sensul strict al acestui termen și că tot ceea ce putem reclama în mod legitim pentru aceste opinii este doar rezonabilitatea, nu adevărul<sup>35</sup>.

Unii dintre noi ar putea susține, în sfârșit, că principiul egalității umane fundamentale ar putea fi demonstrat (dacă nu chiar a fost deja demonstrat<sup>36</sup>) prin metoda argumentării transcendente. Problema este, însă, că nici reflecția transcendentă nu pare a fi o metodă epistemică de întemeiere a unui enunț<sup>37</sup>. Argumentarea transcendentă ne arată, în esență, că nu putem să contestăm anumite enunțuri fără autocontradicție, pentru că aceste enunțuri reprezintă presupoziii inevitabile, reguli sau condiții de posibilitate și legitimitate ale argumentării. Ea ne arată, altfel spus, că acceptarea anumitor enunțuri (precum principiile logice) este indispensabilă pentru ca gândirea sau argumentarea în genere să fie posibilă. Această indispensabilitate nu garantează, însă, și *adevărul* acestor enunțuri<sup>38</sup>. În al doilea rând, ideea că metoda argumentării transcendente poate întemeia principiul egalității umane fundamentale se bazează pe o opinie nejustificată despre capacitățile acestei metode. Am în vedere opinia că ea poate legitima și principii sau reguli de acțiune din afara discursului argumentativ (inclusiv principii sau reguli de organizare juridică, socială sau politică). Or, demonstrația faptului că un anumit principiu reprezintă o presupozitie inevitabilă sau o regulă fundamentală a discursului argumentativ autentic nu demonstrează, de fapt, că un principiu similar ar trebui acceptat și ca regulă de organizare socială și politică. Faptul că suntem obligați să acceptăm că toți participanții la un discurs argumentativ trebuie să beneficieze de drepturi egale în reprezentarea intereselor și opiniilor lor prin intermediul argumentelor nu ne obligă să acceptăm și egalitatea în drepturi a tuturor indivizilor ca principiu de acțiune socială și politică. Așa cum a observat Jürgen Habermas, „nu se înțelege deloc de la sine faptul că regulile ce sunt inevitabile înăuntrul discursurilor pot revendica valabilitate și pentru reglementarea acțiunii dinafara argumentărilor. Chiar și atunci când participanții la argumentare ar fi trebuit să fie constrânși să facă presupoziii cu conținut normativ (de exemplu, să se considere reciproc subiecți cu răspundere, să se trateze ca parteneri egal îndreptății să se supună unul pe altul testului de autenticitate și să se comporte unul cu altul cooperant), ei s-ar putea totuși sustrage acestei constrângeri de îndată ce ies din cercul argumentării. Acea constrângere nu se transferă în mod direct de la discurs acțiune”<sup>39</sup>.

După știința mea, există doar două metode de întemeiere care, dacă ar putea fi aplicate cu succes în cazul principiului egalității umane fundamentale, ne-ar îndreptăți să fim încrezători că i-am demonstrat adevărul. Prima este metoda discutată în debutul acestei secțiuni: identificarea unei caracteristici care să justifice ideea demnității umane și – în același timp – să fie

posedată în același grad de toți indivizii sau, alternativ, identificarea unei proprietăți categoricale a persoanelor umane care să nu fie caracterizată de dificultățile specifice propunerii lui Rawls. A doua este metoda fundaționalist deductivă, ce presupune deducția logică a principiului egalității umane fundamentale dintr-un alt principiu moral al cărui adevăr este absolut cert, necesar și infailibil (sau măcar mult mai larg acceptat decât principiul egalității umane fundamentale).

Am argumentat deja că prima metodă a fost, cel puțin până acum, lipsită de succes și că nici nu pare să aibă șanse reale de reușită în viitor. În ceea ce privește metoda fundaționalist deductivă, ea este și mai puțin promițătoare. Șansele de a demonstra principiul egalității umane fundamentale prin această metodă sunt, mai exact, aproape nule, dacă nu chiar efectiv nule. A devenit deja un loc comun că nici un filosof moral nu a reușit până acum să identifice și nici nu există vreun principiu moral fundamental despre care să fim pe deplin îndreptățiți să afirmăm că este absolut cert, adevărat în mod necesar, principial sau logic indubitabil. Nu în ultimul rând, este extrem de improbabil să existe vreun principiu moral și mai abstract și mai larg împărtășit din care să putem deriva principiul egalității umane fundamentale. Nu cunosc nici un filosof care să fi susținut o astfel de posibilitate și nici nu îmi pot imagina ce alt principiu moral ar putea îndeplini cele două condiții menționate. Cel puțin din câte îmi pot da eu seama, principiul egalității umane fundamentale este cel mai abstract și mai larg împărtășit principiu moral din lumea contemporană (sau cel puțin din lumea contemporană occidentală). Or, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că el nu poate fi demonstrat nici prin metoda fundaționalist deductivă. Dacă așa stau lucrurile, înseamnă, în alte cuvinte, că principiul egalității umane se dovedește a fi, într-adevăr, un principiu indemonstrabil, i. e., un principiu pe care suntem îndreptățiți să îl acceptăm fără argumentare, doar în baza intuiției noastre morale.

#### Note:

1. Vezi Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 1-7 sau Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 4.
2. Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, p. 88-94, Brian Barry, „Equality”, în *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker și Charlotte B. Becker, New York, Garland, 1992, p. 324, Ronald Dworkin, „Comment on Narveson: In Defense of Equality”, *Social Philosophy & Policy*, 1, 1, 1983, p. 31-35.
3. Dworkin, „Comment”, p. 31-35.
4. John Kekes, „A Reasonable Alternative to Egalitarianism”, în *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman, Oxford,

Wiley-Blackwell, 2009, p. 180.

5. Kekes, „A Reasonable Alternative”, p. 181-185.
6. Aceasta este și teoria dominantă despre baza principiului egalității umane fundamentale. Cele mai recente apărări ale acestei teze au fost oferite de Thomas Christiano (în *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2008) și George Kateb (în *Human Dignity*, Cambridge, Harvard University Press, 2011).
7. Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, București, Humanitas, 1998, p. 93-94, Jonathan Friday, „Moral Equality and the Foundations of Liberal Moral Theory”, *The Journal of Value Inquiry*, 38, 2004, p. 71, Kekes, „A Reasonable Alternative”, p. 181, Louis Pojman, „On Equal Human Worth: A Critique of Contemporary Egalitarianism”, în *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland, New York, Oxford University Press, 1997, p. 295-296.
8. Friday, „Moral Equality”, p. 71.
9. Sunt obligat să fac aici o precizare. Deși avem temeieri importante să facem distincție între demonstrație, argumentare și întemeiere (vezi, spre exemplu, Andrei Marga, *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Cluj, Dacia, 1991, p. 291-302), în acest articol voi urma practica dominantă și voi utiliza cei trei termeni ca desemnând unul și același lucru.
10. Aristotel, *Analitica secundă*, I, 10, 76a, în *Organon, volumul II*, București, IRI, 1998, p. 105.
11. Aristotel, *Analitica secundă*, p. 94-102.
12. Eugen Huzum, „Fundaționismul astăzi: mort sau în viață? (I)”, *Symposion*, IV, 1, 2006, p. 19-49.
13. Vezi în special Eugen Huzum, „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?”, *European Journal of Science and Theology*, 8, 3, 2012, p. 233-240.
14. John Kekes, „Human Worth and Moral Merit”, *Public Affairs Quarterly*, 2, 1988, p. 67.
15. Kekes, „A Reasonable Alternative”, p. 181.
16. Kekes, „A Reasonable Alternative”, p. 184.
17. Pentru o excelentă pledoarie în favoarea cosmopolitismului, vezi Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism. Etica într-o lume a străinilor*, București, Andreco, 2007.
18. Dworkin: „Dacă am doi copii, și unul moare de o boală care celuilalt îi cauzează neplăcere, nu arăt grijă egală dacă dau cu banul pentru a decide cui să-i dau ultima doză de medicament. Acest exemplu arată că dreptul la tratament ca un egal este fundamental, iar dreptul la tratament egal este derivat. În unele circumstanțe dreptul la tratament ca un egal va atrage după sine dreptul la tratament egal, dar nu neapărat în toate circumstanțele” (Ronald Dworkin, *Drepturile la modul serios*, Chișinău, ARC, 1998, p. 205-206). Pentru implicațiile distincției între tratamentul ca egal și tratamentul egal în cazul cosmopolitismului, vezi, spre exemplu, Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 105-209.
19. După știința mea, cel mai pasionat avocat al centralismului politic global este Richard Falk iar cel mai sistematic critic al lui este Danilo Zolo. Vezi, spre exemplu, Richard Falk, *Achieving Human Rights*, New York and London, Routledge, 2009, respectiv Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Cambridge, Polity Press, 1997.
20. Principiul egalității umane fundamentale este compatibil, desigur, și cu o poziție naționalistă extremă, potrivit căreia



un stat are datorii morale doar față de proprii cetățeni și – prin urmare – responsabilitatea de a proteja drepturile indivizilor ar trebui să revină exclusiv statelor ai căror cetățeni sunt. Presupun, însă, că cei mai mulți dintre noi ar respinge o astfel de poziție.

21. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, București, IRI, 1995.
22. Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, București, Humanitas, 1997.
23. Tibor Machan, *Individuals and Their Rights*, La Salle, Open Court, 1989.
24. John Rawls, *O teorie a dreptății*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
25. John E. Coons, Patrick M. Brennan, *By Nature Equal: The Anatomy of a Western Insight*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
26. Kateb, *Human Dignity*.
27. Christiano, *The Constitution of Equality*.
28. Pentru a ilustra ce înțelege prin acest concept, Rawls a invocat un exemplu foarte lămuritor. Exemplul în cauză este cel al proprietății de a fi în interiorul cercului, care „constituie o proprietate categorială a punctelor din plan. Toate punctele din acest cerc au această proprietate deși coordonatele lor variază între anumite valori. În plus, toate au această proprietate în mod egal, de vreme ce nici un punct din interiorul cercului nu este mai interior cercului decât oricare alt punct interior” (Rawls, *O teorie a dreptății*, p. 444).
29. Rawls, *O teorie a dreptății*, p. 443.
30. Jeremy Waldron, „Basic Equality”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. Paper 107, 2008, [http://lsr.nellco.org/nyu\\_plltwp/107](http://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/107).
31. Richard Arneson, „What, If Anything, Renders All Humans Equal?”, în *Singer and His Critics*, ed. Dale Jamieson, Oxford, Blackwell, 1999, p. 108–109.
32. Pentru acest tip de argument vezi mai ales lucrările Hannei Arendt, *Condiția umană*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință, 2007, *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965 sau *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, p. 227-264.
33. Precum strategia adoptată de Kai Nielsen în „On Not Needing to Justify Equality”, *International Studies in Philosophy*, 20, 3, 1988, p. 55-71.
34. Vezi, spre exemplu, R.M. Hare, „Rawls’ Theory of Justice”, *Philosophical Quarterly* 23, 1973, p. 144-155, 241-251, Richard Brandt, „The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium”, *Ethics*, 100, 2, 1990, p. 259-278, Huzum, „Is the Pursuit of Truth”, 236-238.
35. Rawls, *O teorie a dreptății*, p. 501-508.
36. Spre exemplu, de Alan Gewirth, în *Reason and Morality*, University Of Chicago Press, Chicago, 1980.
37. Utilizez aici termenul de „întemeiere epistemică” în sensul său uzual, de argumentare menită (și capabilă) să demonstreze adevărul unei opinii, nu doar fecunditatea, utilitatea, funcționalitatea, caracterul ei benefic etc. Vezi, spre exemplu, Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 1-8.
38. Barry Stroud, *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 218.
39. Jürgen Habermas, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București, All, 2000, p. 86. Am discutat pe larg aceste probleme ale argumentării transcendente în

„Fundamentalismul astăzi: mort sau în viață? (II)”, Symposium, IV, 2, 2006, p. 416-421 sau „Proiectul justificării unei etici a discursului”: controversa dintre Karl-Otto Apel și Jürgen Habermas”, în *Ideii și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări*, coord. Ana Gugiuman, Cluj-Napoca, Argonaut, 2006, p. 1-11.

## Bibliography:

- Arneson, Richard. „What, If Anything, Renders All Humans Equal?”. În *Singer and His Critics*, ed. Dale Jamieson. Oxford, Blackwell, 1999, p. 103-128.
- Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 320 p.
- Coons, John E.; Patrick M. Brennan. *By Nature Equal: The Anatomy of a Western Insight*. Princeton, Princeton University Press, 1999, 360 p.
- Dworkin, Ronald. „Comment on Narveson: In Defense of Equality”. În *Social Philosophy & Policy*, 1, 1, 1983, p. 24-40.
- Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chișinău, ARC, 1998, 339 p.
- Feinberg, Joel. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973.
- Kateb, George. *Human Dignity*. Cambridge, Harvard University Press, 2011, 256 p.
- Kekes, John. „A Reasonable Alternative to Egalitarianism”. În *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 282–299.
- Machan, Tibor. *Individuals and Their Rights*. La Salle, Open Court, 1989, 250 p.
- Nielsen, Kai. „On Not Needing to Justify Equality”. În *International Studies in Philosophy*, 20, 3, 1988, p. 55-71.
- Nozick, Robert. *Anarhie, stat și utopie*, București, Humanitas, 1997, 448 p.
- Pojman, Louis. „On Equal Human Worth: A Critique of Contemporary Egalitarianism”. În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland. New York, Oxford University Press, 1997, p. 282–299.
- Rawls, John. *O teorie a dreptății*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, 534 p.
- Waldron, Jeremy. „Basic Equality”. În *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. Paper 107, 2008, [http://lsr.nellco.org/nyu\\_plltwp/107](http://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/107).

**Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.**