

Problema fezabilității în teoria dreptății sociale¹

■ EUGEN HUZUM

[Romanian Academy, Iași Branch]

Abstract

G. A. Cohen and Andrew Mason have recently argued, against many contemporary philosophers, that feasibility is not a legitimate constraint in theorizing about social justice. Their main argument is that principles of justice are logically independent of issues of feasibility and, consequently, feasibility has no bearing on the correctness of these principles. This article is a critical examination of three attempts to show that Cohen and Mason's argument is unsound. The examined attempts are those of Harry Brighouse, Collin Farrelly, and David Miller. I argue that all these arguments are based on false, unjustified or implausible, premises and/or assumptions. Consequently, they cannot discredit the soundness of Cohen and Mason's argument and of the thesis that feasibility is not, in fact, a legitimate constraint in theorizing about social justice.

Keywords

feasibility; social justice; G. A. Cohen; Andrew Mason; Harry Brighouse; Collin Farrelly; David Miller

Introducere

Problema la care se referă titlul acestui articol este următoarea: este fezabilitatea o constrângere *sine qua non* pentru filosofii interesați să răspundă la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Altfel spus: este obligatoriu ca un ideal să fie nu doar plauzibil din punct de vedere moral, ci și fezabil (pe deplin realizabil, în circumstanțe favorabile, în practică) pentru a constitui un ideal adecvat al dreptății sociale? Suntem îndreptățiți să respingem un ideal al dreptății propus de un filosof politic numai pe temeiul că idealul în cauză este nefezabil (imposibil de realizat pe deplin în practică, chiar și în cele mai favorabile circumstanțe)?

După cum este fără îndoială cunoscut, concepția dominantă printre filosofii politici contemporani este aceea că răspunsul corect (dacă nu chiar „evident”) la aceste întrebări este cel afirmativ. Poziția lor a fost excelent exprimată

¹ 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, ID 56815/ This paper was made within *The Knowledge Based Society* Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.

de Harry Brighouse: „Nici un principiu al dreptății, a argumentat Brighouse, nu poate fi un principiu adevărat dacă, în cele mai favorabile circumstanțe posibile, ar fi imposibil să îl implementăm în măsura cerută de locul său în teoria dreptății care îl susține”¹. Altfel spus, pentru a fi un ideal adecvat al dreptății, este absolut necesar ca un ideal normativ să fie pe deplin realizabil. Un ideal normativ care nu poate fi realizat în practică decât parțial sau aproximativ (prin proiectarea unor instituții sau aranjamente sociale care se apropie atât de mult cât este posibil și dezirabil de satisfacerea exigențelor aceluiași ideal) nu poate constitui un ideal adecvat al dreptății sociale².

Împotriva acestei poziții a fost adus recent argumentul, invocat mai ales de G. A. Cohen și Andrew Mason³, că dreptatea și fezabilitatea sunt două valori logic independente. Ca atare, spre deosebire de plauzibilitatea morală, fezabilitatea nu poate avea nici o influență asupra corectitudinii unui principiu al dreptății. Nu numai că fezabilitatea nu demonstrează corectitudinea unui astfel de principiu (de vreme ce există principii pe deplin realizabile care nu sunt – sau nu pot constitui – principii ale dreptății sociale). Este, de asemenea, perfect posibil ca principiul corect (principiul adevărat, sau, dacă suntem sceptici în privința ideii că standardul de corectitudine al unui ideal moral este adevărul, principiul cel mai rezonabil⁴, cel mai bine susținut argumentativ, cel mai verosimil etc.) al dreptății sociale să fie un principiu nefezabil, „utopic”, „nerealist” sau „impracticabil” (un principiu care poate constitui, pe cale de consecință, doar un ideal regulativ, în sens kantian, pentru instituțiile și politicile noastre publice). În orice caz, a observat Mason, nu există nici o incoerență conceptuală implicată în susținerea „Acestea sunt cerințele dreptății sociale, deși nu există nici o cale de a le implementa pe deplin”⁵. Nu există, altfel spus, nici o incoerență conceptuală în afirmația că o societate perfect sau ideal justă este irealizabilă (sau, în celebrii termeni ai lui Friedrich Hayek, un „miraj”⁶) și că societățile în care trăim vor fi întotdeauna – dacă nu cumva este chiar dezirabil să fie – mai puțin decât drepte la modul ideal. La fel stau lucrurile, a insistat Mason, și în cazul dreptății și stabilității (despre care unii filosofi consideră că ar trebui concepută ca o componentă obligatorie a fezabilității⁷). Nu comitem nici o contradicție conceptuală dacă afirmăm că „o societate dreaptă ar putea fi o societate instabilă”, că „un set de instituții ar putea fi mai stabil dar mai puțin just decât altul” sau că „un stat stabil dar mai puțin drept este preferabil unui stat pe deplin drept dar profund instabil”. „Desigur, observă

1 Harry Brighouse, *Justice* (Cambridge: Polity, 2004), 28.

2 Brighouse, *Justice*, 26-27.

3 Vezi G. A. Cohen, „Facts and Principles”, *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245, Andrew Mason, „Just Constraints”, *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268, G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 229-273, sau G. A. Cohen, „How to Do Political Philosophy”, în cartea sa *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka (Princeton: Princeton University Press, 2011), 225-235.

4 Prin „principiu rezonabil” mă refer aici la un principiu în favoarea căruia avem argumente bune sau chiar foarte bune, dar despre care nu suntem totuși îndreptățiți să susținem că este adevărat. În favoarea ideii că rezonabilitatea și nu adevărul reprezintă standardul de corectitudine al ideilor, argumentelor sau teoriilor unui filosof politic a argumentat în special John Rawls, în *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). Această teză a lui Rawls a fost recent atacată de G. A. Cohen, în *Rescuing*, 307. Pentru o apărare a tezei rawlsiene de atacul lui Cohen vezi studiul meu „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?” *European Journal of Science and Theology*, 8, 3 (2012): 233-240.

5 Mason, „Just Constraints”, 255.

6 Vezi Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty Volume 2: The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

7 Vezi, spre exemplu, Juha Räikkä, „The Feasibility Condition in Political Theory”, *Journal of Political Philosophy* 6, 1 (1998): 27-40 sau G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 53-79.

Mason, atunci când instituțiile drepte sunt mai stabile, este mult mai probabil ca ele să reziste în timp, ceea ce nu poate fi decât un lucru bun, inclusiv din perspectiva dreptății. Faptul că asigură persistența în timp a instituțiilor drepte este, de altfel, unul dintre temeiurile pentru care prețuim stabilitatea. Aceasta nu înseamnă însă și că instituțiile stabile sunt, numai datorită acestui fapt, mai drepte sau că stabilitatea nu poate fi prețuită și pentru alte temeiuri. (...) Însă dacă aceste două valori sunt în mod genuin independente, stabilitatea sau instabilitatea instituțiilor susținute de un set de principii ale dreptății nu are nici o influență asupra corectitudinii acelor principii ca principii ale dreptății¹.

Dacă îi explicăm toate premisele, argumentul lui Cohen și Mason arată, în esență, astfel:

- 1) Sarcina fundamentală a unui filosof politic interesat să răspundă la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” este aceea de a identifica principiile corecte ale unei societăți ideal sau perfect drepte;
- 2) Fezabilitatea nu are nici o influență asupra corectitudinii unui principiu sau ideal al dreptății sociale (ea nici nu confirmă nici nu falsifică un astfel de principiu sau ideal); drept urmare;
- 3) Fezabilitatea nu este o constrângere legitimă pentru un principiu/ideal al dreptății sociale (sau, cu alte cuvinte, pentru un răspuns la întrebarea “Ce este dreptatea socială?”).

În opinia mea, acest argument este suficient de puternic pentru a întemeia pe deplin ideea că, spre deosebire de ceea ce cred cei mai mulți filosofi contemporani, fezabilitatea nu reprezintă, de fapt, o constrângere legitimă pentru un ideal al dreptății sociale². Consider, altfel spus, că acest argument este suficient de puternic pentru a ne obliga să recunoaștem că tot ceea ce suntem îndreptățiți să obiectăm unui ideal al dreptății sociale este neverosimilitatea sa morală, nu și incapacitatea acestuia de a fi realizat pe deplin (și durabil) în practică³.

1 Mason, “Just constraints”, 260.

2 Sunt obligat să precizez că, nu cu mult timp în urmă, împărtășeam o opinie diferită. Mai mult, într-un articol anterior, am avansat un argument „consecințialist” împotriva a ceea ce am numit „idealism pur” sau „radical” în teoretizarea filosofică a dreptății sociale care poate fi citit și ca argument în favoarea constrângerii fezabilității (Eugen Huzum, „Despre rolul intuițiilor în teoretizarea filosofică a dreptății sociale. Câteva observații împotriva idealismului pur”, în *Idei și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări*, coord. Ana Gugiuman (Cluj-Napoca: Argonaut, 2010), 43-52). Profit de această ocazie pentru a semnala că, deși se bazează pe câteva observații despre care sunt încă încrezător că sunt corecte, acel argument nu este totuși deloc suficient pentru a arăta că teoretizarea filosofică a dreptății sociale trebuie să se supună, într-adevăr, constrângerii fezabilității.

3 Aceasta nu înseamnă, țin să evidențiez, că împărtășesc și opinia (favorizată de Cohen și Mason) că idealul corect al dreptății sociale este un ideal care nu poate fi realizat pe deplin în practică. Cohen și Mason au în vedere idealul egalității oportunităților. În versiunea apărută de Cohen, acest ideal cere eliminarea sau neutralizarea „tuturor dezavantajelor care nu sunt produsul alegerilor indivizilor sau, altfel spus, a tuturor dezavantajelor pentru care un agent nu poate fi considerat în mod rezonabil drept responsabil, indiferent dacă aceste dezavantaje sunt produsul instituțiilor sociale sau al neșansei naturale.” (Cohen, *Why Not Socialism?*, 10-11; sublinierea lui Cohen). Versiunea lui Mason este una mai moderată. În această versiune, dreptatea socială cere doar atenuarea (*mitigation*) dezavantajelor „pentru care un agent nu poate fi considerat în mod rezonabil drept responsabil”. Vezi Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Opinia mea este că idealul corect (cel mai plauzibil din punct de vedere moral) al dreptății sociale este, de fapt, idealul rawlsian (ideal care se întâmplă să fie, așa cum a insistat și Rawls, unul fezabil). Rawls a fost, desigur, unul dintre filosofii care, spre deosebire de Cohen sau Mason, pare să fi fost convins că și fezabilitatea, nu doar plauzibilitatea morală, reprezintă, de fapt, o condiție *sine qua non* de legitimitate pentru un ideal al dreptății. După cum este cunoscut, Rawls a considerat, mai precis, că un ideal al dreptății trebuie să fie atât „utopic” cât și “realist”. (Vezi Rawls, *Political Liberalism*, xix, 38-39, John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public*

După cum era de așteptat, nu toată lumea împărtășește această opinie. Unii filosofi politici au sugerat, cu alte cuvinte, că argumentul lui Cohen și Mason nu este, de fapt, un argument solid și că – prin urmare – suntem obligați să rezistăm concluziei că fezabilitatea nu este o constrângere legitimă pentru un principiu sau un ideal al dreptății sociale. Harry Brighouse și Collin Farrelly, spre exemplu, au sugerat că a doua premisă a argumentului lui Cohen și Mason este falsă. La rândul său, David Miller consideră că acest argument are la bază o presupuziție inacceptabilă. Cele ce urmează reprezintă o examinare critică a argumentelor acestor trei filosofi. Obiectivul meu fundamental este acela de a arăta că nici unul dintre aceste argumente nu demonstrează, de fapt, că argumentul lui Cohen și Mason nu este un argument solid.

Argumentul lui Harry Brighouse

Voi începe cu argumentul invocat de Harry Brighouse. Argumentul atacă frontal a doua premisă a argumentului lui Cohen și Mason¹. Dacă este corect, el arată că, *pace* Cohen și Mason, această premisă a argumentului lor este falsă, pentru că nefezabilitatea are totuși un cuvânt important de spus despre valoarea de adevăr (sau „valoarea de rezonabilitate”) a unui principiu al dreptății sociale. Mai precis, nefezabilitatea falsifică un astfel de principiu. Nefezabilitatea unui principiu normativ dovedește, altfel spus, că el este un principiu fals și – ca atare – un principiu care nu poate constitui o exigență a dreptății sociale.

Argumentul lui Brighouse în favoarea acestei teze este unul foarte simplu și foarte des utilizat. Principiile dreptății sociale, susține Brighouse, sunt principii care „descriu obligații pe care membrii societății le au în mod colectiv unii față de ceilalți”². Or, principiul sau, în termenii săi, „sloganul” *trebuie implică se poate* ne obligă să respingem ca false acele principii normative care nu pot fi pe deplin realizabile în practică. Conform acestui „slogan”, „agenții individuali nu sunt obligați să facă ceva care le este literalmente imposibil să facă. Spre exemplu, ar fi lipsit de sens să pretindem că cineva are obligația de a sări peste lună (chiar și dacă, să presupunem, el sau ea a promis să facă acest lucru) și aceasta nu doar pentru că este greu de imaginat că săritura peste lună ar putea reprezenta o acțiune morală, ci și pentru că săritura peste lună ar fi acțiune literalmente imposibil de realizat”³. Desigur, recunoaște Brighouse, „sloganul” *trebuie implică se poate* este ceva mai complex în cazul obligațiilor colective decât în cazul obligațiilor individuale” și este mult mai greu pentru noi să cunoaștem ce este posibil în cazul proiectării instituțiilor sociale decât în cazul acțiunii individuale (deși nici în acest caz nu ne este deloc foarte simplu). Însă sloganul este valabil și în cazul acțiunilor colective. Principiile dreptății care sunt literalmente imposibil de implementat pe deplin sunt, în virtutea acestui fapt, false: ele nu descriu cu adevărat obligații”⁴.

Reason Revisited” (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 11-22 sau John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 1-5.) Faptul că argumentul lui Cohen și Mason arată că Rawls s-a înșelat în această privință nu demonstrează însă și că el nu a identificat totuși idealul corect (cel mai plauzibil din punct de vedere moral) al dreptății sociale.

¹ Deși, trebuie să precizez, Brighouse nu își formulează considerațiile pe care le voi analiza în cele ce urmează ca argument îndreptat în chip explicit împotriva lui Cohen și Mason. În lucrarea în care formulează aceste considerații, Brighouse este interesat să argumenteze direct în favoarea constrângerii fezabilității, fără a aduce în discuție și argumentul împotriva acestei teze formulat de Cohen și Mason.

² Brighouse, *Justice*, 20.

³ Brighouse, *Justice*, 19-20.

⁴ Brighouse, *Justice*, 20.

Așa cum se poate constata cu ușurință, în afara premisei (incontestabile) că „sloganul” *trebuie implică se poate* este un principiu incontestabil, centrul de greutate al acestui argument este constituit de premisa că principiile dreptății sociale sunt principii care descriu *obligații* morale colective. Această premisă este însă problematică. Atât Cohen cât și Mason au contestat, de altfel, legitimitatea ideii enunțate de ea¹. În opinia lor, scopul fundamental al principiilor dreptății sociale nu este unul prescriptiv, ci unul evaluativ. Principiile dreptății sociale nu trebuie concepute, altfel spus, ca principii ce prescriu statului anumite acțiuni (obligații morale), ci ca principii ce ne ajută în evaluarea morală (parțială) a anumitor stări de lucruri și care ne indică doar un temei moral *pro tanto* în favoarea anumitor aranjamente instituționale sau politici publice (temei care se poate dovedi însă, în anumite circumstanțe, insuficient pentru a legitima implementarea acelor aranjamente sau politici)². În altă ordine de idei, principiile dreptății sociale nu trebuie concepute ca principii ce descriu o stare de lucruri care trebuie atinsă, ci ca principii ce descriu mai curând temeuri morale care trebuie luate întotdeauna în considerare în mod serios, alături de celelalte temeuri morale sau non-morale importante, în deliberările noastre practice (inclusiv în deliberările pe tema instituțiilor sau a politicilor publice pe care ar trebui să le adoptăm „aici și acum”). Or, de vreme ce principiile dreptății nu sunt principii prescriptive, ci evaluative, ele nu sunt „obligate” să fie fezabile (pe deplin implementabile). Altfel spus, ele nu se află, de fapt, în conflict cu „sloganul” *trebuie implică se poate*.

În opinia mea, dreptatea se află și de această dată de partea lui Cohen și Mason. Teza că principiile dreptății nu pot fi înțelese în mod legitim ca obligații morale ale statului este concluzia la care ne conduc trei premise mai mult decât rezonabile. Prima este aceea că principiile dreptății nu pot constitui singurele principii de care suntem obligați să ținem seama atunci când decidem ce aranjamente instituționale sau politici publice ar trebui implementate în cadrul societății. Există și alte valori sociale importante de ale căror principii sau exigențe suntem obligați să ținem seama într-un astfel de proces de evaluare și decizie (valori precum eficiența sau productivitatea economică, solidaritatea sau coeziunea socială etc.). A doua este aceea că nu suntem îndreptățiți să presupunem că exigențele dreptății și exigențele celorlalte valori sociale importante se află neapărat în perfectă armonie (că între exigențele acestor valori nu este posibil nici un fel de conflict și că ele ne vor indica întotdeauna aceleași politici publice sau instituții sociale ca fiind cele mai dezirabile). În sfârșit, a treia este aceea că, în caz de conflict, nu există nici un temei care să ne îndreptățească să credem că recomandările dreptății trebuie să aibă *întotdeauna* prioritate față de recomandările tuturor celorlalte valori sociale. Recomandările dreptății trebuie uneori sacrificate în numele altor valori sociale. În cadrul unei societăți pot exista, altfel spus, și nedreptăți tolerabile, dacă nu chiar justificabile³.

Brighouse ar putea însă obiecta că nu toate aceste premise sunt la fel de rezonabile. El ar putea obiecta, mai precis, că cea de a treia premisă menționată este falsă. Brighouse ar putea fi, altfel spus, unul dintre filosofii convingși că recomandările dreptății *trebuie* să aibă *întotdeauna* prioritate față de recomandările tuturor celorlalte valori sociale, că, în celebrii termeni al lui Rawls, dreptatea este o virtute sau valoare care „nu admite nici un fel de compromis”, că „indiferent de cât de eficiente

1 Mason, „Just Constraints”, 257-258, Cohen, *Rescuing*, 250-254.

2 În termenii lui Cohen, principiile dreptății sociale sunt convingeri ultime despre natura dreptății sociale ideale, nu reguli de reglementare a societății (așa cum cred de obicei rawlsienii). Vezi în special Cohen, *Rescuing*, 253-254, 265-266, 274-279.

3 Spre exemplu, a evidențiat Cohen, nu este nici o îndoială că „instituțiile educaționale trebuie, desigur, să fie drepte în modalitatea de a distribui beneficiul educațional, însă uneori dreptatea în educație se poate afla în conflict cu însăși productivitatea educațională, iar atunci când se întâmplă acest lucru nu este deloc evident că dreptatea trebuie să fie întotdeauna preferată” (Cohen, *Rescuing*, 304).

sau bine organizate ar fi, instituțiile trebuie reformate sau abolite dacă sunt nedrepte” sau că „o nedreptate este tolerabilă numai atunci când este necesară pentru a evita o nedreptate și mai mare”¹. Or, dacă așa stau lucrurile, dacă dreptatea este într-adevăr o virtute sau valoare care „nu admite nici un fel de compromis”, înseamnă că principiile dreptății sunt, de fapt, principii care descriu obligații morale ale statului, nu doar temeuri morale *pro tanto* în favoarea anumitor politici ale acestuia.

Oricât de tentantă *prima facie*, teza că dreptatea este o valoare care „nu admite nici un fel de compromis” nu este, însă, o teză care să reziste unei examinări atente. Așa cum a insistat chiar Rawls, această concluzie este „mult prea tare” pentru a fi plauzibilă și acceptabilă”². Ea ne conduce, spre exemplu, la concluzia că ar fi corect (dezirabil) să reformăm o instituție care produce doar nedreptăți minore, chiar și dacă reformarea ei ar cauza sacrificii enorme pentru alte valori sociale importante (precum, bunăoară, bunăstarea sau eficiența economică). Această concluzie este, însă, inacceptabilă. Crearea unor nedreptăți minore este, cu siguranță, un preț care merită să fie plătit pentru satisfacerea exigențelor altor valori sociale importante, precum bunăstarea, eficiența economică sau, de ce nu, solidaritatea sau coeziunea socială.

Argumentul lui Collin Farrelly

Argumentul lui Farrelly este cel puțin la fel de familiar și de larg utilizat ca și cel al lui Brighthouse. Intenția sa fundamentală este, de asemenea, aceea de a demonstra falsitatea celei de a doua premise a argumentului lui Cohen și Mason. Prin acest argument Farrelly dorește să arate, mai precis, că, *pace* Cohen și Mason, este principial imposibil ca un principiu care nu poate fi realizat decât aproximativ în practică să fie un principiu corect al dreptății sociale, că în susținerea „Acestea sunt cerințele dreptății sociale, deși nu există nici o cale de a le implementa pe deplin” este, de fapt, implicată o incoerență conceptuală: „Această incoerență, susține Farrelly, provine din faptul că o teorie a dreptății sociale și principiile dreptății pe care ea le favorizează trebuie să fie capabile să funcționeze ca *ghid* demn de încredere pentru acțiunea noastră colectivă. O teorie a dreptății sociale care conține prescripții practice impotente sau greșite este o teorie deficientă a dreptății sociale. Dacă aspirația colectivă de a implementa concluziile unei teorii nu ar avea drept rezultat nici o creștere semnificativă a gradului de dreptate al unei societăți, atunci acea teorie eșuează ca teorie *normativă*”³.

La baza convingerii lui Farrelly că afirmația lui Mason este, de fapt, incoerentă conceptual se află, așadar, două premise: 1) Principiile dreptății sociale sunt principii

1 John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999), 3-4.

2 Rawls, *A Theory*, 4. Această afirmație a lui Rawls poate părea surprinzătoare, dat fiind faptul că el a fost unul dintre cei mai importanți apărători ai tezei primatului dreptății. Însă, așa cum am argumentat în altă parte, teza primatului dreptății apărată de Rawls nu este teza că exigențele ei nu pot fi niciodată compromise în mod legitim în numele exigențelor altor valori sociale importante, ci teza (infinat mai modestă și mai rezonabilă) că (orice teorie adecvată a dreptății ar trebui să recunoască faptul că) *unele* dintre exigențele dreptății sunt exigențe ce nu pot fi compromise niciodată în mod legitim în numele exigențelor altor valori sociale, oricât de importante ar fi acestea. Exigențele la care s-a referit Rawls sunt, cel mai probabil, acele drepturi civile și politice (precum dreptul la viață sau dreptul la integritate fizică și psihică) despre care cei mai mulți dintre noi considerăm, pe bună dreptate, că sunt absolute sau inviolabile, drepturi care nu pot fi încălcate în mod legitim în nici un fel de circumstanță, nici măcar în numele bunăstării generale. Vezi Eugen Huzum, „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”, *Symposion IX*, 1 (17) (2011): 165-172.

3 Collin Farrelly, „Justice in Ideal Theory: A Refutation”, *Political Studies* 55, 4 (2007): 2 (sublinierile lui Farrelly).

a căror (singură?) rațiune de a fi este aceea de a ne ghida acțiunea colectivă pentru creșterea semnificativă a gradului de dreptate al societăților în care trăim (un principiu incapabil să ne ghideze în acest mod nu ar fi, de fapt, un principiu al dreptății sociale); și 2) Principiile care nu pot fi aplicate în totalitate în practică sunt impotente prescriptiv și – ca atare – totalmente inutile pentru politicile sau instituțiile publice menite să sporească în mod semnificativ gradul de dreptate al societăților în care trăim. Altfel spus, principiile care pot fi aplicate doar parțial în practică nu sunt principii autentice ale dreptății sociale. Ambele aceste premise sunt, însă, discutabile.

Pe de o parte, nu este deloc evident că suntem îndreptățiți să presupunem, așa cum pare să o facă Farrelly, că singura (sau măcar principala) rațiune de a fi a principiilor dreptății sociale apărute de un filosof este aceea de a oferi o orientare adecvată pentru instituțiile și politicile publice menite să corecteze nedreptățile din cadrul unei societăți. Principiile dreptății sociale sunt principii care trebuie să fie capabile să răspundă în mod adecvat în primul rând la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” De altfel, filosofii care au avansat de-a lungul timpului diverse principii ale dreptății sociale le-au avansat, înainte de orice, tocmai ca răspuns la această întrebare. Or, în aceste condiții, așa cum o sugerează chiar întrebarea în cauză, rațiunea lor primară de a fi pare să fie mai curând una epistemologică decât una practică. Rațiunea lor primară de a fi pare să fie, altfel spus, aceea de a ne ajuta să înțelegem în mod corect natura dreptății sociale, nu aceea de a spune cum anume putem progresa „aici și acum” în realizarea acesteia (deși ar fi, desigur, dezirabil ca ele să ne poată fi de ajutor și în acest sens).

Farrelly ar putea replica în acest context că obiectivul epistemologic nu este îndeajuns de important pentru a putea fi considerat cu adevărat rațiunea primară de a fi a principiilor dreptății sociale. Este foarte probabil, de altfel, ca Farrelly să poată fi caracterizat în mod legitim drept unul dintre filosofii politici care sunt adepți ai ceea ce David Estlund a numit recent „practicalism”¹. Este foarte probabil, altfel spus, ca Farrelly să fie adeptul opiniei că înțelegerea naturii dreptății sociale nu poate fi importantă decât dacă – și numai în măsura în care – ea ne poate ajuta să progresăm în sporirea gradului de dreptate al societăților în care trăim. Acest „practicalism” reprezintă, însă, la rândul său, o poziție problematică. Așa cum au evidențiat mai mulți filosofi în ultima vreme, nici un „practicalist” nu a prezentat până acum vreun temei rezonabil în favoarea sa și nici nu pare să existe vreunul². În aceste condiții, cred că suntem îndreptățiți să considerăm că înțelegerea (sau măcar sporirea gradului de înțelegere a) naturii dreptății sociale ar fi totuși un rezultat important chiar și dacă, să presupunem de dragul argumentării, s-ar dovedi că ea nu ne-ar fi de nici un folos în progresul în realizarea dreptății în lumea în care trăim³.

¹ În David Estlund, „*What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work*”, în curs de apariție în *Analyse und Kritik*, <http://cas.uchicago.edu/workshops/practicalphilosophy/>, accesat 15.01.2012.

² Vezi, spre exemplu, Estlund, „*What Good Is It?*”, Zofia Stemplowska, „*What's Ideal About Ideal Theory?*”, în *Social Justice: Ideal Theory, Nonideal Circumstances*, ed. Ingrid Robeyns și Adam Swift, *Social Theory and Practice* 34, 3 (2008): 319-340 sau Adam Swift, „*The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances*”, în *Social Justice: Ideal Theory, Nonideal Circumstances*, 363-386.

³ Așa cum consideră, spre exemplu, Amartya Sen. Vezi lucrările sale „*What Do We Want From a Theory of Justice?*”, *Journal of Philosophy*, 103 (2006): 215-238 și *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009). Răspunsul la întrebarea „Ce este dreptatea socială?”, a argumentat în esență Sen, nu este nici suficient și nici necesar pentru orientarea adecvată a politicilor publice menite să corecteze nedreptățile din societatea sau lumea în care trăim. Pentru o respingere a argumentației lui Sen vezi, spre exemplu, F. M. Kamm, „*Sen on Justice and Rights: A Review Essay*”, *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104, Laura Valentini, „*A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen*”, *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315 sau studiul meu „*Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen*”, *Symposion IX*,

De ce? Pentru că, așa cum a evidențiat Estlund, „înțelegerea dreptății reprezintă înțelegerea unei valori ce este ea însăși importantă”¹. Altfel spus: pentru că dreptatea este o valoare îndeajuns de importantă pentru ca înțelegerea naturii ei să merite efortul nostru intelectual chiar și dacă acest efort nu ar avea vreun rezultat practic important.

Să nu fim, însă, pesimiști. Așa cum am argumentat în altă parte², suntem îndreptățiți să afirmăm că răspunsul adecvat la întrebarea “Ce este dreptatea socială?” este, oricare ar fi el, util (și chiar necesar) în orientarea adecvată a politicilor publice al căror obiectiv este stimularea progresului în realizarea exigențelor dreptății sociale. Iar această concluzie ar fi valabilă chiar și dacă idealul cel mai rezonabil al dreptății sociale s-ar dovedi a fi unul care nu ar fi decât parțial sau aproximativ implementabil. Aceasta deoarece, spre deosebire de ceea ce sugerează a doua premisă a argumentului lui Farrelly, chiar și un astfel de ideal ar fi în măsură să indice ce obiectiv fundamental ar trebui să urmărească (pe cât posibil și dezirabil) politicile sociale pentru a contribui la sporirea gradului de dreptate al societăților în care trăim. Chiar și un astfel de ideal ar fi capabil să ne ofere indicații importante despre ce anume trebuie să facem „aici și acum” pentru a progresa pe calea dreptății (deși e adevărat că identificarea acestor indicații ar fi, foarte probabil, un proces foarte complex și dificil). De altfel, faptul că idealul său favorit al dreptății sociale este, după cum singur a evidențiat, unul care nu poate fi realizat pe deplin, nu l-a împiedicat deloc pe Cohen să ofere astfel de indicații³.

Argumentul lui David Miller

Temeiul pentru care David Miller consideră că argumentul lui Cohen și Mason nu este unul valid nu este foarte diferit de cel invocat de Farrelly. El constă, în esență, în convingerea că acest argument se bazează pe o presupuziție falsă sau inacceptabilă: presupuziția că „filosofia politică este o întreprindere pur speculativă al cărei scop este acela de a descrie stări de lucruri sau societăți ideale”⁴. În realitate, sugerează Miller, filosofia politică autentică este doar filosofia care „urmărește să se angajeze în problemele politice care apar în societățile reale, în circumstanțe care sunt de obicei foarte departe de cele ideale”⁵. Filosofia politică autentică este, altfel spus, „un domeniu al rațiunii practice – un domeniu de reflecție al cărui obiectiv fundamental este acela de a ne ghida acțiunea, nu unul ce are doar un țel speculativ”⁶. Or, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că principiile propuse de filosofii politici (inclusiv principiile dreptății sociale) trebuie să fie principii fezabile, „principii pe baza cărora cetățenii să poată acționa, nu în sensul ca ei să le poată implementa pe deplin aici și acum, ci în sensul ca acțiunile lor să poată fi ghidate pe termen lung de obiectivul realizării pe deplin a principiilor în discuție”⁷.

Primul lucru pe care doresc să îl semnez în legătură cu argumentul lui Miller este acela că afirmația sa că argumentul lui Mason și Cohen depinde de presupuziția că filosofia este o întreprindere *pur* speculativă este exagerată. Argumentul lor depinde, de fapt, de o poziție mult mai puțin radicală: aceea că nu toate întrebările

2 (18) (2011): 415-428.

1 Estlund, „*What Good Is It?*”, 23.

2 Huzum, „Critica teoriilor ideal(iste)”.

3 Vezi Cohen, *Rescuing*, 254 și Cohen, *Why Not Socialism?*, 53-79.

4 David Miller, „Political Philosophy for Earthlings”, în *Political Theory. Methods and Approaches*, ed. David Leopold și Marc Stears (Oxford: Oxford University Press, 2008), 30.

5 Miller, „Political Philosophy”, 30.

6 Miller, „Political Philosophy”, 44.

7 Miller, „Political Philosophy”, 44.

filosofiei politice sunt întrebări eminentemente sau exclusiv „practice” (întrebări despre instituțiile sau politicile publice pe care trebuie să le adoptăm aici și acum) și că – prin urmare – filosofia politică este, *în parte, și* o disciplină „speculativă”. Aceasta este, de altfel, și poziția afirmată și apărată în chip explicit de Cohen și Mason¹. E adevărat, unele dintre afirmațiile lui Cohen ar putea sugera că el ar fi adeptul poziției extreme că filosofia politică este o disciplină eminentemente „speculativă”. Astfel de afirmații sunt afirmația că, în opinia sa, filosofia politică este „un domeniu al filosofiei, nu un domeniu al tehnologiei sociale normative”² sau aceea că „întrebarea filosofiei politice nu este ce trebuie să facem, ci ce trebuie să gândim, chiar și atunci când ce trebuie să gândim nu conduce la nici o diferență practică”³. Interpretarea acestor afirmații în sensul extremist sugerat ar fi, însă, în contradicție cu cele mai multe dintre precizările făcute de Cohen atât în preajma acestor afirmații cât și în alte locuri. O astfel de precizare este, spre exemplu, aceea că „filosofia politică este un domeniu al filosofiei al cărui output are consecințe pentru practică, dar a cărui semnificație nu este limitată la consecințele sale pentru practică”⁴.

Din punctul meu de vedere, nu există nici un dubiu că poziția lui Cohen și Mason, nu cea a lui Miller, este poziția corectă cu privire la specificul filosofiei politice. Poziția lui Miller ne obligă să eliminăm din cadrul filosofiei politice „autentice” foarte mulți, dacă nu chiar aproape toți autorii despre care considerăm de obicei că sunt figuri reprezentative ale acestei discipline. Îi am în vedere, desigur, pe toți acei autori care, încă de la Platon, și-au făcut o preocupare fundamentală din descrierea unor utopii ori din identificarea principiilor unor societăți sau „cetăți ideale” (fie și numai dintr-un anumit punct de vedere, de obicei tocmai cel al dreptății). Eliminarea acestor autori din cadrul filosofiei politice ar fi însă, fără îndoială, arbitrară și inacceptabilă.

Pace Miller, filosofia politică „autentică” nu poate fi, așadar, redusă doar la reflecția care urmărește să ghideze acțiunea politică în circumstanțe non-ideale. Altfel spus, filosofia politică „autentică” nu poate fi redusă la ceea ce este desemnat de obicei cu sintagma „teorie normativă non-ideală” (teoria politică normativă interesată de ce trebuie sau ce putem face „aici și acum”, în circumstanțele fiecărei societăți în parte, în numele dreptății sociale sau al altor valori sociale și politice importante). Această premisă a argumentului său este falsă. Desigur, filosofia politică nu poate fi redusă nici la preocuparea de a descrie societăți sau „cetăți ideale”. O bună parte a filosofiei politice a fost și este preocupată – pe bună dreptate – tocmai de întrebări sau probleme practice precum cea abia menționată. Însă acestea nu sunt singurele probleme legitime ale filosofiei politice. În orice caz, ideea că teoria normativă ideală, teoria preocupată să identifice exigențele ideale ale valorilor noastre sociale și politice importante nu constituie filosofie politică „autentică” este o idee cel puțin ne-rezonabilă. Aceasta cu atât mai mult cu cât, așa cum s-a insistat în repetate rânduri⁵, teoria ideală este indispensabilă teoriei politice non-ideale. Întrebarea fundamentală a teoriei non-ideale ale dreptății sociale, spre exemplu, poate primi un răspuns numai pe baza apelului la un ideal al dreptății sociale. Altfel spus, întrebarea „Ce trebuie să facem aici și acum în numele dreptății sociale?” poate primi un răspuns numai dacă avem deja la dispoziție un răspuns la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Cum am putea ști ce anume trebuie (sau ce poate fi) făcut „aici și acum” în numele dreptății sociale fără să știm, înainte de toate, ce este dreptatea socială?

1 Vezi Mason, „Just Constraints”, 253, 255 sau Cohen, *Rescuing*, 306-307.

2 Cohen, *Rescuing*, 306.

3 Cohen, *Rescuing*, 268.

4 Cohen, *Rescuing*, 268.

5 Vezi, spre exemplu, Rawls, *Justice as Fairness*, 13, Rawls, *Political Liberalism*, 285, Rawls, *The Law of Peoples*, 90 sau John A. Simmons, „Ideal and Nonideal Theory”, *Philosophy & Public Affairs* 38, 1 (2010): 5-36.

În al doilea rând, premisa că rațiunea de a fi ale principiilor dreptății sociale este aceea de a ne ghida acțiunea, nu ne obligă, așa cum susține argumentul lui Miller, să acceptăm concluzia că principiile dreptății sociale trebuie să fie pe deplin realizabile. Așa cum am evidențiat și atunci când am discutat argumentul lui Farrelly, și principiile care nu sunt pe deplin realizabile pot să îndeplinească sarcina de a ne ghida acțiunea colectivă de atenuare a nedreptăților din societățile sau lumea în care trăim. Pentru a îndeplini acest obiectiv, nu avem neapărat nevoie de un ideal pe deplin realizabil al dreptății sociale. Chiar și dacă acceptăm ca valabilă premisa lui fundamentală, argumentul lui Miller este, altfel spus, un *non sequitur*. Desigur, un ideal al dreptății sociale care nu este pe deplin implementabil nu poate satisface condiția de legitimitate sugerată de Miller: aceea a ghidării cetățenilor în direcția punerii pe deplin în practică (fie și numai pe termen lung) a exigențelor sale. Cu alte cuvinte, un astfel de ideal nu ne-ar putea ajuta în proiectul realizării unor societăți perfect sau ideal drepte. Dimpotrivă, el ne-ar interzice speranța realizării cu succes a unui astfel de proiect. A respinge însă numai pe acest temei un ideal al dreptății sociale ar însemna să fim cel puțin inechitabili față de el. Aceasta deoarece, o dată ce recunoaștem că, oricât de importantă, dreptatea nu este totuși singura virtute a unei societăți, trebuie să recunoaștem și că o societate dreaptă la modul ideal nu este neapărat o societate atractivă și în nici un caz „cea mai bună societate posibilă”¹. Trebuie să recunoaștem, în altă ordine de idei, că realizarea unor societăți pe deplin drepte nu este neapărat un proiect dezirabil. În orice caz, el nu poate reprezenta proiectul nostru social și politic fundamental. Proiectul nostru social și politic fundamental ar trebui să fie, de fapt, acela de a crea „societăți bune”, societăți care să implementeze, atâta cât este posibil și dezirabil, exigențele tuturor valorilor sociale și politice importante, nu doar exigențele dreptății. Proiectul sau idealul nostru social-politic fundamental ar trebui să fie, altfel spus, acela de a construi societăți care realizează cel mai bun compromis între dreptate și celelalte valori sociale și politice importante.

Concluzii și observații finale

Nici unul dintre cele trei argumente examinate aici nu este un argument solid. Ca atare, nici unul dintre aceste argumente nu este în măsură să discrediteze argumentul lui Cohen și Mason în favoarea ideii că fezabilitatea nu este, de fapt, o constrângere legitimă pentru un principiu sau un ideal al dreptății sociale.

Observațiile din acest articol susțin, de asemenea, și concluzia mai „tare” că argumentul lui Cohen și Mason este, de fapt, unul extrem de greu de respins, dacă nu chiar un argument irefutabil. Aceasta deoarece o analiză atentă arată că ambele sale premise sunt, de fapt, foarte solide. Aceste premise sunt, reamintesc, următoarele: 1) Sarcina fundamentală a unui filosof politic interesat să răspundă la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” este aceea de a identifica principiile corecte ale unei societăți ideal sau perfect drepte; și 2) Fezabilitatea nu are nici o influență asupra corectitudinii unui principiu sau ideal al dreptății sociale (ea nici nu confirmă, nici nu falsifică un astfel de principiu sau ideal). Prima premisă este, fără îndoială, totalmente nechestionabilă, dacă nu chiar „evidentă”. Cine ar putea nega în mod serios ideea exprimată de ea? Nu întâmplător, singura premisă a argumentului lui Cohen și Mason care a stârnit suspiciuni din partea filosofilor politici ale căror argumente le-am analizat aici este cea de a doua. Așa cum am văzut, însă, aceste suspiciuni sunt bazate pe premise sau/și presupuziții false, nejustificate sau neverosimile.

¹ Lucru reamintit nu cu foarte mult timp în urmă și de John Tomasi. Vezi excelenta sa lucrare *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

Nu vreau să închei acest articol fără a reaminti un fapt pe care îl consider foarte important. Mă refer la faptul că cineva care acceptă că, spre deosebire de plauzibilitatea morală, fezabilitatea nu este o constângere legitimă pentru un ideal al dreptății sociale nu este obligat să accepte și că idealul corect al dreptății sociale este un ideal nefezabil. Este perfect posibil, altfel spus, ca, deși fezabilitatea nu constituie o constrângere legitimă pentru un astfel de ideal, idealul corect (cel mai plauzibil din punct de vedere moral) al dreptății sociale să fie totuși unul care este și fezabil. De altfel, așa cum am precizat deja¹, în opinia mea, idealul corect (cel mai rezonabil) al dreptății sociale este unul care este și fezabil. Mă refer la idealul rawlsian al dreptății sociale. Această opinie este, desigur, controversată și are nevoie de argumentare. Dată fiind însă complexitatea unei astfel de întreprinderi și – mai ales – dat fiind că validitatea acestei opinii nu este relevantă pentru problematica abordată în cadrul acestui studiu, sunt încredințat că nu voi fi dezaprobat prea mult dacă voi lăsa sarcina argumentării în favoarea ei pentru o ocazie viitoare.

BIBLIOGRAFIE

- BRIGHOESE, Harry, *Justice*. Cambridge, Polity, 2004.
- COHEN, G. A. „Facts and Principles”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245.
- COHEN, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- COHEN, G. A. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press, 2009.
- COHEN, G. A. „How to Do Political Philosophy”. În *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka, 225-235. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- ESTLUND, David. „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work”. În *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416.
- FARRELLY, Colin. „Justice in Ideal Theory: A Refutation”. În *Political Studies* 55, 4 (2007): 1-21.
- HAYEK, Friedrich A. *Law, Legislation and Liberty Volume 2: The Mirage of Social Justice*. London: Routledge, 1998.
- HUZUM, Eugen. „Despre rolul intuițiilor în teoretizarea filosofică a dreptății sociale. Câteva observații împotriva idealismului pur”. În *Idei și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări*, coord. Ana Gugiuaman, 43-52. Cluj-Napoca: Argonaut, 2010.
- HUZUM, Eugen. „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen”. *Symposion IX*, 2, 18 (2011): 415-428.
- HUZUM, Eugen. „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”. *Symposion IX*, 1, 17 (2011): 165-172.
- HUZUM, Eugen. „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?”. *European Journal of Science and Theology*, 8, 3 (2012): 233-240.
- KAMM, F. M. „Sen on Justice and Rights: A Review Essay”. *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104.
- MASON, Andrew. „Just Constraints”. *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268.
- MASON, Andrew. *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MILLER, David. „Political Philosophy for Earthlings”. În *Political Theory. Methods and Approaches*, ed. David Leopold și Marc Stears, 29-48. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999.
- RAWLS, John. *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge:

¹ Vezi supra nota 11.

Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.

RÄIKKÄ, Juha. „The Feasibility Condition in Political Theory”. *Journal of Political Philosophy* 6, 1 (1998): 27-40.

SEN, Amartya. „What Do We Want From a Theory of Justice?” *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238.

SEN, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 2009.

SIMMONS, John A. „Ideal and Nonideal Theory”. *Philosophy & Public Affairs* 38, 1 (2010): 5-36.

STEMPLOWSKA, Zofia. „What’s Ideal About Ideal Theory?” În *Social Justice: Ideal Theory, Nonideal Circumstances*, ed. Ingrid Robeyns și Adam Swift, *Social Theory and Practice* 34, 3 (2008): 319-340.

SWIFT, Adam. „The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances”. În *Social Justice: Ideal Theory, Nonideal Circumstances*, 363-386.

TOMASI, John. *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

VALENTINI, Laura. „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen”. *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315.