

# TEMPERAMENTUL ADÂNC RELIGIOS AL LUI JOHN RAWLS

VIORELLA MANOLACHE

Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române,  
București

**Abstract.** The present article approaches Joshua Cohen and Thomas Nagel's evidence that “those who studied John Rawls' work and, moreover, those who knew him personally are deeply aware of his deeply religious temperament, which influenced his life and work”, his political philosophy being nothing more than an instrument of defence of reasonable faith, and especially reasonable faith in the service of just constitutional democracy. The mentioned hypothesis will be never abandoned, but fulfilled by Rawls in/through *A Theory of Justice*, by generalizing the principle of religious tolerance and considering justice as one of the existing institutions capable of ensuring a political legitimacy guaranteed despite religious conflicts. The article will highlight Rawls's attitude toward religion and its development over time, topics of major interest, both personal and professional, for understanding his thinking, appealing to two Rawlsian dedicated texts – *A brief inquiry into the meaning of sin and faith* and “*On my religion*” – and to John Rawls – Jürgen Habermas context of a deeply religious debate.

**Keywords:** John Rawls; Philosophical and Religious Temperament; „On my religion”; Habermas & Rawls Debate.

## 1. RAWLS – TRĂSĂTURILE DEFINITORII ALE UNUI TEMPERAMENT FILOSOFICO-POLITIC

Studiul de față își propune ca ipoteză de cercetare validarea și aprofundarea afirmației emise de către Joshua Cohen și Thomas Nagel<sup>1</sup>, potrivit căreia *temperamentul adânc religios al lui John Rawls* este cel care i-a influențat decisiv viața și opera. În acest sens, vom apela la o triplă argumentare și aprofundare prin: recursul la două texte dedicate – *A brief inquiry into the meaning of sin and faith* și “*On my religion*”<sup>2</sup> – formule temperamentale care etalează atitudinea lui John Rawls cu privire la religie, temă relevantă (deopotrivă, la nivel personal și profesional) pentru înțelegerea gândirii acestuia; insistența asupra relației și a raportului John Rawls – Jürgen Habermas, parte a unui *context de dezbatere (adânc) religios*;

<sup>1</sup> Joshua Cohen și Thomas Nagel, „Introduction”, în John Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith. With “On my religion”*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2009.

<sup>2</sup> John Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith. With “On my religion”*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2009.

reafirmarea trăsăturilor definitorii ale filosofiei politice rawlsiene (temperamentului său filosofico-politic) și a demersului *de apărare a credinței rezonabile în slujba democrației constituționale drepte*, ipoteză pe care Rawls o va complini în/prin *A Theory of Justice*,

În stabilirea valențelor și în aprecierea valorii operei lui John Rawls, primează un cadru-etalon care îi conferă autorului statutul de *gânditor proeminent al secolului al XX-lea în spațiul anglofon*, de filosof-teoretician al temelor esențiale ale filosofiei politice contemporane, cercetate din perspectiva unei relații fără precedent ante-Rawls, aceea a interrelaționării eticii cu politica. „Gânditor imposibil de ignorat”<sup>3</sup>, Rawls este autorul-declanșator al unui *eveniment formativ pentru filosofia secolului al XX-lea*, prin *A Theory of Justice*, opus considerat *bestseller*, definit printr-o notă de *intelectualitate elegantă*, ghidat de demersul de „reconstrucție unitar-armonioasă a complexității valorilor și principiilor politice”<sup>4</sup>, de angrenare a filosofiei în contextul amprentat de imperativul de a face din filosofie un cadru activ de dezbatere, în defavoarea conservării sale drept răspuns oferit propriilor întrebări. Apreciat ca intelectual remarcabil și autor paradigmatic (mai degrabă decât revoluționar!), John Rawls este considerat *cel mai important filosof politic al secolului al XX-lea* și este recunoscut unanim drept *unul dintre marii filosofi politici din toate timpurile*<sup>5</sup>.

Samuel Freeman insistă asupra modului în care arhitectura unitar-filosofică și politică a constructului ideatic al lui John Rawls poate fi poziționată în structura *corpus*-ului, parte a unui subiect filosofic general – acela al justiției – căruia Rawls îi acordă o plus-cercetare (mai multă decât orice alt filosof de prim rang!). Tema, pe care o reconstruiește, transgresează setul de principii cu privire la libertățile de bază și la egalitatea/echitatea de șanse (pe filiera Kant și Mill), și este ancorată unui argument filosofic vizând, ca interes, problematica funcțională a instituțiilor sociale și politice (prin reconsiderarea teoriei drepturilor naturale a contractului social – via Locke, Rousseau și Kant – și prin atașarea acesteia justificării morale adaptate sensibilităților moderne ale erei seculare, democrat-științifice). Motivațiile filosofului, care (con)duc la/înspre stabilirea clară a pozițiilor sale filosofice, rezidă în chiar etalarea prefațatoare a lucrării *A Theory of Justice*, cu obiective explicit precizate în expunerea *cele mai potrivite concepții morale a justiției pentru o societate democratică*, arondate interpretării valorilor democratice de libertate și de egalitate, în defavoarea accentuării rolului tradiției utilitar-dominatoare, aspect pe care Rawls îl va sintetiza prin „proiectul liberalismului politic”<sup>6</sup>: „Rawls este la fel de sistematic ca oricare dintre marii filosofi europeni ai secolelor anterioare (...). Atât metodologic, cât și stilistic, acesta se îndepărtează de tradiția analitică (...). Este la fel de meticulos ca orice alt filosof moral analitic, prezentând premisele și ipotezele care susțin

<sup>3</sup> Catherine Audard, *John Rawls*, Acumen, Stocksfield, 2007.

<sup>4</sup> Thomas Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>5</sup> Samuel Freeman, *Rawls*, London and New York, Routledge, 2007.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 8.

principalele sale concluzii (...) deosebit de atent la problema justificării în filosofia morală și politică”<sup>7</sup>.

Aakash Singh<sup>8</sup> îi confirmă pe Jürgen Habermas și pe John Rawls, parte a categoriei privilegiată a filosofilor și îi socotește pe aceștia cei mai influenți teoreticieni politici ai secolului al XX-lea, insistând, în particular, asupra clarificării (pe fundalul *Reevaluării disputei Habermas–Rawls*, dezbateri marcantă a anilor 1990, desfășurată la London School of Economics) termenilor constitutivi ai afirmației – *influență și teoretician politic*. A. Singh comentează însăși necesitatea cunoașterii și a adecvării academice a teoriei la domeniul științific-universitar și în afara acestuia, fără a ignora, în egală măsură, natura și substanța teoretică, „sistematică, consistentă cu sine și refutabilă”<sup>9</sup>. Teoreticianul politic este cel care face din obiectul teoriei un primat al lumii reale și îl integrează practicilor aferente acesteia<sup>10</sup>.

Afirmația lui Christopher McMahon<sup>11</sup> susține că nu există niciun dezacord între Habermas și Rawls (Habermas admiră proiectul rawlsian, împărtășindu-i intențiile și considerându-i corecte rezultatele!) și demonstrează, pe de o parte, de/prin mărturisirea lui Habermas – că, dacă totuși există un dezacord, acesta este situat în/la limitele unei *dispute de familie* – și, pe de altă parte, prin revenirea insistență a lui Rawls la materialitatea joncțiunii – concretețea *înrudirii* între/dintre condiția discursului ideal al lui Habermas și propria poziție *originară* –, ambele constructe echivalând, în egală măsură, *dispozitivelor de reprezentare*. Perspectiva confirmă, astfel, deplierea temperamental-filosofică a două modele egale ca valoare – *de la Habermas la Rawls* –, dar, de asemenea, refundamentează gândirea originală (*temperamentul filosofic*) prin două *caput-uri* echilibrate ca importanță și influență. Se impune [aici] a face o mențiune suplimentară, care evidențiază cu un plus de sens accepția că filosofia reprezintă echivalența unui *mod original de gândire și de viață*: în îngroșarea tușelor biografice (*de viață*) ale lui J. Rawls, Samuel Freeman consemnează autodidacticismul filosofico-politic al lui Rawls (doar un singur curs dedicat, urmat și absolvit ca student la Princeton, avându-l ca profesor – de formație wittgensteiniană – pe Norman Malcolm), tipul de *temperament critic*, prevalent la Rawls, definit prin dorința de a intra în dialog ideatic cu opera marilor filosofi morali și politici, a căror influență decisivă o recunoaște și o cultivă (pleiada îi reunește pe Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Sidgwick, J.S. Mill sau Marx)<sup>12</sup>. Caracteristicile temperamentale pot fi deduse din chiar mărturisirea pe care Rawls o făcea în cadrul interviului din *The Harvard Review of Philosophy* (1991)<sup>13</sup>:

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>8</sup> Aakash Singh, „Introducere”, în Jürgen Habermas/John Rawls, *Despre liberalismul politic*, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2012.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Christopher McMahon, „Why there is no issue between Habermas and Rawls”, *Journal of Philosophy*, vol. 99, nr. 3, March 2002, pp. 11–129.

<sup>12</sup> Samuel Freeman, *op. cit.*, p. 13.

<sup>13</sup> Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan, Won J. Lee, „John Rawls: For the Record”, *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1991, pp. 38–47.

„Ei bine, nu cred că știm cu adevărat cum și de ce devenim interesați de ceva. Putem spune doar ceea ce s-a întâmplat. M-am dus la Princeton (...). Când s-a terminat războiul, m-am întors ca student absolvent în semestrul de primăvară din anul 1946 (...). De la *început* (s.n.) și *mereu* (s.n.) am fost interesat de filosofia morală, și, mult timp, de religie”<sup>14</sup>.

Argumentele formulate de către Aakash Singh<sup>15</sup>, referitoare la statutul academic-universitar al teoreticianului politic și la influența exercitată de acesta, sunt clarificate (până la un punct, chiar demontate!) într-/printr-un dublu sens integrat în răspunsurile date de Rawls la chestionările formulate – parte integrantă a interviului menționat. În primul rând, în opinia lui Rawls, termenul *academic* pretinde a fi subsumat condiției umane concretizate în calitatea de membru al unei comunități academice, care constă în deprinderea de a răspunde articulat, în capacitatea de a acționa rezonabil, prin raportare la felul în care avansează (teoretico-academic) discuțiile, prin evitarea *dezbatelor sterile* și prin susținerea unui dialog perceput prin calitatea și la exigența criticii emise; toate acestea, consideră Rawls, reprezintă cerințele riguroase, inerent-funcționale ale vieții academice. În al doilea rând, Rawls pledează în favoarea influenței/importanței filosofiei politice ca mod/modalitate de recunoaștere a autorității rațiunii umane<sup>16</sup>. Filosofia oferă un cumul de „recompense personale și private”<sup>17</sup>, în același sens *temperamental* cu care Sloterdijk<sup>18</sup> învestea domeniul drept *mod de gândire și de viață*, prerogativa filosofiei politice fiind aceea de a construi societatea, de a-i cunoaște problemele profunde și de a-i gândi riguros soluțiile: „Într-o societate democratică vor exista întotdeauna conflicte între libertate și egalitate. Mai mult, cred că întrebarea nesoluționată care persistă este aceea cu privire la cele mai potrivite temeuri ale toleranței și ale pluralismului fundamental, care caracterizează societatea noastră. Este vital să emitem păreri cu privire la aceste chestiuni. De asemenea, este important să avem o concepție a societății în ansamblu. Cred că oamenii – și sunt mulți dintre aceștia, au nevoie de astfel de concepții și acestea fac o diferență notabilă în păstrarea instituțiilor democratice drept ceea ce sunt. Filosofia politică poate răspunde acestei solicitări”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>15</sup> Ceea ce rămâne fundamental în tradiția rawlsiană, consideră Aakash Singh (*op. cit.*, pp. 11–12), este tocmai natura și prioritatea teoriei ideale în raport cu aceea nonideală, concurență/consens liber care se cere angrenat unei dezbateri cu tradiție (Platon și Aristotel). În *A Theory of Justice*, Rawls pledează în favoarea intuitivului, investit cu posibilitățile de a *despica* teoria dreptății în *partea ideală*, cea care implică conformări stricte și principii elaborate, apte a caracteriza societatea bine ordonată în circumstanțe favorabile și *teoria nonideală*, a întrebării cu privire la avansarea înspre un obiectiv pe termen lung, cu modalități acțional-permisibile moral, posibile politic și probabil eficiente, dar lipsită de o țință concretă.

<sup>16</sup> „John Rawls: For the Record”, interviu cit., p. 41.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Peter Sloterdijk, *Philosophical Temperaments: from Plato to Foucault*, New York, Columbia University Press, 2013.

<sup>19</sup> „John Rawls: For the Record”, interviu cit., p. 47.

**2. „CEI CARE AU STUDIAT OPERA LUI RAWLS ȘI, MAI MULT,  
CEI CARE L-AU CUNOSCUȚ PERSONAL SUNT PROFUND CONȘTIENȚI  
DE TEMPERAMENTUL SĂU ADÂNC RELIGIOS CARE I-A INFLUENȚAT  
VIAȚA ȘI OPERA”<sup>20</sup>**

„Despre religia mea” reprezintă un text-declarativ, etalon *temperamental* al unei confesiuni filosofice destinate inițial unui circuit de lectură familial (închis), redactat la maturitate – datat în anul 1991 –, cu recurs la o istorie personală (în același sens sloterdijkian – *mod de gândire și de viață*) a credinței proprii și a atitudinii religioase în/din ultimii doi ani, ca student la Princeton. Intervalul 1941–1942 este unul amprentat de *profunda preocupare legată de teologie și de doctrinele acesteia* și, mai ales, de studiul preoției episcopale, aspirație la care Rawls va renunța, în urma înrolării în armată și a experiențelor sale direct transfigurate – atât de evenimentele trăite direct, cât și de semnificația morală a Holocaustului – care vor fi complinite prin decizia de a opta definitiv, post-1946, pentru filosofie.

Joshua Cohen și Thomas Nagel insistă asupra evidenței potrivit căreia „cei care au studiat opera lui Rawls și, mai mult, cei care l-au cunoscut personal sunt profund conștienți de temperamentul său adânc religios care i-a influențat viața și opera”<sup>21</sup>, filosofia sa politică nefiind altceva decât un instrument de „apărare a credinței rezonabile, în special acea credință rezonabilă în slujba democrației constituționale drepte”<sup>22</sup>, ipoteză la care nu numai că nu renunță, dar o și complinește în/prin *A Theory of Justice*, prin generalizarea principiului toleranței religioase, considerând dreptatea una dintre instituțiile existente capabilă să asigure legitimitatea politică care poate fi garantată în ciuda conflictelor religioase. Potrivit lui Rawls, justificarea opțiunii politice trebuie corelată cu întrebarea fundamentală a liberalismului politic – *Cum este posibil ca aceia care promovează o doctrină religioasă bazată pe autoritatea religioasă, de exemplu, Biserica sau Biblia, să susțină o concepție politică rezonabilă care sprijină un regim democratic corect?* Toate aceste constatări prezentate converg înspre ceea ce Joshua Cohen și Thomas Nagel evidențiază prin „atitudinea lui Rawls față de religie și față de dezvoltarea acesteia în timp, teme de interes major, atât personal, cât și profesional, pentru înțelegerea gândirii sale”<sup>23</sup>, într-un dublu sens. Primul are în vedere angajamentul profund și cunoașterea religiei, ambele fundamentând arhitectura opiniilor ulterioare ale lui Rawls cu privire la importanța separării religiei de politică – „spre deosebire de mulți liberali, Rawls nu a fost produsul unei culturi seculare”<sup>24</sup>. Al doilea accentuează interdependența

<sup>20</sup> Joshua Cohen și Thomas Nagel, „Introduction”, în John Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith. With “On my religion”*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2009, p. 5.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

complexă care se stabilește între tezele religioase și scrierile sale ulterioare, vizând teoria morală și politică. Noțiunile de păcat, de credință și de comunitate sunt concepte considerate, simultan, moral-filosofice și teologice, fundamentând triada care prefigurează perspectiva regăsită în *A Theory of Justice*, în/prin câteva paliere interconecta(n)te: susținerea unei morale definite prin intermediul relațiilor interpersonale; nuanțarea și relevanța comunității morale sau a comunității de credință între indivizi distincți; respingerea conceptului de societate care denumeste contractul încheiat între persoane egoiste; condamnarea inegalității bazate pe excludere și ierarhie<sup>25</sup>.

Pentru Robert Merrihew Adams<sup>26</sup>, relevant rămâne contextul cultural și intelectual al tezei pe care Rawls a redactat-o în anul 1942 (*A brief inquiry into the meaning of sin and faith*), cuprinzând accente distincte față de coordonatele filosofiei morale și politice, dezvoltate ulterior. Contextul confesiv-*temperamental* nu poate fi disociat de perioada efervescentei neo-ortodoxiei, aplicate ca o etichetă unui grup de teologi protestanți activi în Europa și în America de Nord, în decursul mai multor decenii, după sfârșitul Primului Război Mondial, estompate ulterior, în anii 1960 și 1970, cu toată influența (prelungită) exercitată de Karl Barth. Termenul denotă renașterea/reînnoirea ortodoxiei, în contextul decepției teologilor neo-ortodocși cu privire la forma *liberală* sau la fondul modernizator al teologiei protestante, prin demersul de reapropiere a *ortodoxiei* de teologii protestanți din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, dualitate constând atât într-o anumită receptivitate față de/spre teologia liberală, cât și într-o polemică cu aceasta<sup>27</sup>.

*Temperamental*, primează (aici) un set de afirmații confesive, relevante pentru felul în care *temperamentul adânc religios* al lui Rawls a *influențat viața și opera* acestuia.

Prima are în vedere un context personal afirmat, restrâns la un panou valoric determina(n)t – „religia mea este interesantă doar pentru mine”<sup>28</sup> –, privat de *coordonate neobișnuite* sau cu rol didactic-instructiv și, mai ales, inițial constrâns la un set de principii convenționale, schimbate de/prin trei întâmplări/narațiuni/*incidente* (reacția înfuriată declanșată de predica pastorului luteran, cel care însuflețea spiritul soldaților prin emiterea unor afirmații mobilizatoare moral, dar dăunătoare religios – „Dumnezeu a îndreptat gloanțele noastre către japonezi, în timp ce tot Dumnezeu ne-a protejat de ale lor”<sup>29</sup>; moartea diaconului, care l-a însoțit ca voluntar, relație marcată empatic de un destin bifurcat – primul va merge împreună cu colonelul spre a repera pozițiile japoneze, Rawls va avea grupa sanguină compatibilă cu a

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>26</sup> Robert Merrihew Adams, „The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background”, în John Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith. With “On my religion”*, ed. cit.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 25–26.

<sup>28</sup> John Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith. With “On my religion”*, ed. cit., pp. 262–263.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

unui soldat rănit, aflat în micul spital de campanie din apropierea Luzonului, căruia îi va dona sânge; realitatea Holocaustului îl va provoca decisiv să precizeze imixtiunea divină în evoluția istoriei; astfel, dacă istoria poate fi interpretată ca exprimând voința lui Dumnezeu, aceasta ar trebui să fie în concordanță cu cele mai elementare idei de dreptate, respingând supremația voinței divine, cea din urmă considerată *hidoasă și rea*).

A doua vizează un act rațional, de depășire a unei dificultăți morale prin investigarea-până-la-respingere a doctrinelor creștine, concluzionând că istoria Bisericii atestă relațiile ei cu statul, interacțiune prin care Biserica și-a exercitat puterea politică, de pe poziții fundamentate hegemonic-oprimante.

Al treilea recuperează un palier de lectură aplicată – Jean Bodin (*Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, 1975) – propunând partitura numită *toleranța*, ca aspect și consecință a armoniei naturii exprimate în creația lui Dumnezeu (pe urmele lui Bodin, Rawls recunoaște importanța politic-religioasă a toleranței și prerogativa statului de a o susține; mai mult, convine asupra faptului că toleranța este religioasă și nu trebuie să fie doar politică; acceptă multiplicitatea armonioasă a religiilor și limitele admisibilității religioase, distincția religie-politică fiind subliniată prin chiar limitele unei toleranțe afirmative<sup>30</sup>). De asemenea, Rawls analizează ipotezele (comune epocii) lui Bodin, în sensul în care „dacă spunem că voința lui Dumnezeu este sursa tuturor ființelor și a valorilor morale și politice, atunci negarea existenței lui Dumnezeu implică și negarea acelor valori. Dar, dacă spunem că temeiul și conținutul acestor valori sunt rațiunea lui Dumnezeu (...), atunci voința lui Dumnezeu servește doar unui obiectiv subordonat misiunii de a sancționa intențiile divine, acum văzute ca întemeiate pe rațiune. În acest caz, negarea existenței lui Dumnezeu conduce doar la negarea sancțiunilor divine, dar nu și a valorilor”<sup>31</sup>. Teoria lui Rawls pune accent pe aprofundarea modului în care este concepută relația dintre rațiunea lui Dumnezeu și valorile morale și politice: „conținutul judecăților rațiunii practice depinde de fapte sociale (...). Rațiunea practică divină se va conecta asupra acestor fapte (...) chiar dacă acestea sunt ele însele rezultatul creației lui Dumnezeu. (...)”<sup>32</sup>. Acesta este punctul până la care Rawls *merge împreună cu Bodin*; de aici, Rawls se desparte de acesta: dacă, în accepția lui Bodin, ateismul este similar unui act dezastruos, iar nonteismul nu amenință ordinea politică, după părerea lui Rawls, nonteismul este compatibil cu credința religioasă, iar ateismul trebuie tolerat, pentru că, de fapt, „ceea ce se pedepsește în religie nu sunt credințele, ci faptele”<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 266–267.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 268–269.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 269.

### 3. RAWLS-HABERMAS: UN CONTEXT DE DEZBATERE ADÂNC RELIGIOS

Vom oferta tematica articolului de față cu aprofundarea a două texte ale căror idei converg înspre un dialog/dezbatere, apte a reafirma atât coordonatele *adânc religioase* ale lui Rawls<sup>34</sup>, cât și opiniile pertinente ale lui Habermas<sup>35</sup>, privind acest aspect.

Există în textul rawlsian („Din nou despre ideea de rațiune publică”), un subcapitol punctual-individualizat, dedicat religiei și rațiunii publice, în democrație. Critica lui Habermas se arondează tocmai dezbaterii referitoare la felul în care separarea constituțională dintre stat și biserică influențează rolul pe care tradițiile, comunitățile și organizațiile religioase îl dețin în societatea civilă și în sfera publică politică, și, mai ales, în formarea opiniei și a voinței cetățenilor<sup>36</sup>. Habermas recontextualizează cercetarea rawlsiană, despre șansa celor credincioși și a noncredincioșilor de a susține un regim constituțional, chiar și în eventualitatea diminuării prosperității și a deprecierei doctrinelor comprehensive. Exemplul la care recurge Habermas este acela al ortodoxiei radicale, precizând că presupuzițiile teologice este indicat a fi combătute doar cu argumente teologice, și că acelea istorice și epistemologice reclamă argumente parte ale aceleiași sfere. Chestionarea lui Rawls este admisă de Habermas ca formulă aparținând atât segmentului religios, cât și celui laic, considerând imperativă o dezbatere aplicat-diferențială. Dar, mai mult decât atât, Habermas constată că „Rawls și-a dezvoltat *liberalismul politic* din *teoria dreptății* (...) făcând posterității un mare serviciu prin studierea, într-un moment incipient, a rolului politic al religiei (...) Și totuși, exact aceste fenomene ar fi trebuit să constituie o teorie politică presupus *autonomă*, conștientă de limitele argumentelor ei normative”<sup>37</sup>.

În opinia lui Rawls, ar exista două tipuri de toleranță – prima, pur politică, exprimată prin drepturile și obligațiile care protejează libertatea religioasă în raport cu acea concepție politică rezonabilă a dreptății; și o a doua, pur religioasă sau nonreligioasă, comparată de Rawls cu actul de a raționa prin ipoteză<sup>38</sup>.

Aserțiunea propusă de Aakash Singh, potrivit căreia „Habermas a investit mai multă energie în această discuție (*în dialogul-dezbatere Habermas–Rawls*, s.n.) și a petrecut mult mai mult timp abordându-l pe Rawls, decât a petrecut Rawls cu Habermas”<sup>39</sup>, este condiționată (aici) prioritar de diferența de temperament filosofico-politic dintre cei doi gânditori. În sine, numărul de trimiteri explicite este

<sup>34</sup> John Rawls, „Din nou despre ideea de rațiune publică”, în Jürgen Habermas/John Rawls, *Despre liberalismul politic*, ed. cit., pp. 127–191.

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, „Religia în sfera publică”, în Jürgen Habermas/John Rawls, *op. cit.*, pp. 191–234.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 229–230.

<sup>38</sup> John Rawls, „Din nou despre ideea de rațiune publică”, *op. cit.*, p. 157.

<sup>39</sup> Aakash Singh, „Introducere”, *op. cit.*, p. 7.



disproporțional: doar în/prin articolul „Reply to Habermas”<sup>40</sup>, Rawls îi răspunde (mai degrabă decât discută, așa cum consideră A. Singh) pentru prima și ultima dată lui Habermas. Constructul trifazic al replicii lui Rawls vizează identificarea și dezbateră a două deosebiri principale, un răspuns esențializat oferit criticilor centrale și o plus-clarificare a punctelor filosofice care îi diferențiază. Dacă Aakash Singh consideră că *Habermas a petrecut mult mai mult timp abordându-l pe Rawls, decât a petrecut Rawls cu Habermas*, afirmația este invalidată de Rawls – *Rawls a petrecut suficient de mult timp cu Habermas*, pentru a „lua de la sine o anumită familiarizare cu scrierile lui”<sup>41</sup>, prin deschiderea contextului unei *discuții generoase* și prin susținerea unui context ideal, apt a explica liberalismul politic și a-l ancora *puternicei sale doctrine filosofice*, prin regândirea lucrurilor, cu limpezime și plus de exactitate<sup>42</sup>. Pe de o parte, Catherine Audard îl portretiza pe Rawls drept *incredibil de modest*, dezinteresat, ca personalitate/temperament, de a comenta public, extrem de „reticent în a vorbi despre sine”<sup>43</sup>. Pe de altă parte, Thomas Pogge constata că Rawls citea cu maximă atenție tot ceea ce se publica în domeniu (între/printre domeniile sale predilecte, înscriindu-se, prioritar, filosofia politică!), elaborând note de lectură extrem de riguros și exigent structurate, adesea memorând sumarul volumelor de interes<sup>44</sup>. Precizările biografice amintite invalidează aserțiunea cu privire la *timpul mai scurt petrecut de Rawls cu Habermas*, considerat în sine doar un efect aparent al unui temperament și al unui gânditor (Rawls) căruia i se părea „chinuitoare lectura literaturii secundare dedicate propriei opere”<sup>45</sup>.

Potrivit aceluiași Aakash Singh, „critica lui Habermas la adresa lui Rawls este mult mai pătrunzătoare și mai profundă decât apărarea lui Rawls”<sup>46</sup>. Rawls îi răspunde lui Habermas, chiar dacă, așa cum mărturisește Rawls, începuse să se gândească la un răspuns cu mulți ani în urmă (așadar, demersul este unul proiectat, sedimentat, *pătrunzător!*), respectând sugestiile lui Sidney Morgenbesser și ale lui Thomas McCarthy, cei care l-au îndrumat și i-au împărtășit profunda (*pătrunzătoare!*) cunoaștere a ideilor lui Habermas.

Răspunsul lui Rawls este fundamental și fundamentat prin referirea la *dispozitivele distincte de reprezentare* – situația discursului ideal, parte a teoriei vizând acțiunea comunicativă (Habermas) vs poziția originară (Rawls). Pentru Rawls, obiectul, rolul, caracteristicile și scopul propriului dispozitiv este acela de a etala ideea centrală potrivit căreia liberalismul politic dispune de o detentă evolutivă în interiorul categoriei politicului, fără a modifica filosofia, doctrinele religioase,

<sup>40</sup> Articolul a fost publicat în *The Journal of Philosophy*, 92, 3/1995.

<sup>41</sup> John Rawls, „Liberalismul politic: răspuns lui Habermas”, în Jürgen Habermas/John Rawls, *op. cit.*, pp. 51–52.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Catherine Audard, *op. cit.*, p. 1.

<sup>44</sup> Thomas Pogge, *op. cit.*, p. viii.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Aakash Singh, „Introducere”, *op. cit.*, p. 7.

metafizice și morale, filosofia politică fiind singura care „se prezintă în termeni proprii ca autonomă”<sup>47</sup>. Liberalismul politic caracterizează o concepție politică a dreptății prin triada cumulativă, cea care însumează aplicarea sa structurii de bază a societății și sistemului unificat de cooperare socială; acesta este formulat independent de orice doctrină comprehensivă, cu idei parte a categoriei politicului și cu cele familiare aparținând culturii politice publice a societății democratice<sup>48</sup>.

Rawls apreciază poziția lui Habermas drept una comprehensivă, cu interes în situații din afara filosofiei politice, teoria acțiunii comunicative explicând, la modul general, semnificația, referința, adevărul/validitatea rațiunii teoretice și practice, respingând naturalismul și emotivismul și criticând concepțiile religioase și metafizice. Poziția originară îi servește lui Rawls pentru fundamentarea unei ipoteze cu privire la cele mai rezonabile principii ale dreptății politice ale unei democrații constituționale, având cetățeni liberi și egali, raționali și rezonabili, la rândul lor.

Aprecierile lui Aakash Singh despre Rawls, cel din urmă i le atribuie lui Habermas: „Habermas *nu petrece prea mult timp* (s.n.) pentru a argumenta detaliat împotriva lor (*a concepțiilor religioase și metafizice*, s.n.); mai degrabă, le dă de o parte sau, uneori, le respinge ca fiind inutilizabile și lipsite de valoare independentă credibilă din perspectiva analizei sale filosofice, a presupuzițiilor discursului rațional și a acțiunii comunicative”<sup>49</sup>. Dar, mai mult decât atât, pătrunzătoare și profundă rămâne la Rawls nu apărarea, ci răspunsul ca o apărare nu a propriei opere, ci a liberalismului, în sensul în care orice concepție liberală se cere a fi substanțială: „nu văd de ce concepția lui Habermas nu este, de asemenea, substanțială, chiar dacă elementele substanțiale pot fi diferite”<sup>50</sup>.

„Habermas își folosește remarcile critice împotriva lui Rawls drept ocazii de promovare a propriilor teorii pozitive (...) Rawls însuși se trezește împotmolit în încercarea de a înțelege și de a critica sistemul lui Habermas, în loc să trateze modul în care ar putea să depășească criticile foarte pătrunzătoare ale acestuia la adresa operei lui”<sup>51</sup>, conchide Aakash Singh. Rawls nu este deloc împotmolit, ci extrapolează cercetarea asupra înțelegerii *lucrărilor lungi și complexe* ale lui Habermas (cu trimitere la *Faktizität und Gehung*, 1992), aprofundând, inclusiv, acuratețea traducerii (lui William Rehg), cercetând *expresiile ciudate* (spre exemplu, *nerațiune existentă* sau *încredere esențialistă în rațiune*), clarificându-le și regândindu-le contextual [„aș emite ipoteza că Habermas *vrea să spună ceva de genul – cu trimitere la substanță și substanțial* (s.n.) – oamenii se gândesc adesea că modul lor elementar de a face lucrurile (...) are nevoie de un fundament exterior ei” (...)]<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> John Rawls, „Liberalismul politic: răspuns lui Habermas”, *op. cit.*, pp. 55–56.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>51</sup> Aakash Singh, „Introducere”, *op. cit.*, pp. 7–8.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 59.

Raportul sau relația *profundă – în profunzime* este detaliată de Rawls prin câteva referințe punctual-punctate. Pe de o parte, Rawls recurge la Habermas, care își evaluează propria concepție pe care o consideră ca fiind *mai modestă*, în sensul unei doctrine procedurale, prin demersul de limitare a filosofiei morale la clarificarea punctului de vedere moral și la procedura legitimării democratice, decretând demersul lui Rawls ca fiind *mai ambițios* în formularea concepției politice a dreptății cu referire la structurile de bază ale democrației. Dar Habermas consideră că Rawls își estimează constructul ca fiind mai modest decât al lui, prin chiar reducerea interpretării la politic și prin privarea acesteia de detenta comprehensivă. Contestând aprecierile emise, răspunsul lui Rawls este unul ferm: în cadrul liberalismului politic, concepția filosofică despre persoană este înlocuită de concepția politică despre cetățeni ca fiind liberi și egali<sup>53</sup>. Aparenta *împotmolire* pe care o întrevedea Aakash Singh pare a nu fi decât un mecanism de raportare, prin recurs la gradul de modestie pe care evaluativ-critic fiecare îl aplică celuilalt, și prin celălalt, propriului demers. Dar, mai mult decât atât, Rawls operează o ieșire din *împotmolire* – în/din terminologia habermasiană, cea care *ne poate încurca*, în sensul în care *înțelegerile greșite pot fi fatale* – prin recurs la argumentul potrivit căruia „politicianul este cel care dispune de abilitatea de a aduce la un loc interesele existente pe care le cunoaște îndeaproape”<sup>54</sup>. Ceea ce aparent pare *împotmolire* la Rawls rezidă în efectul de reluare a teoriei – cu privire la liberalismul politic, „nu am nimic de adăugat față de ceea ce a fost spus deja”<sup>55</sup> și/sau „eu consider că principalele linii de demarcație dintre, pe de o parte, rezonabil, și, pe de altă parte, adevăr și rațional sunt suficient de clare pentru a arăta verosimilitatea ideii unității sociale asigurate de un consens prin suprapunere rezonabil”<sup>56</sup>.

Dacă ar fi, însă, să acredităm ideea de aparență a împotmolirii, aceasta nu ar reprezenta nimic mai mult decât o amprentă temperamentală: în cazul lui Habermas, de extrapolare a îndoielilor formulate, provocator la modul serios, elegant în intensificarea obiecțiilor emise; Rawls, convingător, preocupat atent de clarificarea, regândirea și reexaminarea propriei concepții. „Acum cred că o înțeleg mult mai bine”<sup>57</sup>, afirmă Rawls, departe de împotmoliri, de zona confuză a eșecului și mai aproape de prioritatea forărilor ideatice în profunzime.

*Concluziv*, vor insista asupra primatului rawlsian deferit importanței de a lectura *prefața* pentru a înțelege cu acuratețe motivațiile textuale ale filosofului. În această cheie de aprofundare, în calitate de *prefațator* (în *A Theory of Justice*<sup>58</sup>), Rawls stabilea, drept obiectiv central al demersului aprofundat privind liberalismul politic, expunerea celei mai potrivite concepții morale a dreptății pentru o societate

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 60–61.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 77–78.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>58</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Harvard University Press, 2<sup>nd</sup> edition, 1999.

democratică, aptă a justifica interpretarea valoric-democratică a libertății și egalității. În accepția lui Samuel Freeman, „punctul biografic care merită subliniat aici este că, respingând doctrina creștină, Rawls respingea pesimismul creștinismului cu privire la natura umană și afirma propriul scepticism privind capacitățile justiției umane, acelea de a-și găsi sensul în această viață și de a se răscumpăra”<sup>59</sup>.

*A brief inquiry into the meaning of sin and faith* și textul „*On my religion*” pot fi acceptate nu doar drept demersuri *prefațatoare*, ci însăși ca o formulă *temperamentală* care etalează preocuparea lui Rawls pentru posibilitatea instaurării dreptății și a compatibilității acesteia cu natura și cu binele uman. Această detentă explică motivațiile din *A Theory of Justice*, acelea de a insista asupra psihologiei morale și a asigurării dreptății, și de a discuta problemele fezabilității și ale stabilității concepției despre justiție, accentuând măsura în care justiția reprezintă modul rațional de viață. Preocuparea numită va fundamenta inclusiv revizuirile ulterioare, dedicate de Rawls justiției, ca instituție care apără și promovează echitatea și liberalismul politic.

<sup>59</sup> Samuel Freeman, *op. cit.*, p. 11.