ETICĂ ȘI ESTETICĂ

METAFIZICĂ ȘI DREPTATE – O SCHIȚĂ A PROBLEMEI

MARIAN GEORGE PANAIT

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

Metaphysics and Justice: An Outline of the Problem. This text is part of a series in which I argue that important commitments of ours, such as democracy, human rights, and others, operate on the basis of metaphysical assumptions. In these pages, I argue that justice presents itself as a complex structure composed of three levels: the definition of justice, the application of that definition, and the consequences of this application. I also argue that there is a close connection between the definition of justice adopted and the metaphysical assumption underlying each definition. In a subsequent article, I will apply this interpretative framework to the views on justice held by philosophers such as Aristotle, Marx, Rawls, and Hayek.

Keywords: definition of justice, metaphysical assumptions, system of justice.

Acest text face parte dintr-o suită în care argumentez că angajamente importante ale noastre ca democrația, drepturile omului etc. funcționează pe baza unor asumpții metafizice. În aceste pagini argumentez că dreptatea se prezintă ca un complex structurat pe trei nivele: definiția dreptății, aplicarea definiției și consecințele acestei aplicări. Argumentez de asemenea că există o strânsă legătură între definiția dată dreptății și asumpția metafizică proprie fiecăreia dintre definiții. Într-un articol ulterior, voi aplica această schiță interpretativă pozițiilor despre dreptate ale unor filosofi ca Aristotel, Marx, Rawls sau Hayek.

Termenul *dreptate* și familia de cuvinte din care face parte au numeroase utilizări: vorbim despre *linie dreaptă*, *om drept*, *îndreptarea lucrurilor*, *întronarea dreptății* etc. Între toate aceste expresii există asemănări de familie[1] și, chiar mai mult decât atât, există ideea subiacentă că entitățile și relațiile dintre ele se află într-o situație privilegiată, dezirabilă, al cărei caracter de a fi de dorit este totdeauna descoperit, afirmat, prin relație cu un referențial, cu o asumpție, de cele mai multe ori nemărturisită pe care se sprijină utilizările menționate. O asemenea asumpție are, de regulă, un caracter metafizic, iar acest aspect este cel în favoarea căruia argumentez în acest text, așa cum argumentez și pentru existența unui angajament fundamental pe care îl avem față de dreptate.

[1] Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 36: „Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten...”.

Dar, să nu ne grăbim, să încercăm să schițăm liniile principale ale argumentului pentru a putea înțelege corect analizele făcute în continuare. Dintre termenii din familia de cuvinte amintită, obiectul nostru de interes este *dreptatea.* De fiecare dată când folosim acest termen se presupune că avem o idee, fie și nu în totalitate clarificată, despre calitatea la care ne referim. Însă, dacă îi chestionăm pe aceia care folosesc termenul în mod comun, răspunsul pe care l-am primi astăzi cu cea mai mare frecvență este acela că dreptatea este o valoare; și, foarte probabil, un grec din Antichitate ne-ar spune că dreptatea este o virtute. Fiecare dintre cele două poziții are un anumit temei; pentru grec, dreptatea este o virtute, o tărie, în primul rând a cetății, este aceea care face cu putință funcționalitatea cetății și în ultimă instanță însăși supraviețuirea ei; grecul gândește fundaționalist, vede în dreptate o forță, pe care nu se sfiește să o personifice ridicând-o la rangul de divinitate chiar; prin contrast, contemporanul nostru vede în dreptate o valoare care merită urmărită, în primul rând pentru consecințele ei; din modernitate gândim tot mai mult consecvențialist, iar acest aspect este de pus în legătură cu prometeismul uman al ultimelor secole; dreptatea nu mai este o afacere care să implice pe zei, ci stabilirea ei se află tot mai mult în răspunderea omului. Este o evoluție care, la prima vedere, pare să ne atragă atenția că în modernitate dreptatea și legitimarea ei s-au eliberat de asumpții metafizice. În realitate, argumentez că s-a schimbat numai conținutul acestor asumpții, nu și prezența lor.

Putem înțelege lucrurile mai clar dacă ne uităm la clasificările de manual ale dreptății care împart definițiile acesteia în formale, respectiv materiale sau procedurale, respectiv distributive. Aceste clasificări nu sunt eronate și inutile, dar sunt insuficiente dacă vrem să pricepem cum stau lucrurile cu dreptatea. Mai întâi trebuie să trecem dincolo de observațiile anterioare care sunt importante, dar trebuie completate. Virtute sau valoare, formală sau materială (distributivă), fundaționalistă sau consecvențialistă[2], dreptatea este de urmărit în cel puțin trei planuri: acela teoretic al definiției sale, acela aplicativ al instituțiilor și organizațiilor[3] prin care se aplică definiția dreptății și acela al rezultatelor pentru individ și comunitate al funcționării organizațiilor care aplică o definiție a dreptății. Este util să spunem încă de aici că atât pentru comunitate, cât și pentru individ, planul cel mai important este ultimul, acela al rezultatelor obținute astfel încât pacea socială și progresul să fie susținute. Aceste rezultate depind, însă, de calitatea organizațiilor care aplică definiția dreptății, iar organizația este definită drept acel grup de persoane care lucrează pentru aplicarea unor instituții, adică a unor reguli; la rândul lor, regulile sunt derivate în chip direct din definiția dreptății. În acest text, mă ocup aproape exclusiv de planul teoretic, acela al definițiilor dreptății, dar vor fi analizate și aspecte importante care țin de planul aplicării definiției în măsura

[2] Evident, aceste dihotomii nu se suprapun, dar contribuie la caracterizarea dreptății, fiecare în mod propriu.

[3] Douglass North, „Institutions", în *The Journal of Economic Perspectives*, vol. 5, no. 1, 1991, pp. 97–112, p. 97.

în care aceste definiții determină organizațiile împuternicite să impună și să apere dreptatea; rezultatele obținute de asemenea organizații la nivelul funcționalității comunității, satisfacției indivizilor etc. fac obiect de cercetare sociologică.

Dacă inspectăm critic aceste trei planuri, observăm că între ele și felul în care funcționează lucrurile în materie de dreptate în comunitățile concrete există anumite diferențe, uneori semnificative. Felul în care stau lucrurile la Atena în vremea lui Socrate și Platon este un bun exemplu pentru astfel de diferențe. Știm deja în linii mari cum gândește Platon despre dreptate, cum ar trebui să funcționeze aceasta în cetate și ce roade ar trebui să dea în opinia filosofului. Totuși, instituțiile dreptății la Atena sunt mult diferite de ceea ce preconiza Platon. Iată două exemple, amândouă inspirate de aceeași acuzație adusă unor personalități majore, stricarea tineretului prin opiniile exprimate; acuzații sunt filosoful Socrate și retorul Isocrate. *Apologia lui Socrate*, scrisă de Platon, ne lasă să vedem o justiție făcută direct de către cetățeni[4] în fața cărora vin acuzatorii și se apără împricinatul. *Antidosis*, scrisă de Isocrate, în propria apărare, ca un tratat de morală, ne aduce în față una dintre instituțiile justiției ateniene: la Atena serviciile publice, în special înarmarea corăbiilor, se plăteau de către cetățenii bogați; frecvent, unul dintre aceștia era desemnat de către un cetățean oarecare pentru a plăti o anumită lucrare publică; dacă cel desemnat pretindea că nu are aceste venituri se făcea schimb de avere între el și desemnator, acesta din urmă fiind obligat să plătească lucrarea publică, pentru că a primit averea despre care inițial estimase că poate finanța lucrarea publică. Se observă că există o diferență remarcabilă între definiția dată dreptății de Platon și felul în care este înțeleasă și practicată dreptatea la Atena. Este destul de clar că pentru felul în care arată concret dreptatea la Atena, responsabilă este mai degrabă tradiția – în special aceea a reformelor lui Solon, Clistene, Efialtes[5] –, dar planurile de exercițiu ale dreptății sunt aceleași trei, unul teoretic al inițiatorului reformei, cel aplicativ și acela al rezultatelor. În plus, trebuie observat că teoriile filosofice asupra dreptății nu au rămas fără rezultat. Dimpotrivă, în special în epoca modernă și până astăzi, aceste teorii au produs rezultate, diferențele dintre ceea ce preconizează filosofii și ceea ce se petrece pe teren nu mai sunt de ordinul esenței, ci doar de ordinul pretenției de optimizare emisă de către filosofi. Tocmai această evoluție este cea care legitimează demersul de a căuta o legătură între asumpțiile metafizice prezente în gândirea unor filosofi și angajamentul pentru dreptate prezent la nivelul comunităților reale.

Dacă avem în vedere primul plan, acela teoretic al definirii dreptății, prima observație care trebuie făcută este aceea că definițiile avansate au ca obiect, în sensul cel mai larg, relațiile dintre oameni în cadrul cetății, atât relații care privesc indivizii între ei, cât și relații ale indivizilor cu organizații ale comunității ca întreg.

[4] Pe lângă această justiție populară, există și spețe precum crima sau delictele maritime care se judecă de către organisme ca Areopagul, Pritaneul ș.a.; dar și acestea au și alte funcții și sunt, oricum, formate dintr-un număr destul de mare de cetățeni care au avut de-a lungul timpului diverse oficii în cetate; cf. Adrian Lanni, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 75–77.

[5] Cf. J. W. Roberts, *City of Sokrates*, London, Routledge, 1984, pp. 62–65.

În al doilea rând, trebuie observat că din însăși această cuprindere a definițiilor urmează că dreptatea nu privește doar găsirea unei reguli care să asigure împărțirea unor bunuri aflate în cantitate limitată și dorite de toți; dimpotrivă, definiția dată dreptății trebuie să asigure foarte clar sfera comună, sfera privată și regulile după care se funcționează în interiorul fiecăreia și în relațiile dintre ele. A treia observație, care decurge din cea anterioară, este aceea că atât despre individ, cât și despre comunitate, concepțiile filosofice au caracter istoric[6]; pentru a fi simplu și clar, pentru Platon și Aristotel, nu individul, ci cetatea este subiect istoric, din modernitate încoace, individul este subiect istoric. În fine, probabil cea mai importantă observație care se poate face este aceea că există un fel de caracter „organic" al modului în care se gândește despre individ, societate și dreptate. În cele din urmă, am putea spune, riscând, că definiția dreptății este un mod de a respecta drepturile omului (cum am arătat, acestea au fost gândite istoric lungă vreme ca privilegii, iar definiția dreptății a fost coerentă cu acest mod de a gândi, de exemplu, dreptatea aristoteliciană după merit).

Dacă avem în vedere cele spuse, am putea considera că dreptatea este un mod de a reglementa relațiile din interiorul unei comunități, astfel încât să se respecte dictonul latin *suum cuique*[7]; acest dicton nu contrazice intuițiile noastre morale, faptul că suntem înclinați spre dreptate și considerăm că ea se realizează atunci când fiecare dobândește ceea ce este al său, ceea ce îi este propriu. Numai că problema delicată nu este doar definiția dreptății; în fond, este un truism să ai exigența respectării drepturilor fiecăruia (chiar dacă violența pândește drepturile în nenumărate moduri), problema dificilă care trebuie specificată în planul teoretic, în definiția dreptății chiar, este aceea a modalității prin care să poți face ca fiecare să primească ce este al său. În acest context, trebuie făcute două observații importante. Prima este aceea că de multe ori se face confuzie între dreptatea după merit aristoteliciană și obținerea unor rezultate în condiții de tratament egal pe baza meritului fiecăruia. Lucrurile vor fi mai clare la finalul analizei din textul următor, dar e potrivită atenționarea încă din acest moment. Aristotel formulează exigența ca bunurile (inclusiv pozițiile în cetate) să fie obținute după meritul relevant, adică după capacitatea de actualizare a bunurilor, dar nu dă o regulă după care să se realizeze efectiv această partiție a bunurilor. Această lipsă din teorie a ocazionat critica ulterioară, Dumnezeu singur având atât capacitatea de cunoaștere, cât și moralitatea, necesare pentru a elimina arbitrariul născut de aplicarea definiției. Prin contrast o definiție procedurală a dreptății pretinde că, în condiții de tratament egal, aceia mai merituoși vor obține bunurile dorite. Aceasta este diferența dintre cele două utilizări ale termenului *merit*, expusă pe scurt. La drept vorbind, însă, trebuie recunoscut că regula tratamentului egal trebuie și ea aplicată; pentru a evita posibilul arbitrar născut dintr-o aplicare defectuoasă, în comunitățile moderne

[6] Cf. Josiah Ober, *Democracy and Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 40–43.

[7] Cf. Anna Gamper, „Suum Cuique Tribuere-A Common Narrative of Federalism and Equality?", în E.M. Belser *et al*. (eds.), *The Principles of Equality in Diverse States*, Leiden, Brill, 2021, pp. 13–15.

dreptatea funcționează cu mecanisme de *check and balance*. Dar, să nu anticipăm. A doua observație este aceea că persoanele au o durabilă exigență de dreptate, de luare în considerare a meritului printr-un tratament egal al tuturor competitorilor pentru un anumit bun; iar când vine vorba ca dreptatea să lucreze pentru apărarea unui drept negativ – viață, libertate, proprietate –, de asemenea se manifestă o puternică exigență pentru dreptate în sensul tratamentului egal. Această intuiție a dreptății și exigenței de dreptate este strâns legată cu angajamentul nostru față de dreptate și cu un alt semn important al acestui angajament, anume faptul că astăzi practic toate constituțiile stipulează dreptatea procedurală, adică tratamentul egal al tuturor. Sigur, istoric, lucrurile nu au stat la fel; exigența unui tratament egal, de exemplu, pentru femei, în chiar patria filosofiei, în Atena antică a fost obiect de ironie mușcătoare în comedia lui Aristofan, *Adunarea femeilor*. Pe seama acestor două observații am distins asupra utilizării termenului merit, respectiv am arătat că angajamentul nostru pentru dreptate este solid, dar are caracter istoric, exact așa cum caracter istoric au și asumpțiile metafizice făcute de diferiți filosofi. Este important de semnalat că istoricul de angajament față de dreptate își aduce aportul în angajamentul din prezent; căile sunt multiple, dar educația intergenerațională este esențială. Cu asumpțiile metafizice, lucrurile stau diferit pentru că acelea pe care le urmărim sunt în primul rând ale unor filosofi, iar aceștia au poziții personale, chiar și în această materie delicată sau mai ales în aceasta.

Investigând planul teoretic la care ni se prezintă dreptatea, constatăm că are două componente esențiale, definiția ca atare și regula de aplicare; uneori e dificil să distingem prezența celei de a doua, ea fiind aproape intricată în definiție, alteori lipsește de-a dreptul, iar aceasta a făcut obiect de critică. Tocmai vicisitudinile prin care a trecut regula de aplicare a definiției dreptății fac mai important, chiar din punct de vedere teoretic, mecanismul de aplicare a definiției dreptății. Acest mecanism este, practic, sistemul de drept, de justiție, dintr-o anumită comunitate.

Înainte de a spune câteva lucruri despre felul în care se prezintă sistemul de justiție astăzi – încă o dată, nu acesta este obiectul studiului de față, dar unele remarci pot fi utile –, aș vrea să fac foarte scurte referiri la situații cu care nu mai suntem familiari astăzi (sau nu suntem încă), pentru că ele ne pot oferi o sugestie despre un element important în ceea ce este complexul dreptății, cu toate cele trei planuri ale sale. Una dintre aceste situații a fost deja descrisă mai sus, sistemul de drept atenian. Ceea ce ni se impune cu forța evidenței este că în acest sistem puterea judecătorească este exercitată în mod direct de către cetățeni. Se cimentează astfel relația dintre tradiție și reforme, respectiv definiția dreptății și felul cum se aplică, cum funcționează dreptatea în mod concret și rezultatele pe care le produce ea. Totul evoluează în jurul legăturii dintre cetate și cetățean. Dacă avem în vedere acest aspect, înțelegem mai bine de ce refuzând să evadeze, Socrate, argumentează că așa cum atâția zeci de ani a fost mulțumit de judecata cetății, așa trebuie să o respecte și atunci când este condamnat[8]. Este rezultatul suprem al dreptății așa cum

[8] Ryan Balot, *Courage in the Democratic Polis*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 336.

îl înțeleg atenienii ca legătură dintre cetățeni și cetate. Prin contrast – dacă nu este o plăsmuire târzie –, Anaxagora, care este din Clazomene, nu are legătura lui Socrate cu Atena, părăsește cetatea atunci când este acuzat[9]. Un alt caz de justiție nefamiliar astăzi este acela al staborului, al alegerii de către părțile aflate în conflict a unuia sau a mai multor judecători asupra cărora cad de acord să le accepte judecata. Și în acest caz este vorba despre o autoritate cunoscută, despre o situație în care contestarea legitimității este absurdă, se ciocnește cu acceptarea – zeci de ani ca la Socrate sau prin alegere de către părți a judecătorilor – deplină de către împricinați a sistemului de justiție. Al doilea caz este unul ipotetic, dar despre care se vorbește tot mai mult, realizarea dreptății de către inteligența artificială care ar trebui să decidă – în condițiile unor legi clare și distincte, aceleași pentru toți – asupra încadrării faptelor și a pedepselor. În acest caz, se argumentează că inteligența artificială elimină arbitrariul și influențele umane stabilind în chip perfect corespondența dintre faptă și prevederea legală. Acest argument este stupid din cel puțin două motive. Primul este acela că pentru a stabili o asemenea corespondență perfectă, legea nu ar mai trebui să prevadă tipuri de acte sancționabile, ci efectiv fiecare speță. Distanța dintre speță și prevederea legală este acoperită de conștiința judecătorului; tocmai de aceea se spune că acesta este ținut să respecte doar legea și conștiința sa. Al doilea motiv este acela că judecarea unui fapt și a unei persoane nu se face în baza cunoștințelor judecătorului, în baza diplomelor sale sau a perfecțiunii mașinii, ci în numele comunității căreia individul i-a cedat suveranitate, cu care el a interacționat zeci de ani, de la care emană legile și prin voința lui. Pe scurt, când cineva judecă o altă persoană, legitimitatea actului de a judeca nu este dată de faptul că respectivul judecător are un doctorat și încă trei onorifice, ci de faptul că – pe seama unui mecanism complex specific statului de drept cu separația puterilor și democrație liberală – o comunitate, prin reprezentanții ei legitim aleși, consideră că o persoană a încălcat legile ei și trebuie pedepsită.

Aceste scurte observații despre situații mai puțin familiare în materie de aplicare a definiției dreptății ne atrag atenția asupra celui mai important aspect care se află – de cele mai multe ori în mod implicit – în discuție atunci când vine vorba despre dreptate, anume legitimitatea. Fiecare dintre noi, în măsura în care suntem justițiabili, considerăm legitime sau nu anumite rezultate obținute prin funcționarea unui sistem de justiție; altfel spus, în mod obișnuit, oamenii își pun în primul rând problema legitimității hotărârilor judecătorești; alteori, în funcție de preocupările față de un asemenea rezultat și de eventualele cunoștiințe de drept, persoanele chestionează și sistemul de justiție ca atare întrucât acesta este cel care produce rezultatele care sunt de interes pentru cetățeni. Cel mai surprinzător aspect este acela că foarte rar, chiar printre aceia care propun definiții ale dreptății, este analizată legitimitatea definițiilor propuse la nivel teoretic. Desigur, pe de o parte, fiecare filosof este liber să propună o asemenea definiție în cadrul pieței libere a ideilor, iar pe de altă parte, aceștia avansează argumente în favoarea definițiilor pe

[9] Nancy Evans, *Civic Rites*, Berkeley, University of California Press, 2010, p. 92.

care le propun; și unul, și altul dintre aceste aspecte reprezintă un efort de legitimare al unei definiții a dreptății; ceea ce este prezent rareori în mod explicit este o legătură între aceste definiții, inclusiv argumentele prezentate pentru ele, și anumite asumpții metafizice care de multe ori nu sunt explicite. Pentru a fi mai clar, iată exemplul dreptății procedurale – pe care îl voi detalia ulterior – care definește dreptatea ca tratament egal sau domnia legii; pentru ca o asemenea definiție să fie acceptată sunt importante nu doar consecințele aplicării ei, ci și asumpția de natură metafizică a egalității persoanelor în privința jurisdicției asupra celorlalți. La locul potrivit voi argumenta că această asumpție are un rol important în legitimarea acestei definiții a dreptății.

Acest excurs ne-a atras atenția asupra importanței fundamentale a legitimității – înțeleasă ca o instituție prin care se instituie acordul dintre guvernant și guvernați, prin care se asigură pacea socială[10] – și are în același timp meritul de a ne prilejui o altă observație despre nivelul sistemului de justiție (adică al doilea nivel din complexul dreptății, cel la care se aplică definiția acesteia). După cum vedem din scurta definire a legitimității, în contextul comunităților statale, legitimitatea se referă la distincția dintre guvernanți și guvernați, dintre cei care exercită puterea și cetățeni. O cerință fundamentală este aceea ca guvernarea să fie pașnică, o asemenea guvernare fiind preferabilă atât pentru guvernanți, cât și pentru guvernați, față de o conducere prin violență care implică pierdere de resurse, conflicte etc. Democrația, separarea puterilor în stat etc. sunt instrumente prin care se încearcă tocmai asigurarea legitimității guvernării. În acest cadru trebuie observat că justiția, sistemul de justiție, reprezintă una dintre puterile în stat; ca putere în cetate, justiția este prin definiție politică, în sensul că este parte în *polis*, aceasta înseamnă că justiția exprimă ea însăși suveranitatea cetățenilor, decizile ei sunt suverane pentru că ea este împuternicită în acest sens printr-o cedare de suveranitate de către cetățeni. De aceea afirmam anterior că o hotărâre judecătorească este luată în numele comunității, nu în numele unei competențe cognitive. Desigur, aceasta trebuie să existe, judecătorul trebuie să cunoască legea, pentru că legea însăși este sprijinită pe voința cetățenilor exprimată în parlament când este adoptată legea respectivă. Dar, mai mult, atunci când se spune că judecătorul în plus față de lege trebuie să își asculte conștiința, prin aceasta se înțelege tocmai că judecătorul are conștiința că vorbește în numele comunității, în numele cetățenilor care l-au împuternicit cu o putere și o responsabilitate maxime: *ne așezăm în mâinile tale, așteptăm de la tine hotărâri legitime*. În acest sens ca putere în stat, justiția este politică. În schimb, spre deosebire de puterea legislativă și cea executivă, puterea judecătorească nu este politică în sens de partid; dimpotrivă, ea trebuie să fie separată de orice interes partinic, individual sau de orice altă natură, decât realizarea dreptății așa cum a fost ea definită constituțional și considerată legitimă de către cetățeni tocmai prin înscrierea unei anume definiții a dreptății în constituție.

[10] Bruce Gieley, „Legitimacy", în George T. Kurian *et al.* (eds.), *The Encyclopedia of Political Science*, Washington, CQ Press, 2011, pp. 946–947.

După această analiză, putem considera că felul în care este realizată, implementată, o anumită definiție a dreptății are consecințe nu numai în privința rezultatelor funcționării unui sistem de justiție, ci și în evaluarea teoriei, a definiției însăși[11]. Aceeași definiție a dreptății la care mă refeream mai sus și la care voi reveni, dreptatea procedurală asigurată prin legi durabile, stabile și, mai ales aceleași pentru toți[12], este aplicată în mod diferit în sistemele de justiție de pe continentul european și în cele anglo-saxone (în particular în Marea Britanie și S.U.A.). Pe continent, exemplare sunt sistemele de justiție din Franța și Germania, unde procesul are o desfășurare inchizitorială, în sensul că judecătorul, președintele completului, are un rol extrem de important în admiterea probelor, chestionarea martorilor, instruirea asesorilor (atunci când există) asupra sentinței potrivite și în conducerea deliberărilor completului asupra hotărârii[13]. În Marea Britanie sau în S.U.A., procesul are o desfășurare adversarială; acuzarea și apărarea își prezintă pe rând propriul caz, cu probele și martorii aferenți (cu obligația de a fi comunicat anterior părții adverse în ce constau acestea); procesul are loc cu jurați care sunt aleși de către părți dintr-o listă de cetățeni convocați în acest scop; judecătorul veghează doar la respectarea procedurilor și îi informează pe jurați asupra cadrului legal; el nu participă la deliberările juriului care sunt conduse de către unul dintre jurați[14]. Merită amintit că în S.U.A. încă există alegeri organizate pentru judecători în baza voinței cetățenilor dintr-o anumită jurisdicție. Aceasta este o modalitate prin care reprezentanții puterii judecătorești sunt aleși de către cetățeni în spiritul pe care îl descriam mai sus al împuternicirii judecătorului de către comunitate, nu doar pe seama competențelor sale cognitive. Merită, de asemenea, amintit că în Marea Britanie, până la înființarea Crown Prosecution Service în 1986, statul ca acuzator și particularii ca împricinați recurgeau la angajarea de pe piață liberă a avocaților care jucau fie rol de acuzator, fie rol de apărător[15]. Este dificil de formulat argumente decisive în favoarea uneia sau alteia dintre aplicările definiției dreptății la nivelul sistemelor de justiție. Un criteriu l-ar putea reprezenta numărul de cazuri îndreptate către Curtea Europeană a Drepturilor Omului din Marea Britanie, respectiv din Franța sau Germania unde la sfârșitul lui 2022 Marea Britanie avea în lucru 99 de cazuri, Germania 198, iar Franța 614[16]. Dar aceasta este o statistică pentru rezultatele sistemelor și, deși este corect să judeci un sistem după rezultatele sale, trebuie totuși observat că sistemul de justiție german, deși

[11] Este un loc comun argumentul că anumite utopii au eșuat din cauza unei aplicări nepotrivite, deși există numeroase argumente că teoriile respective erau total lipsite de vocația unei aplicări factuale. În același timp, este la fel de comun că teorii cu vocația aplicării au produs organizații și instituții diferite, operaționalizări diferite, evident cu rezultate diferite.

[12] Cf. Randy Barnett, *The Structure of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 84–85.

[13] John Alder, *General Principles of Constitutional and Administrative Law*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 351.

[14] *Ibidem*, p. 472.

[15] A.W. Bradley, C.D. Ewing, *Constitutional and Administrative Law*, Pearson, Harlow, 2007, pp. 410–411.

[16] Cf. ECHR, *Analysis of Statistics 2022* in https://www.echr.coe.int/statistical-reports

inchizitorial, la fel ca acela francez, are rezultate mult mai bune decât acesta. Totuși, o asemenea statistică este un indiciu clar[17] că un sistem de justiție adversarial produce rezultate mai apropiate de așteptările cetățenilor; prin urmare cu un grad sporit de legitimitate.

Am insistat mai mult asupra primelor două niveluri ale complexului dreptății, acela teoretic la care se avansează definiția dreptății și, eventual, regulile de operaționalizare ale acesteia, respectiv acela aplicativ, al sistemelor de justiție, arătând că modul în care este aplicată definiția are consecințe. De asemenea, m-am referit la rezultatele produse ca fiind acelea care interesează cel mai mult cetățenii și a căror legitimitate depinde în bună măsură de legitimitatea și funcționarea sistemului de justiție, precum și de definiția dreptății. Am insistat, atât cât am considerat că este necesar, asupra legitimității sistemelor de justiție și a rezultatelor funcționării acestora, amintind că un rol important, esențial chiar, îl are legitimitatea definițiilor dreptății. În privința acesteia, consider că ea depinde de asumpțiile metafizice – de multe ori tacite – pe seama cărora sunt construite și propuse diferitele definiții ale dreptății. Această varietate a definițiilor solicită o varietate a asumpțiilor. De câteva dintre aceste definiții mă voi ocupa în articolul următor. Nu înainte de a atrage atenția că și angajamentele noastre față de dreptate – chiar dacă reflectă o intuiție de tip antropologic – au caracter istoric: suntem intuitiv sensibili la dreptate/nedreptate, dar conținuturile acestui angajament antropologic pe care îl avem sunt istoric diferite: un francez contemporan cu Macron și un atenian contemporan cu Pericle au alte conținuturi în privința intuiției dreptății atunci când vine vorba, de exemplu, despre sclavie. În articolul anunțat voi arăta care sunt asumpțiile metafizice ale unora dintre cele mai frecventate definiții ale dreptății.

[17] Trebuie avut în vedere că ECHR acceptă doar cazuri care privesc drepturile negative și numai după epuizarea tuturor căilor de atac din țările de origine. Or, justiția dintr-o țară se pronunță în mult mai multe tipuri de spețe decât cele acceptate de ECHR. Trebuie avută în vedere această limitare atunci când pe seama criteriului propus se afirmă dezirabilitatea unui sistem adversarial de justiție.