

DESPRE DEFINIȚIA ȘI TEMEIUL DREPTĂȚII LA RAWLS

MARIAN GEORGE PANAIT

Abstract. I argue that not only the definition of reason as the pursuit of personal interests, but also the assumption of the veil of ignorance by Rawls represent an anti-Kantian positioning; the second aspect is even more interesting than the first one, because Rawls considers it a tool for restoring Kantian morality threatened by the definition given to reason. I propose this argument as a means of freeing the ground for discussions about Rawls from the difficulties generated by assuming certain traditions; in this way I facilitate the understanding of his ideas in what they have their own.

Keywords: categorical imperative, veil of ignorance, reason, definition of justice, the basis of justice.

Rawls consideră că teoria pe care o propune el despre justiție este de sorginte kantiană. Asumarea de către acesta la nivelul poziției originare a caracterului rațional al persoanelor, înțelegând prin aceasta caracterul interesat al indivizilor cărora li se adresează definiția dreptății, elimină de la rădăcină orice pretenție de kantianism. Este normal ca diverși autori să aibă reguli diferite de utilizare a termenilor, adică semnificații diferite pentru aceștia, în acord cu teoriile pe care le propun. Pentru Kant, rațiunea practică este sursa alegerilor noastre libere de acțiune din datorie, indiferent care sunt înclinațiile noastre; iar aceasta este definitorie pentru caracterul moral al acțiunilor noastre. Rawls alege drept semnificație pentru rațiune pe aceea propusă de utilitarism și însușită în școala alegerii raționale pentru a putea justifica agregarea indivizilor; această semnificație este aceea de căutare a interesului propriu fără a ne preocupa de ceea ce urmăresc ceilalți. Această alegere este de neocolit pentru Rawls atâta timp cât problema lui este găsirea unei formule de repartiziune echitabilă a unor bunuri dorite de toți care există în cantitate limitată. Oricine abordează aceasta problemă trebuie să înfrunte această raportare utilitară la interacțiunile dintre oameni legate de resurse. Oricât ar părea de surprinzător, nici Kant nu poate ocoli această problemă și faptul că trebuie să o înfrunte se vede în acea formulare a imperativului categoric care nu mai este pur formală, ci îmbracă, fie și marginal, un aspect material (de conținut), formulare care ne pretinde să luăm totdeauna rațiunea din fiecare dintre noi și ca scop, niciodată doar ca mijloc. Interpretată strict, această afirmație nu spune nimic

altceva decât că nevoile utilitare ale vieții nu pot fi ignorate, este inevitabil să ne raportăm și utilitar unul la altul, dar chiar în actul respectiv însuși trebuie să ne luăm unul pe celălalt și ca scop. Dacă supunem această formulare a imperativului categoric la testul acțiunii din datorie, anume la faptul că, pentru Kant, sunt morale doar acțiunile din datorie, în absența înclinației conforme cu datorია, ba chiar în prezența înclinației contrare datoriei, observăm că ea nu satisface testul; este o formulare de tipul acțiunii pe care Kant nu o consideră morală, anume aceea în care ai o înclinație, ai o nevoie utilitară de cineva și această înclinație este conformă cu datorია, cu faptul de a lua persoana drept scop. Desigur, argumentarea poate merge mai departe, dar nu este nevoie să insist; este suficient să invoc faptul că, în formularea ei cea mai riguroasă, pentru Kant, legea morală spune că trebuie să acționezi totdeauna astfel încât maxima moralei tale să poate fi universalizată; or, cum înclinațiile sunt contextuale, nu universale, este limpede că legea morală se referă la acțiunea din datorie, adică din rațiune; iar această înțelegere a rațiunii ca bază a unei morale universale, ca sursă a datoriei, este o înțelegere care exclude orice apropiere de felul în care înțelege Rawls rațiunea, pe urma utilitariștilor și a alegerii raționale. Așadar, din start, orice pretenție de kantianism este serios pusă sub semnul întrebării, după mine, este exclusă. Oricum, aspectul asupra căruia mă concentrez în acest text, nu privește înțelegerea rațiunii, ci introducerea, în aceeași poziție originală, a vălului de ignoranță cu pretenția că prin introducerea acestuia asigură un caracter kantian definiției pe care o dă justiției pentru că indivizii sunt gata să își pună interesele între paranteze din moment ce nu știu care va fi poziția lor și ce anume vor obține atunci când se va aplica definiția dreptății. Argumentez că însuși faptul de a asuma vălul de ignoranță cu acest rol este anti-kantian. La prima vedere, Rawls are dreptate în întreprinderea sa, dacă nu știi ce poziție vei obține, interesele legate de acea poziție și înclinația pentru ele vor fi puse între paranteze și persoana va fi de acord cu datorია sa de a maximiza câștigurile minime. Numai că este o aparență de kantianism; în realitate, vălul de ignoranță răspunde unui interes, acela de a putea obține maxim în cazul în care persoana ar ajunge într-o poziție dezavantajată, de minim.

Formulată astfel, această argumentare a mea apare nu numai ca fiind în răspăr cu ceea ce susțin Rawls însuși și mulți dintre interpreții săi, dar pare și inadecvată pentru o intervenție omagială¹. În opinia mea, a respinge interpretarea unei poziții filosofice prin apelul la înscrierea ei într-o tradiție nu este neapărat un demers negativ. De fiecare dată când un autor, în cazul nostru Rawls, are forța de a propune idei personale, a respinge reducerea lor la o tradiție, la ideile unui autor anterior, oricât de important ar fi acesta, este un demers pozitiv, cu caracter propedeutic, în sensul că ne facilitează înțelegerea a ceea ce spune însuși autorul studiat. Mărturisesc că mă poziționez astfel pentru că în timp am observat că

¹ O versiune inițială, mai scurtă, a fost prezentată la Institutul de Filosofie într-un simpozion în care au fost omagiate nașterea lui Rawls (în 1921) și publicarea lucrării sale *O teorie a dreptății* (în 1971).

școlile, tradițiile filosofice, pe lângă aspectul pozitiv de a ne dota cu tehnicalități, îl au și pe acela negativ de a parazita și chiar deturna analizele sau propunerile ideatice noi².

Acestea fiind spuse, consider că pentru argumentarea susținerii că asumarea vălului de ignoranță este anti-kantiană, o cale potrivită de cercetare este analiza relației dintre definiția dreptății și temeiul acesteia, motivul pentru care respectiva definiție a dreptății ar fi adoptată într-o anumită comunitate. Istoric vorbind, există o pluralitate de definiții ale dreptății. Acestea întrețin relații cu realitățile pe care intenționează să le normeze, au un anumit obiect, propun criterii în baza cărora să fie tratat obiectul pe care îl au, sunt propuse de regulă având în vedere o anumită comunitate – sau „decupează” o comunitate dispusă/aptă să aplice respectiva definiție – și, de cele mai multe ori, definiția respectivă întreține legături cu concepția mai cuprinzătoare a celui care a propus-o. Simplu spus, definiția specifică niște reguli de raportare la obiectul dreptății care să fie acceptate într-o comunitate. Temeiul dreptății este tocmai motivul acceptării de către comunitate a acestor reguli de raportare la obiectul dreptății; se înțelege că așa cum definiția este avansată de un filosof, la fel și temeiul dreptății este avansat de același teoretician. Suntem în prezența opiniilor acestuia și în materia temeiului, așa cum eram și în aceea a definiției. Remarcabil este gradul în care filosoful respectiv este apt să gândească și să accepte poziția reală a diversilor indivizi și comunități în privința adoptării definiției dreptății pe seama temeiului propus de către el. Mai clar, un filosof are de înfruntat problema ca, atunci când formulează o definiție a dreptății cu un obiect al acesteia și privind o comunitate, să o facă de așa natură încât să faciliteze în cel mai mare grad posibil acceptarea respectivei definiții în acea comunitate; el trebuie să ofere un motiv, un temei acceptabil al dreptății pentru diversele comunități susceptibile să adopte definiția dreptății propusă de el. Evident, diversele asumții ale unui filosof pot fi mai mult sau mai puțin în acord cu acelea ale diferitelor comunități; dacă acest acord are loc, există o bună șansă pentru acceptarea definiției. Aceasta vrea să spună că definițiile pentru dreptate și motivele pentru care ele sunt propuse și eventual acceptate au în background o anumită cultură cu caracteristicile ei principale, în opinia mea, chiar o poziționare filosofică despre om, respectiv despre relația sa cu transcendentul, dar nu voi dezvolta acum și aici.

Trebuie lămurit un alt aspect în privința dreptății. Folosim cuvintele *drept* și *dreptate* în două contexte care sunt diferite, dar întrețin legături între ele. Dacă nu le distingem clar, nu putem stabili corect aceste legături. Folosim cuvintele *drept*, *dreptate* în etică cu referire la morală și folosim aceleași cuvinte în filosofia politică, în filosofie pur și simplu, cu referire la aranjamente instituționale formale care reglementează relațiile dintr-o comunitate legate de obiectul definiției. Viața morală a unei comunități este unul dintre elementele esențiale ale culturii despre care afirmăm că are un rol determinant în stabilirea definiției dreptății și în

² Pe această linie s-ar putea compara Wittgenstein cu Russell sau Nietzsche cu Wilamowitz-Moellendorff.

acceptarea ei la nivel formal, legal. Simplu spus, definiția dreptății așa cum este propusă de Rawls este un aranjament instituțional formal, legal. Aranjamentele legale dintr-o comunitate sunt raportabile la contractul social, la constituție. Dar forma legii fundamentale depinde în bună măsură de morala dominantă în comunitatea care a stabilit respectivul contract social; dacă într-o comunitate ceva este considerat la nivel moral nedrept, în lipsa unor distorsiuni exogene, și în aranjamentele legale acea situație va fi considerată nedreaptă. Tocmai în această legătură dintre morală și lege se situează în bună măsură problema temeiului dreptății; dacă aranjamentele legale prin care este definită dreptatea sunt în acord cu morala dominantă a comunității, atunci există un serios motiv pentru ca definiția dreptății să fie acceptată. Desigur lucrurile sunt mai complicate decât această simplă legătură la care mă refer. Dar ea este importantă pentru a înțelege argumentarea mea în privința relației dintre vâlul de ignoranță – care este asumat ca o condiție a acceptării definiției dreptății propuse de Rawls la nivel legal – și esența morală a kantianismului exprimată în imperativul categoric. Dacă există legătura menționată dintre nivelul legal și cel moral al aranjamentelor dintr-o societate, atunci există o relație între aspectul legal la a cărui instituire contribuie vâlul de ignoranță și aspectul moral la care se referă imperativul categoric. Că această relație este de contradicție se va vedea mai bine după ce descriu sumar, pentru contrast, alte două, trei cazuri de relaționare între aspectul legal al definiției dreptății și cel moral (important pentru motivarea acceptării definiției respective).

Definiția dreptății invocată cel mai frecvent este aceea de domnie a legii. Domnia legii înseamnă în primul rând egalitate în fața legii, tratament egal al tuturor membrilor comunității în care se aplică această definiție; există și alte caracteristici, stabilitatea, publicitatea, dar egalitatea de tratament este cea mai importantă. Este importantă pentru că, dacă se realizează, atunci și cel care legiferează știe că i se va aplica și este interesat ca legea să arate astfel încât să fie cea mai convenabilă pentru indivizi în privința obiectului ei. Obiectul domniei legii este respectarea drepturilor naturale ale fiecărui om. Care sunt acestea și, mai ales, cum sunt justificate ele ca drepturi sunt subiecte care pot genera lungi discuții. Este suficient să avem în vedere dreptul la viață, la libertate și la proprietate așa cum sunt ele definite și întemeiate de către Locke, anume pe un principiu transcendent, pe Dumnezeu. Aceeași poziție este construită și fără asumarea unui asemenea principiu, doar pe baza datelor naturale ale unui om și pe baza exercițiului acestor date. Indiferent de întemeierea drepturilor naturale, obiectul principal al domniei legii îl fac drepturile indivizilor. O asemenea înțelegere a domniei legii este restrictivă; ea este fundamentală în sensul că aceste drepturi trebuie respectate, dar legislația unor state considerate sub domnia legii cuprinde și prevederi care vizează alte obiecte decât drepturile naturale, de exemplu asigurarea sănătății, a educației etc. În această privință poziția clasică este exprimată între alții de către Hayek; pe scurt, asigurarea drepturilor naturale este un scut împotriva dictaturii majorității; în rest, majoritatea într-un sistem democratic pluralist poate stabili cum anume satisface nevoile de educație, sănătate etc. pentru fiecare cetățean și, în particular,

pentru cei care nu și le pot asigura singuri. În principiu acest mecanism minim este suficient pentru a rezolva diferitele probleme legate de însușirea unor bunuri limitate dorite de toți. În opinia mea, cea mai gravă problemă pentru această definiție a dreptății este aceea că reprezentanții aleși ai cetățenilor nu își respectă partea de contract, nu fac politicile publice pe care le promet. Dacă s-ar găsi instrumentul prin care reprezentanții să fie obligați să își respecte promisiunile – de exemplu un sistem de penalizări și recompense la viitoarele alegeri – atunci definiția dreptății ca domnie a legii ar fi suficientă. Caracterul de suficiență este strâns legat cu temeiul dreptății, cu motivul pentru care această definiție a dreptății este acceptată. Acest motiv este acela că fiecare își știe protejate drepturile naturale în egală măsură cu oricare altul și știe de asemenea că contribuțiile comune vor fi folosite prin politici publice, în așa fel încât să răspundă nevoilor stringente din acest moment (în baza votului unei majorități raționale) și să existe garanția că majoritatea se poate schimba și odată cu ea vor fi rezolvate alte probleme stringente. Orice definiție a dreptății funcționează ca un set de reguli, de instituții, pentru o anumită organizație, pentru o comunitate mai mare sau mai mică; în cazul nostru definițiile avute în vedere sunt propuse pentru o comunitate națională. Având în vedere acest lucru, după cum transpare și din scurta descriere anterioară, domnia legii funcționează într-o comunitate națională organizată statal prin instituțiile specifice de legiferare, de aplicare a legilor și de verificarea felului cum sunt respectate, doar împreună cu alte instituții. De maximă importanță este funcționarea democrației reprezentative care presupune existența pluralismului politic drept mijloc de agregare și de reprezentare a diverselor interese ale cetățenilor, reprezentare realizată pe baza alegerilor libere și a formării de majorități care se pot schimba periodic. Aceste majorități adoptă politici publice prin care se aduce la îndeplinire voința agregată a majorității. Politica monetară administrată de banca centrală și politica fiscală administrată de guvern – ambele cu supervizarea parlamentului – sunt ele însele politici publice, dar în același timp servesc drept instrumente pentru realizarea celorlalte politici publice; ele sunt esențiale pentru constituirea bugetului național, ele determină de unde sunt culese sumele de bani la buget și în ce scopuri sunt cheltuite acestea. Mai important chiar decât aceste aspecte care privesc realizarea așa numitelor drepturi sociale sau pozitive ale cetățenilor este aspectul că tocmai respectarea domniei legii impune că drepturile naturale ale cetățenilor nu pot fi încălcate sub nicio motivație; nici măcar sub aceea a realizării drepturilor pozitive. Reiese clar din cele spuse că orice contribuție de drept este liberă, decurge din asumarea liberă de către fiecare cetățean a contractului social și – iar aceasta este capital – această asumare liberă presupune respectarea de către fiecare parte implicată a tuturor regulilor de bună funcționare din fiecare comportament al acestui complex național dintr-un stat democratic aflat sub domnia legii³. Faptul că acest mecanism este relativ recent

³ Fiecare abatere de la regulile pe care se presupune că le-am asumat liber prin contractul social intrupat în constituție fragilizează democrația și domnia legii, comunitatea națională; de aceea

(2–300 de ani) și faptul că de zeci de ani el dă rateuri mai ales în privința satisfacerii nevoilor de educație, sănătate etc., dar, recent, și în privința respectării drepturilor naturale, au generat interesul pentru propunerea unor alte definiții ale dreptății în această perioadă. În plus, aceste alte definiții pretind să respecte cadrul general al aranjamentelor care garantează drepturile naturale și să specifice mai bine regulile prin care să fie satisfăcute nevoile de sănătate educație etc. O întreprindere ca aceea a lui Rawls se înscrie în acest spațiu; pentru a îi judeca relevanța ea ar trebui evaluată în contextul acestei complexități în care funcționează definiția dreptății ca domnie a legii⁴; de asemenea, definiția propusă de Rawls ar trebui să găsească motive cel puțin la fel de puternice pentru a fi adoptată cu motivele pe care le găsește domnia legii menționate anterior.

Una dintre primele definiții ale dreptății este furnizată de către Platon prin folosirea analogiei dintre suflet și cetate. Sufletul are o tripartiție între facultățile sale apetitivă, volitivă și rațională, fiecare având o virtute, o forță specifică, cumpătarea, curajul, înțelepciunea; dreptatea este ea însăși o virtute, o forță a sufletului care constă în echilibrarea dintre cele trei facultăți, totdeauna cu o dominantă. Analog, cetatea are trei compartimente funcționale: lucrătorii, apărătorii și conducătorii, fiecare cu o virtute dominantă: cumpătarea, curajul și înțelepciunea; dreptatea care este o virtute a întregului cetății intervine atunci când fiecare dintre cetățeni se află în poziția potrivită cu propria sa virtute dominantă. Platonician vorbind, motivul pentru care cetățenii Siracuzei, de exemplu, ar trebui să accepte modelul propus de către Platon îl reprezintă existența modelului cetății ideale Kallipolis la nivelul transcendent al formelor, cognoscibil de către suflet care evoluează la cele două niveluri, transcendent și imanent. Obiectul acestei dreptăți este în mod evident buna funcționare a cetății; nimic altceva nu este relevant. Aristotel preia modul de gândire platonician, invocă chiar idealul, cetatea perfectă, dar o consideră irealizabilă și atunci propune un model mixt de cetate. Mai relevant pentru noi este faptul că dreptatea definită prin meritul relevant de către Aristotel extinde obiectul dreptății de la poziția ocupată în cetate de către cetățeni la însușirea diverselor bunuri prezente în comunitate și dorite de mai mulți. Bunurile trebuie însușite de către cei ce au capacitatea de a le actualiza; iar dacă mai mulți au această capacitate ele trebuie să revină celor care au meritul relevant în mai mare măsură. Desigur există problema arbitrarului care decide cine are și în ce măsură meritul relevant, capacitatea de a actualiza un anumit bun (inclusiv o poziție în cetate). Dar trebuie recunoscut că definiția dreptății așa cum o propune Aristotel este mai probabil să fie acceptată de către cetățeni decât aceea dată de Platon, tocmai pentru că prevede

libertarienii susțin, nu lipsit de temei, că în realitate contribuțiile noastre la comunitate sunt obținute prin violență de către oamenii statului. Nu intru în această dispută aici, dar este limpede că există numeroase fenomene în statele democratice care arată că instituțiile pe care le-am descris au fost deturnate în bună măsură și lucrează împotriva solidarității comunității, adică împotriva asumării libere de către fiecare cetățean a contractului social.

⁴ Un bun exercițiu este evaluarea propunerii lui Rawls după o lectură atentă a lucrării lui Hayek, *Constituția libertății*.

ca în Constituție să se înscrie cât mai multe merite relevante, nu doar cele trei merite platoniciene, producția, apărarea și conducerea. Este la fel de ușor de observat că gradul de acceptabilitate al definiției aristoteliciene a dreptății este mai mic decât acela al domniei legii. Motivul pentru care este ușor de discernut diferența de acceptabilitate a acestor trei definiții în comunitățile cărora li se adresează este faptul că ele se află în grade de acord diferite cu morala din respectivele comunități. Acesta este modul în care poate fi controlat gradul de acceptabilitate al unei definiții într-o anumită comunitate, anume, prin acordul ei cu morala comunității respective; nu dezvolt, fiecare poate face acest exercițiu cu diferitele definiții ale dreptății propuse anumitor comunități. În acest moment avem minimum de elemente de contrast pentru a înțelege ideea în favoarea căreia argumentez în continuare, anume incompatibilitatea dintre definiția rawlsiană a dreptății și morală kantiană.

O sumară descriere a acestor două poziții, definiția rawlsiană a dreptății și imperativul moral kantian, este suficientă pentru scopul nostru. Rawls este interesat să propună o definiție a dreptății care respectă drepturile naturale, în particular libertatea individuală, dar în același timp urmărește să ofere un răspuns pentru problema cu care se confruntă mulți dintre adepții dreptății procedurale; anume faptul că poziția egală în fața legii nu răspunde exigenței morale de a asigura persoanelor sănătate, educație etc; în lipsa acestora, însăși competiția egală presupusă de dreptatea procedurală este viciată. Chiar dincolo de aceste aspecte, simplul fapt că există oameni incapabili să se bucure de drepturile lor naturale din varii motive (vârstă, handicap, întâmplare etc.), deși domnește legea, cere la nivel moral din partea comunității minime remedii pentru această situație. Soluționarea acestei probleme nu este lăsată la nivel moral, ca în cazul propunerilor libertariene (așa numita filantropie), ci de regulă, în societățile cu stat, la nivel legal, prin politica publică de fiscalitate (taxe, respectiv subsidii). Aceasta înseamnă că o parte a membrilor comunității cedează o parte a venitului în beneficiul altei părți. Ceea ce propune Rawls nu este nimic altceva decât o formulare mai detaliată a modului în care se poate realiza acest transfer – aceasta este definiția propusă de el pentru dreptate –, respectiv un motiv pentru acceptarea respectivei definiții de către diverșii membri ai unei comunități – aceasta este poziția orginară din care face parte și vâlul ignoranței.

În esența ei, definiția dată de Rawls dreptății nu s-a schimbat zeci de ani, de la articolul *Justice as Fairness* până la lucrarea *A Theory of Justice Revised*. Respectiva definiție este formulată prin două principii; primul spune că toți participanții la o organizație trebuie să se bucure de un grad maxim de libertate egal cu al celorlalți. Ordinea lexicografică arată preeminența acestui principiu care exprimă interesul lui Rawls pentru libertate, pentru respectarea drepturilor naturale ale indivizilor. Al doilea principiu prin care se definește dreptatea are o primă parte în care se aplică primul principiu la cazul obținerii unor poziții în organizație cărora le sunt atașate avantaje dorite de toți; fiecare participant la organizația respectivă trebuie să aibă oportunități egale în ocuparea respectivelor poziții cu

oricare altul. Această prima parte a celui de-al doilea principiu ne spune care este obiectul pe care îl are în vedere definiția dreptății propusă de către Rawls, anume acele avantaje dorite de toți și asociate cu diverse poziții dintr-o organizație. Reamintesc faptul că nu sunt interesat să analizez în detaliu poziția lui Rawls; așa că mă concentrez pe ideea anunțată, fără a face vreo considerație despre diverse aspecte implicate de definiție. A doua parte a celui de-al doilea principiu – cunoscută și ca principiul diferențierii – stipulează că inegalitățile rezultate din ocuparea pozițiilor în organizație trebuie să fie în avantajul celor defavorizați. Prin această prevedere se are în vedere maximizarea minimului care are loc pe seama unui transfer de la cei care câștigă mai mult din ocuparea pozițiilor în organizație. Problema lui Rawls este de ce cineva care ar câștiga mai mult ar accepta un transfer către cei care câștigă puțin. În opinia sa, motivul pentru această acceptare constă în poziția orginară a indivizilor care participă la organizație și care urmează să accepte definiția dreptății propusă. Principalele asumții făcute pentru poziția orginară sunt că indivizii au caracter rațional, adică își caută propriul interes, și că sunt acoperiți cu un vâl de ignoranță în privința pozițiilor pe care le vor ocupa în organizație atunci când se va aplica definiția dreptății. Repet, nu sunt interesat să evaluez alte aspecte ale teoriei rawlsiene decât raportul dintre vâlul de ignoranță și imperativul categoric; de aceea nu analizez și nu evaluez asumțiile lui Rawls, decât în privința care mă interesează. Rawls scrie: „if a man knew that he was wealthy, he might find it rational to advance the principle that various taxes for welfare measures be counted unjust... one excludes the knowledge of those contingencies... in this manner the veil of ignorance is arrived at in a natural way”⁵. Altfel spus, în mod spontan oamenii se conduc egoist; dar dacă nu știu în ce poziție vor fi, faptul că își caută interesul îi determină să accepte definiția propusă pentru cazul în care ei ar fi cei care câștigă puțin și ar beneficia de principiu diferenței. Mai clar, necesitatea vâlului de ignoranță arată că oamenii acționează din interes. Acest tip de acțiune este consecvențialist, specific utilitarismului. O morală bazată pe interesul personal este o morală utilitaristă; aici demonstrația s-ar putea încheia. Nu este nimic kantian în morala subiacentă definiției dreptății propusă de Rawls. Motivul pentru care această definiție este acceptată este o morală utilitaristă bazată pe maximizarea interesului, nicidecum o morală bazată pe imperativul categoric. Dar, pentru claritate, voi face câteva scurte referiri și la poziția kantiană. Morala kantiană este autonomă; alegerile morale sunt făcute de rațiunea practică; acțiunile morale sunt din datorie în absența înclinației conforme cu datorია; morala kantiană este deontologică și universală; aspectul ei esențial este legea morală; legea morală este dată liber de către rațiune. În expresie formală, Kant definește astfel legea morală: „Der kategorische Imperativ...: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”⁶. Mai clar nu

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 17.

⁶ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig, Verlag der Durr'schen Buchhandlung, 1906, p. 44.

se poate, la nivel fundamental morala kantiană funcționează după o lege universală; fiecare formulare adaptată pentru o situație morală este doar o altă expresie pentru legea morală. Nici în privința imperativului categoric nu este locul să intrăm în uriașa literatură a problemei. Mă interesează doar aspectul de necontestat că actele morale vin din rațiunea practică, din datorie, sunt libere și sunt săvârșite după legea morală universală. Circumstanțele fac obiect al înclinației, dar acțiunea din înclinație este exclusă în mod explicit din domeniul moralității. Iar, pentru a fi exclusă, nu este nevoie să ignori înclinația; dimpotrivă, Kant spune explicit că actul este moral, este din datorie în mod neîndoielnic, atunci când există înclinația contrară lui, iar tu ca persoană liberă o învingi, nu o ignori.

Lucrurile sunt cum nu se poate mai clare: pentru un kantian nu încapă ignorare a înclinației pentru ca să existe exercițiul liber al rațiunii, dimpotrivă, singura morală este acțiunea din datorie în lipsa înclinației conforme și chiar în prezența înclinației contrare datoriei. Observația lui Rawls că tocmai vălul de ignoranță anulează contingentele, acesta fiind un facilitator al aplicării imperativului categoric⁷, contrazice textul kantian și, mai mult, spiritul kantian. Este drept, Rawls dedică un paragraf (40) relației sale cu Kant – pe lângă alte numeroase referiri în text – și afirmă : „Kantian interpretation is not intended as an interpretation of Kant’s actual doctrine, but rather of justice as fairness.”⁸ Nu rămâne mai puțin adevărat că Rawls vede în vălul de ignoranță principala determinantă a moralei celor dispuși să accepte definiția dreptății⁹; iar o astfel de morală, așa cum am arătat, este în contradicție cu imperativul categoric și cu morala kantiană.

Esența prezentului argument este aceasta: aranjamentele legale presupuse de definiția rawlsiană a dreptății sunt acceptate, chiar după susținerile lui Rawls, din cauza vălului de ignoranță, care este astfel esențial pentru conturarea moralei acelei comunități; kantian vorbind, singura morală este cea care este construită pe legea morală, pe imperativul categoric, pe acțiunea din datorie; o asemenea morală nu își poate face calcule în funcție de interes, de cunoașterea sau de ignorarea acestui interes; definiției rawlsiene a dreptății nu i se poate asocia un fundament moral kantian. Aceasta însă nu scade meritele lui Rawls. Dimpotrivă, observațiile făcute în acest text curăță terenul pentru o analiză a lui Rawls în el însuși, nu în funcție de varii tradiții.

⁷ Cf. John Rawls, *op. cit.*, p.118 și n. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 226.

⁹ cf. *Ibidem*, p. 453.