

JOHN RAWLS – TEORIA DREPTĂȚII ȘI VALOAREA VIEȚII INDIVIDULUI UMAN

MIHAI POPA

Abstract. In his fundamental work, *A Theory of Justice*, John Rawls raised a series of questions regarding the meaning of social life from the perspective of ethical values and, especially, the autonomy of legal values, the philosophical principles of justice. He theoretically positions himself mainly towards utilitarianism, taking into account the intuitionist concepts in the stated fields, according to his own point of view - the contractualist vision as a social structure. Concepts and ethical-legal values are brought into discussion, in particular, justice, thought of as honesty (fairness), fundamental ethical value, but also a concept of political philosophy. Rawls considers that within a modern theory of contractualism one can give meaning (social and political alike) to the individual life starting from the principle of honesty, of free discussions, between equals, in an institutional framework. These can be stated in a system in which justice is a product of society.

Keywords: justice, freedom, collective, individual life, honesty.

John Rawls își propune să readucă în discuție principiile fundamentale ale justiției sociale plecând de la teoria dreptății. În sprijinul acestora, el reia, din perspectiva postpragmatistă și după ce efectuează o critică a utilitarismului, argumentele teoretice ale vechiului contractualism, reconsiderându-le din direcția filosofiei morale. În *O teorie a dreptății*¹, el deschide un nou orizont de discuții în filosofia politică, care include și perspectiva asupra libertății individului uman, plecând de la conceptul unei teorii a dreptății ca onestitate (*fairness*), pe care o opune atât utilitarismului, cât și celorlalte teorii în vogă (materialism istoric, neohegelianism, intuiționism etc.). El reproșează utilitarismului – plecând de la ideea unei justiții sociale care se distribuie în mod egal și reușește să aibă un maximum de efect atunci când satisface în cel mai înalt grad pe toți indivizii comunității – lipsa unei viziuni comune asupra dreptății; ea trebuie să emane din spiritul de colaborare și de cooperare între indivizi, și nu dintr-o competiție utilitaristă. Rawls pornește de la premisa egalității de drept a indivizilor într-o

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1973. Rawls publică această lucrare în 1971 și se impune ca unul dintre teoreticienii cei mai avizați în domeniul filosofiei politice și al filosofiei morale. El contrapune utilitarismului sau pragmatismului o viziune articulată asupra modului în care libertatea de acțiune, reflexivitatea individuală și etica socială pot conlucra în realizarea unei societăți echitabile bazate pe principii raționale.

societate bazată pe principii și pe instituții constituite rațional. Poziția de egalitate și principiile deduse în mod rațional nu exclud inițiativa individuală, însă indivizii sunt constrânși într-un fel să-și desfășoare propriile inițiative particulare în cadrul normativ, etic, politic, economic, un cadru acceptat, în care ei acționează ca un colectiv. Libertatea individului, inițiativa sa privată asumă norma ca fiind necesară și oportună dezvoltării personale. Principiile care decurg din afirmarea liberă în societate au constituit baza unui acord inițial, a unui contract originar – însă acesta este departe de a se coagula într-o structură de guvernantă, instituțional vorbind, fiind mai degrabă modelul rațional al unui stat ideal. Ideea centrală pe care o dezvoltă Rawls este aceea a statului ca un contract social, idee în jurul căreia se construiesc teoriile politice promovate de Locke, Hobbes sau Rousseau. Justiția însă, spre deosebire de cea care inspiră ideea de dreptate la Hobbes, nu decurge univoc dintr-un principiu al dreptății de origine divină. După Rawls, principiile, în primul rând cele morale, sunt izvorul normei sau al instituțiilor pe care persoanele individuale le dezvoltă din convingere, considerând însă că la baza lor trebuie să existe un „echilibru reflexiv” astfel încât justiția să le permită să coopereze și să se autoguverneze într-o asociație în care alegerea lor trebuie să se afirme rațional². Acestea sunt principiile unei justiții în care dreptatea se afirmă ca onestitate – ea nu se distribuie de undeva de sus, dinspre o autoritate inflexibilă, ci este acceptată în mod liber ca fiind izvorul și cadrul normativ al dezvoltării personale. Întrebarea fundamentală de la care se poate iniția demersul unei adevărate reconstrucții a teoriei contractualiste, în viziunea lui Rawls, poate fi aceasta, enunțată de către unul dintre colaboratorii apropiați ai filosofului: merită trăită viața individului uman într-o societate în care justiția este întemeiată pe astfel de principii? sau, reformulând cumva în termeni kantieni, pot oamenii trăi pe Pământ?³

Spre deosebire de alți gânditori ca, de pildă, John Stuart Mill, care considerau individul (acordându-i un statut special în raport cu statul) într-o relație de liberă afirmare instituțională (teoria liberalismului), filosoful teoriei justiției ca onestitate pleacă de la o întrebare morală, a filosofiei practice, pentru a propune o reformă a instituțiilor. Însă această interogație – sub forma dreptății ca onestitate – el o angajează, cel puțin așa deducem din studiile sale anterioare⁴, în zona comunității de credință.

Potrivit convingerii sale – pe care o extinde și în cercetarea ulterioară, inclusiv sub forma conceptului central al teoriei justiției –, Rawls consideră apartenența la comunitate ca cea care creează premise afirmării persoanei, relația persoanei cu ceilalți membri ai colectivității fiind prin excelență una de comuniune sau aducere împreună într-un univers creat, spiritual și personal deopotrivă⁵.

² *Ibidem*, p. 48.

³ Thomas W. Pogge, *John Rawls*, München, C. H. Beck, 1994, pp. 34–35.

⁴ John Rawls, *Über Sünde, Glöbe und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010. Lucrarea a reprezentat teza de absolvire a studiilor la Princeton, susținută în 1942, cu titlul *O scurtă cercetare a semnificației păcatului și credinței: o interpretare folosind conceptul comunității*.

⁵ *Ibidem*, p. 138.

Rawls acordă dreptății rolul și semnificația ei antică, grecească, adaptându-le unei societăți deschise, unde persoanele sunt motivate să acționeze potrivit unor principii juste (raționale), iar regulile nu derivă dintr-un statut al autorității, ci din comunicarea între persoane libere în interiorul unei acțiuni care urmărește binele comun. Binele comun poate fi sensul dreptății ca onestitate (*fairness*) și este țelul spre care ar trebui să tindă instituțiile. În cadrul acestora, oamenii interacționează, sunt capabili să înțeleagă principiile ca fiind o regulă asumată conștient. Sau, cum spune Rawls, justiția este participare comună în care toți cei implicați au beneficii și sunt capabili să interacționeze liber. Principiile liber acceptate trebuie să ducă la instaurarea unui echilibru reflexiv. Valoarea individului se afirmă în plan personal. Viața persoanei se înobilează atunci când apare echilibrul reflexiv, individul se afirmă într-un raport liber; perspectiva reflexivă aduce acel numitor comun pentru toate persoanele care sunt convinse și conving pe altele de valabilitatea principiilor nu pentru că le cunosc, le-au citit sau pentru că ele decurg dintr-o concepție asupra justiției, ci pentru că le acceptă sau le regăsesc în dialog și le comunică⁶.

Dreptatea, justiția, este rezultatul consensului, al dialogului permanent între indivizi care pot avea opinii diferite sau contrarii. Consensul este inițial acceptarea dialogului și asumarea diferențelor, dar nu acceptarea compromisului altfel decât în limitele în care poate să ofere sens dialogului. Echilibrul reflexiv permite acceptarea diferenței. Diferența devine astfel o condiție și, plecând de aici, putem căuta un sens al conviețuirii. Desigur, în intenția teoriei rawlsiene, dialogul are loc în cadrul normat al unui colectiv.

Aceasta este distincția care face diferența între vechile teorii contractualiste și propria teorie: instituțional vorbind, societatea preconizată de el devine o întreprindere colectivă în care fiecare individ are avantaje și obligații, respectă un set de reguli ce definesc clar acțiunile în vederea unei justiții ce se revarsă peste toți. Obligațiile sau datoriile decurg însă dintr-o ordine morală potrivit căreia cei care vor governa vor asigura „atribuirea de drepturi și datorii ce urmează să reglementeze modul în care se distribuie avantajele”, astfel încât toți să beneficieze în mod egal⁷. Prin ce se deosebește această teorie de altele în care se propune un mod de guvernare, fie acesta de tip democratic, contractualist sau utilitarist? Credem că deosebirea esențială constă în principiul care guvernează din punct de vedere politic și social/economic societatea cooperatistă rawlsiană. Mai întâi cel colectiv, în primul rând, apoi cel moral. Potrivit acestora, „toate valorile sociale (libertate, bogăție și profit) sunt egal distribuite, cu excepția situației în care o distribuție inegală a oricărei valori economice, morale sau sociale este în avantajul fiecăruia”⁸.

Teoriile politice, în special cele moderne, de după Renaștere, au accentuat dilema stat autoritar–stat sau putere a demos-ului, în contextul în care se recunoștea influența inițiativei individuale, libertatea individului. Voința individuală trebuie

⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 48.

⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁸ *Ibidem*, p. 62.

sprijinită, promovată de către instituțiile puterii, de către cele legislative, mai exact. Ideea contractului social pleca de la premisa, admisă ca un postulat, a unei „stări naturale” originare pe care istoria civilizației o va promova ca istorie a „dreptului natural”. În istoria teoriilor sociale, cel puțin la Giambattista Vico, în *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, rațiunea istorică și adevărul istoriei trebuie cercetate în istoria instituțiilor de drept, a celor juridice. Creația istorică relevă, prin documentele sau izvoarele cercetate – lingvistice, juridice, politice –, faptul că există un sens al devenirii sociale și culturale în centrul căruia stă, spune Vico, demnitatea umană. Astfel, faptele istorice sau de civilizație nu mai sunt fundamentate, în primul rând, în zona categoriilor speculative metafizice, chiar dacă Vico spune că în perioada inițială, mitologică sau poetică, adevărurile luau forma unei „teologii natural sublime”.

Așa cum constatăm într-un studiu dedicat teoriei istoriei a filosofului italian, „filosofia vichiană a istoriei limitează cercetarea și găsirea adevărului la faptele istorice; caracterul absolut, definitiv, al omului, pe care îl descoperă cercetătorul istoriei sau civilizației, este «demnitatea umană», pe care omul «o posedă ca făuritor al lumii noastre», de civilizație și cultură; «demnitatea umană» nu mai există în funcție de transcendent, ci este o categorie istorică și, prin aceasta, semnul unei infinite posibilități de progres, imanentă condiției umane”⁹.

La Vico, demnitatea umană are în primul rând o substanță morală. Aceasta poate fi întemeiată de legile sau de poruncile divine, în vremea „barbariei” eroice (înțelegă astfel din unghiul de vedere al civilizației actuale), care este însă un timp al înțelepciunii poetice și al moravurilor religioase. În consecință, el împarte timpul (istoric) în trei categorii: cea a timpurilor religioase, categoria de timp în care apar caracterele susceptibile – exemplu, epoca vârstei eroice, când oamenii își apără singuri drepturile, precum Ahile în fața lui Agamemnon – și, în fine, categoria timpurilor, să le spunem, civilizate, ale moravurilor ridicate la nivel de principii.

În societățile corespunzătoare acestor epoci, demnitatea își pierde treptat substanța umană de ordin divin, fiind „coruptă” de evoluția civilizației ori a legilor. Dacă în categoria timpurilor religioase, omul se considera îndreptățit să dialogheze cu Dumnezeu, ca de la creatură la Creator, ori, în timpurile istorice, își făcea un examen al propriei conștiințe civice, sub guvernările romane, de pildă, în ultima fază a civilizației, a „barbarie reîntoarse”, omul, în societate, nu mai are ca mărturie a demnității sale substanțiale decât legea civilă, care adeseori poate fi pervertită. În ce sens? În acela că, pe măsură ce legile umane iau locul celor divine, dreptatea – ca și dreptul corespunzător, natural sau civil – nu mai are ca referință comportamentul corespunzător unei demnități de ordin divin, ci una mai „modestă”, întemeiată pe libertățile acordate de către regi sau împărați și codificate prin „legi omenești”:

⁹ Mihai Popa, *Originile istoriei în Știința nouă a lui Giambattista Vico*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XXVII, coord. Alexandru Boboc ș.a., București, Editura Academiei Române, 2020, p. 59. Vezi și Nina Façon, Studiu introductiv la G. Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, București, Editura Univers, 1972, p. 31.

„A treia categorie este aceea a timpurilor civilizate, adică a purtărilor modeste; sunt timpurile în care apare dreptul natural al ginților pe care Ulpian îl definește adăugând, ca o specificare, [al ginților] «omenești»: «*ins naturale gentium humanorem*»; și de aceea, la scriitorii latini din vremea împăraților, datorită supușilor este numită «*oficium civile*», după cum apare calificată drept *incivile* orice interpretare eronată a legilor, adică orice interpretare prin care acestea devin contrare echității naturale; aceasta este ultima categorie a timpurilor, este etapa jurisprudenței romane care începe cu timpul libertății populare.”¹⁰ În categoria timpurilor civilizate, justiția își pierde caracterul divin, dobândind pe acela de justiție socială. Și la Rawls, justiția este produs al societății: „Pentru noi, subiectul primar al justiției este structura de bază a societății sau, mai exact, calea pe care instituțiile sociale majore distribuie drepturi fundamentale și îndatoriri și determină împărțirea avantajelor rezultate din cooperarea socială”¹¹.

Pentru fundamentarea dreptului sau a justiției într-o societate bazată pe principii raționale, legea ocupă un rol central. Dar legea acționează prin oameni. Oamenii sunt cei care creează instrumentele și instituțiile – în urma unui contract social, să-i spunem –, însă ei trebuie motivați să coopereze în interiorul acestora. De aceea, un comportament moral, și nu neapărat unul pragmatic sau utilitarist, vine să „umanizeze” dreptul, să îl facă pe măsura ființei umane.

Cinstea pare, în mod logic, să fie acel liant etic-social care să înlocuiască încrederea pe care altădată, prin intermediul dreptului natural ori al celui de origine divină, îl reprezenta adevărul justiției sau al dreptății, adevăr pământean și dumnezeiesc totodată.

În societatea sau cultura științifică, postmetafizică sau postfilosofică, într-o societate pragmatică, instituțiile, personalitățile și persoanele nu se mai „ghidează” după justiția bazată pe principii, ci după o justiție pragmatică și o filosofie sau cultură „științifice”. Pragmatismul, putem spune, deschide calea către o cultură fără metafizică sau o cultură fără filosofie. „Aceasta ar fi o cultură în care nici preoți, nici fizicieni, nici poeți, nici Partidul nu ar fi considerați a fi mai «raționali» sau mai «științifici» sau «mai profunzi» unii decât ceilalți [...] O cultură postfilosofică ar fi, așadar, una în care bărbați sau femei s-ar simți singuri, doar ființe finite, fără legături cu ceva situat dincolo.”¹² Desigur, toate aceste discuții pot avea și chiar asumă o temă de altfel centrală în istoria doctrinelor politice sau a științelor sociale, anume, cea a libertății, corelată cu un concept al responsabilității.

Fie că ne situăm în domeniul culturii, al instituțiilor sociale, ca sferă mai cuprinzătoare, fie că vom considera conceptul libertății într-un context mai extins,

¹⁰ G. Vico, *op. cit.*, p. 477.

¹¹ J. Rawls, *op. cit.*, p. 485.

¹² Richard Rorty, *Pragmatism and Philosophy*, în Kemeth Baynes Bahman and Thomas Mc Carthy (ed.), *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, Massachusetts and London, MIT Press, p. 28, apud Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, București, Editura Compania, 2014, pp. 560–561.

plecând de la conceptul de viață sau de la cel de intenționalitate, noțiunea de libertate este „pregătită” sau „descoperită” ca temă metafizică și chiar poate fi, cum spune Hans Jonas, un fir al Ariadnei pentru toți gânditorii care iau în dezbateră sau fac referire la fenomenele biologice sau psihologice, la ceea ce numim în general viață¹³. Finalitatea, spune Jonas, nu este numai un concept metafizic sau de filosofie a istoriei, ci este un concept al antropologiei sau al științelor vieții. Chiar dacă ne situăm în contextul teoriilor evoluționiste (Darwin), nu putem pleca de la supoziția că finalitatea este specifică numai fenomenelor psihice conștiente, că nu putem gândi o continuitate organism-spirit sau natură-organism astfel încât etica să devină o parte a filosofiei naturii¹⁴.

Fie că includem tema finalității sau a intuiției în natură, fie că o considerăm ca una exclusiv umană, a conștiinței de sine, ori o includem într-o discuție metafizică relativă la Bine, Jonas susține însă că într-o teorie privind specificitatea realității socioumane, ca și în teoriile etice în general, valorile sau conceptele propriu-zis etice, valorile morale nu se pot întemeia exclusiv pe convenții, deși acestea sunt relevante din punct de vedere uman. Însă, ceea ce este relevant în această abordare, și credem că pornind de aici se pot face o serie de legături ori considerații privind *responsabilitatea*, *dreptatea* și conceptul etic central conținut în teoria rawlsiană, *onestitatea*, este că ambii gânditori tind să pună tema demnității umane sau pe cea a libertății într-o discuție etică și politică ce are ca reper fundamental „ideea de om”. Libertățile și drepturile nu sunt (numai) valori sau convenții, ele, împreună cu responsabilitatea etică, converg în a descrie și a întemeia, fie că vorbim despre metafizică sau despre domeniul faptelor de conștiință etică, ori despre fenomenele religioase, ideea de om și de umanitate. Accepțiunile pragmatiste sau utilitariste nu exclud această discuție, ci o canalizează în altă direcție sau, împreună cu filosofia de orientare pozitivistă, deplasează interesul de la valoarea demnității umane ori pur și simplu primejdiesc, așa cum spune în alt context Jonas, ideea ontologică de om sau de umanitate.

Ne putem întreba, și pe bună dreptate, în care dintre paradigmele, cel puțin vreo patru enunțate până acum (contractalistă, etic-teologică, etic-realistă sau postmetafizică), putem situa teoria dreptății ca onestitate și, mai ales, ce rol social rezervă insului uman John Rawls. Sistemica sa în teoria justiției – cu accente etice și raționaliste, desfășurate însă nu într-un cadru speculativ, ci în cel analitic, specific filosofiei în care își face apariția gândirea sa – surprinde cel puțin schimbarea de viziune politico-economică de după cel de Al Doilea Război Mondial, fiind și o replică la concepția utilitaristă și, deopotrivă, fenomenologică asupra justiției. Teoria sa reprezintă totodată și o încercare de depășire a raționalismului tradițional, ca și a idealismului etic kantian printr-o viziune pluralistă, care-l apropie de Richard Rorty (mai cu seamă, după apariția lucrării sale *Political Liberalism*). Este,

¹³ Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Gröttingen, 1973, p. 14.

¹⁴ *Ibidem*, p. 340.

totodată, și o încercare de modernizare a teoriei contractualiste clasice (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau). Rawls pare a nu accepta, cel puțin la început, în perioada în care își construiește concepția politic-etică, o viziune realistă, în sensul pozitivist al termenului. De altfel, el întărește această interpretare atunci când enunță principiile care fundamentează teoria justiției, în 1971, principii care nu au în vedere o societate anume, ci, mai degrabă, una a egalilor, de factură colectivă, bazată pe principii acceptate în mod liber și rațional de către toți cei care au participat la instituirea unui acord originar. Acestea sunt socotite ca „definitorii pentru termenii asociației lor. Aceste principii dau mai departe regula oricărui acord: ele specifică felurile cooperării sociale în care se poate intra și formele de guvernare ce pot fi stabilite”¹⁵. Regulile sunt rezultatul unei alegeri, însă, ceea ce este mai important, ele apar într-un cadru preexistent, justiția însăși este un produs social.

Caracterul colectiv și responsabilitatea morală sunt garantate într-un cadru instituțional, anume, cel fundamental, constituțional – tocmai de aceea se subînțelege că trebuie să ofere sens societății ca întreg, căci constituie „calea pe care instituțiile sociale majore distribuie drepturi fundamentale și îndatoriri, și determină împărțirea avantajelor rezultate din cooperarea socială. Prin instituții majore înțeleg constituția politică și principalele aranjamente economice și sociale.”¹⁶. Trebuie să înțelegem însă că în teoria dreptății, Rawls nu ia în considerație, cel puțin în această etapă, cazuri particulare și nici experiențe, ci, mai degrabă, un cadru social originar, poate ideal, în care valorile morale aveau sens, constituiau fundamentul teoriei politice. După ce teoria sa este cunoscută, el nuanțează enunțurile și oferă deschidere conceptelor de bază, ca și principiilor, către realitățile sociale date, în sensul că ține să delimiteze concepția sa de o interpretare metafizică.

Dacă inițial valorile sau principiile morale, ca și cele politice, aveau ca referință (prin intermediul echilibrului reflexiv invocat) un cadru colectiv, al egalilor, ce permitea discuția și inițiativa individuală, ulterior, acceptând viziuni plurale, dar convergente, preferă o discuție pornind de la realități sociale existente. Contractul originar și echilibrul reflexiv sunt realități ideale, de principiu, de aceea trebuie să fie gândite în condițiile reale, ce permit folosirea publică a rațiunii, categoriile etice nemaiaivând valoare de principii sau norme ideale, enunțurile categorice trebuie să ia în considerare experiența reală, adevărul enunțurilor fiind înlocuit cu rezonabilul. Omul lui Rawls devine din creativ în sensul clasic, întreprinzător și circumspect, pragmatic, atent la ce se întâmplă într-o societate reală. Viziunea sa asupra omului, oarecum ideală atunci când era dedusă pornind de la valori morale (*Fairness*), trebuie să țină seama de omul care devine, de experiența dobândită într-o societate reală. Anterior, în primele sale scrieri, omul era orientat către Dumnezeu, care l-a pus într-un cadru social, i-a dat o lege (morală) și o normă socială (colectivă) în care să se integreze. Omul real și istoric, omul practic și politic trebuie să devină și, în același timp, să adapteze instituțiile,

¹⁵ În traducerea lui Andrei Marga, *op. cit.*, p. 484, după J. Rawls, *A Theory of Justice*, ed. cit. (1973), p.11.

¹⁶ *Ibidem*, p. 485 (7).

ca și normele juridice potrivit condițiilor economice și sociale în permanentă schimbare. Nu putem încheia aceste reflecții sumare fără a face legătura cu o perspectivă mai apropiată spațiului nostru cultural, care pornea tot de la o logică a colectivelor, gândită însă în perspectivă metafizică, a unei unități posibile în care omul istoric devine, se face pe sine. Cunoașterea de sine, ca și cunoașterea celuiilalt, îi oferă o perspectivă istorică a realității, care nu anulează legătura cu Transcendentul. Omul, în societate, în realitatea comunității în care se integrează, se îndreaptă către o unitate reală și actuală (istorică) de a exista, singura cale de a deveni om. Ne referim aici la metafizica lui Nae Ionescu, în centrul căreia omul și comunitatea se regăsesc sub un dublu sens transcendent – pe de o parte, cel al istoriei colective, a națiunii din care face parte, dar și al realității Ființei de dincolo de existență, sensul credinței în Dumnezeu. Dumnezeu însă, spune Nae Ionescu, se revelă omului și națiunii, este Dumnezeu care se trăiește în comunitate. Totalitatea lume (cosmos) și istorie reprezintă o unitate reală. Lumea și omul au sens într-o unitate reală. „Această unitate este în funcție de unitatea reală a lui Dumnezeu și ea se constituie într-o totalitate.”¹⁷ Unitatea aceasta, aici, este întemeiată în ființă – în primul rând ca obiect de gândire, ca ceva (sau cineva) care intră în actualitate –, inițial, a fost posibilitate –, însă această actualitate, istorică, socială, cu toate determinațiile sale firești, uneori nu îndeajuns de bine exprimate, capătă o unitate logică, cea care ne dezvăluie că facem parte dintr-o diversitate de relații, modalități, intenții prin care omul intră în ordinea existenței sale personale¹⁸. Am văzut că și la Rawls există un loc, instituțional, în care toate care țin de unitatea socială a omului capătă un sens, exprimă o valoare, etică în primul rând, care, prin echilibru reflexiv, constituie un mod de a fi al omului în existență. Rawls însă face abstracție de metafizică, de rostul transcendent al ființei din om, limitându-se la rolul său social, unde vrea să descopere sensul dreptății.

Ca și la Nae Ionescu, iar acesta este elementul de legătură între cei doi, la Rawls, unitatea și sensul se petrec în colectiv, devin modalitatea omului de a fi, în absența căreia libertatea, rațiunea sa publică, însăși dreptatea nu își au rostul. La Nae Ionescu, posibilitățile conținute în noțiunea om, locul în care începe să se afirme unitatea om, este și ea una socială, colectivă, dar vine, deși nu cu necesitate, dintr-o altă ordine, cea a Creației lui Dumnezeu. Ca toate creațiile lui Dumnezeu, „*omul nu este ceva gata făcut [...] este ceva care se face mereu*. Dumnezeu i-a dat puțință să se facă, dar el trebuie să se facă mereu”¹⁹. Această posibilitate, Dumnezeu nu i-o oferă până la capăt, omul trebuie să și-o descopere singur, în istorie, în societate. Din acest punct preia și Rawls analiza sensului social, politic, al omului – cu alte mijloace, analitice, și pornind de la alte premise – pentru a clarifica ceea ce este propriu omului ca ființă socială, anume, justiția, singura care îl legitimează, îl pune în ordine, instituțional vorbind, cu semenii săi, prin comunicare, prin dialog permanent în condiții de egalitate și libertate.

¹⁷ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, București, Editura „Roza Vânturilor”, 1999, p. 216.

¹⁸ *Ibidem*, p. 211.

¹⁹ *Ibidem*.