

# DESPRE O LIMITĂ EPISTEMOLOGICĂ A DREPTĂȚII. DREPTATEA ȘI STAREA DE EXCEPȚIE

POMPILIU ALEXANDRU

**Abstract.** The problem from which we start in the present study is the following: How does the epistemological sphere of applicability of justice change when it passes from the level of the individual to the social one? The problem opens a few other sub-problems, such as the relationship between the individual and the social super-organism, that of self-regulatory mechanisms which have a functionality at the level of the social organism ... Starting from here we will look for a counterexample or a factual situation that puts in a state of verification or falsification, in the Popperian sense of the word, of the theory of justice expounded by J. Rawls. It would seem that this socio-political fact is present in a health crisis, as it happens after the Covid-19 pandemic. One of the principles of justice at Rawls, which is undergoing substantial changes in this situation, concerns the liberty. Justice, as a function of liberty, also undergoes some conceptual changes that subsequently determine political action that changes, again, the appearance of society. Thus, we will start from the hypothesis that the set of social causes / actions that are rationally identified in the theoretical political and legal framework produce, in addition to the expected effects, a set of unexpected effects, which remain naturally and constantly outside rationality. And it is these "discrete" effects that ultimately determine the essential changes to justice, liberty, and other core values that we find in J. Rawls' theory. Our argument will bring to the fore the notion of self-regulatory order as essential in understanding the mechanism of functioning of social dynamics based on values. Therefore, we will support the idea that social justice and individual justice are notions with different functional spheres, and what we might call social justice, in the sense of J. Rawls, becomes a superstructure that can nullify even individual justice, and this happens even if the declared rational purpose of the first would aim at or seek to enter balance / harmony with the second.

**Keywords:** justice, liberty, self-regulatory order, social, state of emergency.

## INTRODUCERE

Ne vom referi în articolul de față la o problemă generală pe care, în aparență, după cum vom vedea, J. Rawls ar fi dorit-o lămurită și soluționată prin teoria sa a dreptății. Această problemă are în centru *raportul dintre individ și societate*. Ce ar desemna acest raport? Există o ruptură, o discontinuitate între *modul de a fi*

individual și *modul de a fi* societal. În cazul ființei umane, în momentul în care se trece de la acest mod de a fi specific nivelului individual la cel social, nu se poate vorbi despre o „*generalizare*” și nici despre o *continuitate*. Societatea nu este un individ „generalizat”, nu este un „individ mai mare”, văzut ca o sumă (definită ca alcătuind o *figură* nouă) de indivizi recognoscibili. Este vorba despre o ruptură, despre o evidentă discontinuitate formală și de conținut între cele două. Cu alte cuvinte, *ordinea individuală* se potențează (trece într-un regim secundar) în fața *ordinii sociale*. Iar acest lucru se petrece succesiv, urmând alternativ fie o logică a individului, fie o logică socială; ambele în același timp neputând fi conciliate ușor<sup>1</sup>. Acest lucru este explicabil, din punct de vedere filosofic, prin diferențele ontologice între cele două entități. Problema despre care vorbim aici privește, în schimb, situația paradoxală care ne împinge să luăm în considerare posibilele forme de legătură dintre cele două entități, legături pe care le dorim *reprezentate* ca sub forma unor „*figuri*” (în sens geometric) care să ne asigure o înțelegere a proceselor care se stabilesc între cele două entități. Iar aceste figurări se încadrează pe un palier care se întinde de la a *confunda* individul și societatea – în sensul că cei doi termeni se suprapun și devin asemănători în caracteristicile lor – așa cum Rawls spune că procedează utilitarismul, apoi care le pune într-o relație care să estompeze sau să armonizeze pe cele două – conform teoriei dreptății rawlsiene – și, în fine, care le separă absolut, privindu-le chiar ca opuse, mai ales la nivelul valorilor. În acest din ultim caz, am vorbi despre teoria lui B. Mandeville<sup>2</sup> sau despre cea a „mâinii invizibile” (A. Smith). Așadar, problema s-ar enunța în felul următor: cum este posibilă punerea în echilibru a celor două tipuri de ordini, cea individuală și cea socială? Credem că aceasta este, în esență, problema profundă de la care pleacă J. Rawls în elaborarea teoriei sale. Ceea ce avem în vedere în articolul de față privește modul în care Rawls ar „soluționa” problema fundamentală. În acest sens, ne plasăm pe o poziție critică (în sens kantian, adică să vedem cum funcționează în anumite condiții de posibilitate sau *de facto* teoria sa pusă în exercițiu) cu privire la câteva modalități și perspective pe care acest autor le are în vedere.

Astfel, considerăm că există trei aspecte în virtutea cărora teoria dreptății a lui Rawls se confruntă cu dificultăți insurmontabile. 1. Primul aspect privește *perspectiva* sau logica sub care autorul își construiește întreaga teorie. În ciuda faptului că el declară în mai multe locuri că *dreptatea*, ca funcție a libertății bazată pe ficțiunea necesară contractualistă, pleacă de la un *calcul* al normelor, există, în subsidiar, o logică deghizată economică ce determină structura de gândire rawlsiană. „Distribuirea bunurilor”, „accesul la bogăție”, „sărăcia”, „maxmin-ul” sunt concepte folosite de autorul american în contexte care ies din sfera economică,

<sup>1</sup> Acest lucru poate fi observat mai bine în științele exacte, unde se vorbește despre asemenea situații în care un anumit tip de logică ce se poate aplica unui anumit domeniu al realității nu poate să explice fenomene din alte domenii ale realității decât cu condiția de a schimba logica respectivă. Famos în acest sens este logica mecanicii cuantice și al mecanicii clasice. S-ar părea că în sânul științelor umaniste întâlnim situații asemănătoare, iar problema de față pare a oferi un astfel de exemplu.

<sup>2</sup> B. Mandeville, *La fable des abeilles*, Paris, Editions Livre de Poche, 2017.

încercând chiar să le extindă sensul și dincolo de sfera ei, dar acestea nu își pierd niciun moment „încărcătura” lor semantică de plecare, lucru care ne determină să vedem că, de fapt, logica dreptății, a echității, a libertății și toate celelalte concepte care gravitează în jurul acestora nu își pierd niciun moment legătura cu logica *profitului* de tip economic – ca scop ultim – și a *contractului* – ca mod de funcționare reglementat în vederea atingerii profitului. Cu alte cuvinte, valorile pe care Rawls le consideră a fi centrale pentru societate și indivizi, chiar dacă intră în argumente care la prima vedere doresc să rupă legătura cu orice tendință sau logică specială, par a rămâne legate de un mod de a gândi specific logicii de tip economic. În acest sens se poate spune, împreună cu mulți analiști ai operei lui J. Rawls, că el rămâne tributar unei gândiri, cel puțin principial, de tip marxist<sup>3</sup>. O să revenim asupra acestui aspect la momentul potrivit.

2. Un alt aspect pe care îl avem în vedere ține mai puțin de o *perspectivă economică* sub care s-ar construi teoria dreptății, și privește mai mult o chestiune de ordin practic-funcțional; de un mod de aplicare a teoriei sale la nivelul instituțiilor sociale și politice. Cu alte cuvinte, este vorba despre modul în care am putea *aplica* această teorie la niște *condiții* sau *situații* sociale care să-i arate limitele. Încercăm, astfel, să găsim o situație concretă cu ajutorul căreia *să verificăm* cel puțin câteva aspecte esențiale ale teoriei sale. Privit la un nivel mai profund, aspectul acesta ține de modul în care este conceput individul. Iar acest mod ia în considerare individul ca fiind acea entitate biologic-socială care *se raportează* la lume, la exterior/natură, în vederea adaptării și modificării mediului, în cele din urmă, conform dorințelor și concepțiilor specifice „de a privi lumea” de către ființa umană. În această logică, omul *vrea să dețină, să își procure și să își maximizeze posibilitățile* de raportare la lume (prin profit, poziție socială, bunuri materiale). În toată această ecuație, care poate fi înțeleasă foarte bine sub o logică de tip economic, există o situație paradoxală, care la prima vedere intră sub aceeași logică, dar care are poziționări modificate sub o altă logică. Este vorba despre *păstrarea vieții și a sănătății*. Cu alte cuvinte, am avea de-a face cu două logici complementare: prima, cea proprie vieții, a unui elan vital care „se aruncă” în lume, căutând satisfacerea dorințelor și rezolvarea problemelor care devin chiar stimul pentru declanșarea acestui elan, iar cea de-a doua, care apare în situația în care elanul vital este amenințat în mod absolut, adică pus în situația de a se șterge, de a trece în moarte, în mod direct sau prin boală, care devine amenințarea absolută<sup>4</sup>. În aparență, și această valoare face parte din categoria „adaptărilor” la mediu. La fel, poate fi privită ca o valoare care tinde spre o „maximizare” a

<sup>3</sup> Ne gândim aici la un autor la care vom face apel de mai multe ori în articolul de față. Este vorba despre Ph. Némó. El dedică un întreg capitol lui Rawls în monumentală sa lucrare *Histoire des idées politiques* (2 volume, apărute în 1998 și 2001 la Paris, PUF).

<sup>4</sup> Să nu uităm aportul psihanalizei freudiene în cercetarea acestui aspect. Pulsunile vieții – ghidate de principiul plăcerii – se găsesc în opoziție cu cele ale morții – *thanatos-ul* – iar cele două tendințe plasează ființa umană în două moduri de a privi lumea care sunt antagonice, ghidate de logici (în sensul de moduri de gândire) diferite.

„profitului” în sensul de creștere a securității în fața bolilor, a reducerii factorilor care ar putea conduce la moarte etc. Dacă aceste aspecte constituie o dimensiune a valorii avute în vedere, există și o altă perspectivă, complementară, care nu cadrează cu logica de tip economic ca adaptare la un mediu natural/artificial în vederea conservării integrității biologice. Această altă perspectivă orientează individul spre interior, inversă logicii elanului vital, spre o conservare de sine de tip egoist care merge până la a invoca valoarea libertății ca fiind exclusiv dependentă de voința individuală. În alți termeni, *cum vede individul lumea sau cum vede el modul de a se conserva devine o chestiune strict individuală, ordinea socială subsumându-se acestei ordini sau libertăți individuale*. Și asupra acestui aspect vom reveni. Or, sănătatea nu este un produs, o marfă sau un bun ca toate celelalte, deci nu poate fi tratată ca o „marfă”.

3. Cel de-al treilea aspect pe care am dori să îl menționăm privește punerea teoriei lui Rawls în fața unei verificări care prelungește cazul concret expus la punctul 2. Adică este vorba despre modul în care o logică socială se raportează la un caz-limită care ar pune în dificultate aplicabilitatea acestor principii. Întrebarea, de astă dată, ar fi: există situații social-politice în care sistemul teoretic al lui Rawls să nu mai aibă aplicabilitate sau să înceteze să mai funcționeze? S-ar părea că există astfel de cazuri-limită care pun la grea încercare edificiul teoretic expus de el. Este vorba despre teoria pe care noi am numi-o Schmitt-Agamben, cea a *stărilor de excepție* ca stări legale, deci drepte, după care se ghidează instituțiile sociale și politice în perioade considerate de criză. Aceste stări de excepție, care pot să intervină în orice moment în *cursul continuu* și în punerea în aplicare, funcționare dinamică a societății conform principiilor expuse de Rawls, par a anula întreg edificiul acesta teoretic, căci lovesc în plin primul principiu, acela al libertății, despre care Rawls vorbește în opera sa.

Înainte de a analiza modul în care ne putem mișca pe harta poziționărilor din cadrul teoriei lui Rawls plecând de la problema centrală, împreună cu aceste trei aspecte mai sus menționate, se impune să trasăm câteva elemente care să ne ajute în argumentația de față.

## CINCI TIPURI DE ORDINE ȘI TEORIA LUI RAWLS

John Rawls este cel care a realizat o hartă detaliată a social-democrației moderne. Ca să înțelegem mecanismul profund sub care social-democrația și democrația liberală funcționează și joacă un rol absolut în structurile sociale și politice ale zilelor noastre, este necesar să plecăm de la elementul nou pe care acestea l-au adus în istoria gândirii politice. Anume, este vorba despre un nou tip de *ordine*. Modul în care este gândită această ordine în cadrul societății justifică în cele din urmă modul în care autorul american și-a elaborat teoria sa. Sistemele politice, privite în desfășurarea lor istorică, nu sunt altceva decât puneri în doctrină

a unor reprezentări pe care societățile le au la un moment dat despre modul în care universul/mediul se prezintă omului ca având o anumită înfățișare ordonată. Liniile directoare ale acestor reprezentări devin decisive în construirea tuturor ideologiilor și doctrinelor care conduc la acțiunea politică.

Astfel, pus în context istoric, modul de reprezentare a lumii, a diferitelor niveluri și forme de ordine posibile din natură, au determinat modul în care instituțiile sociale și politice s-au construit și au acționat de-a lungul timpului.

Conform lui Ph. Némó<sup>5</sup>, în istoria gândirii politice ar exista mai multe niveluri de reprezentare a ordinii lumii, el vorbind despre patru astfel de niveluri sau structuri, noi considerând că acestora li se poate adăuga o a cincea formă. Primul mod de a vedea lumea este cel specific perioadei arhaice, unde Universul este văzut ca fiind supus legii divine. Divinitatea, creatoarea a tot ce se vede și ce nu se vede, își impune legile sale care trebuie respectate. Este vorba despre o ordine divină, lumea fiind sub directa observație și creație a divinității. Tot ce se manifestă în această lume, de la un simplu copac până la un război între orașe sau națiuni sunt supuse voinței și regulilor impuse de această divinitate. Apoi, într-o perioadă următoare, specifică antichității târzii, universul, societatea, împreună cu acțiunea individului, sunt supuse unei *ordini naturale – physis*. Natura „se separă” de divinitate, înfățișându-se ca un tip de ordine autonomă față de Divin. Legile naturii sunt *aceleași* cu cele umane, în sensul că Natura – *physis* – își întinde puterea legilor sale peste întregul manifestat al lumii. Tot ceea ce se manifestă în sânul său – de la fenomenele naturale până la fenomenele sociale – sunt toate sub aceeași ordine naturală, sub aceeași Lege. Grecia Antică produce o mutație în acest mod de a privi ordinea lumii. Dacă societățile antice – guvernate de monarhii absolute sau nu – caută continuu o armonizare cu aceste legi ale naturii, Grecia „descoperă” un alt tip de ordine, suprapus acestei a doua forme, naturale. Este vorba despre o ordine artificială care *coexistă* cu ordinea naturală și fie i se opune, adică intră în conflict cu prima – ca antitetică dar și contradicție –, fie „merge împreună”, găsindu-se într-un echilibru temporar. Este vorba despre *ordinea artificială*, umană – *nomos*. Legea artificială, umană, este cea care dirijează acțiunile indivizilor și ale societății. Acestea nu se deduc din primul tip de ordine, prezentându-se de-a dreptul ca o alternativă la *physis*. Marele miracol grec vine exact cu acest element conștientizat, anume că societatea se supune unui alt tip de ordonare care nu ține de natură. Natura nu are nimic echivalent unei legi juridice, nimic în natură nu se prezintă a fi ca dreptate, libertate, bine, rău etc. Acestea sunt forme de ordonare specifice minții umane care *își proiectează* aceste valori ca fiind *sisteme de referință* pentru acțiunile pe care le întreprinde, în mare parte gândite a fi în armonie cu legile naturii sau ale divinității. Omul, care trece de la respectarea în mod *necesar* a legii naturii – fiind *determinat* și *constrâns* din exterior să facă acest lucru – la respectarea *legii artificiale/a ordinii umane*, conform unui act de *voință* individuală și socială, reprezintă marele salt în evoluția sa. În fine, în Modernitate apare o a patra ordine. Dacă ordinea 2 și

<sup>5</sup> Ph. Némó, *op. cit.*, vol 2, cap. *La droite, la gauche, la démocratie libérale*.

ordinea 3 vor genera în timp apariția a două logici politice, cunoscute sub numele de „dreapta” și „stânga”<sup>6</sup>, care se poziționează antagonic pe eșichierul politic, modernitatea va face posibilă o a patra ordine. Aceasta a apărut odată cu democrația liberală. Este vorba despre *ordinea auto-reglatoare și auto-organizatoare*, policentrică și pluralistă. Este logica societății sau a fenomenelor care angajează un sistem complex de relații între elementele sale. Societatea și subsistemele sale sunt prin definiție autoreglatoare în sensul că *individul, cu gândirea sa rațională și conform acțiunilor sale nu poate determina în mod conștient un nivel superior de ordine, cel auto-reglator*. În alți termeni, oamenii au văzut că lumea nu este împărțită cu preponderență într-un „dat” – *physis* – și un „creat artificial uman” – *nomos*. Există o ordine diferită de cele două, care nu aparține nici ordinii naturale, nici celei artificiale. Un exemplu cunoscut în acest sens este formarea și funcționarea limbilor. Limba este și nu este creația individului. Nu este nici naturală, un dat fenomenal natural, nu este nici o creație pură, deliberată, umană. Un limbaj nou (cazul Esperanto) nu este decât în aparență nou, căci structura sa urmează o structură a unor limbi deja existente. Dinamica limbilor nu depinde de voința unui individ sau altul. Economia, la fel. Piața se autoreglează dacă este lăsată liberă<sup>7</sup> etc. Aceasta ordine este cea care face loc unei „mâini invizibile”, cum este cunoscută în economie sau în politică, Rawls vorbind despre ea și din punct de vedere politic-juridic. Un fel de fenomen irațional devine specific structurilor mari; când mai multe elemente artificiale intră într-o rețea, funcționând ca atare în sistem, intervine această supra-ordonare care scapă raționalității indivizilor.

În fine, o a cincea ordine pe care o avem în vedere ar fi cea pe care o descoperim începând cu secolul al XXI-lea. Este *ordinea tehnologică*, cea care ar da un sens, o dimensiune rațională, controlată și controlabilă ordinii auto-reglatoare. Acum omul se așază pe sine într-un mediu controlat de el, dar având și valențe auto-reglatoare și auto-organizatoare, nemaifiind un „aruncat în lume”, depinzând de o ordine naturală sau de una a „mâinii invizibile”. De fapt, „mâna invizibilă”, impersonală și inconștientă se dorește a fi controlată sau înțeleasă în mod rațional. Omul devine secundar în comparație cu mașina – robotul – care tinde la rândul său să se autonomizeze și să devină un concurent din multiple puncte de vedere pentru ființa umană. Omul nu se mai dedă naturii, se dedă unui mediu controlat de un alter-ego al său, care este obiectul tehnic. Acest nou tip de ordine tinde a cuprinde

<sup>6</sup> Ideea principală a „dreptei” constă în aceea că politica, prin acțiunile sale, trebuie mai mult să păstreze (conserve) și să susțină ordinea naturală; omul este o ființă care face parte din natură, iar a-i viola legile sau a le modifica prin artificialul specific creației umane reprezintă un lucru care, finalmente, îi vor dăuna chiar lui. „Stânga” este cea care extinde și încurajează creația umană, artificialul, constituind un mediu specific antropologic, autonom chiar. Prin această creație continuă, stânga tinde spre o modificare a mediului astfel încât acesta să devină unul complet antropomorfic, individul/societatea să își construiască propriul mediu, rupt eventual de cel natural. A se vedea în acest sens și argumentația H. Arendt, expusă în *Condiția umană*.

<sup>7</sup> De aici și multiplele teorii economice care fie susțin intervenționismul politic în demersul economic, fie susțin non-intervenționismul.

această iraționalitate din tipul de ordine anterior, cel auto-reglator. Lumea este o construcție rațională absolută acum, iar modul său de a fi este unul strict tehnologic. Există o fobie față de tot ceea ce scapă înțelegerii raționale. Mediul tehnologic vine să înlocuiască ordinea naturală, care are încă elemente iraționale în ea. Mediul tehnologic este suficient omului pentru a-l putea rupe definitiv de chingile naturale. Acum el poate să părăsească liniștit planeta aceasta, căci își făurește singur mediul propice vieții. Mai mult, în cazul în care rațiunea sa poate să întrevadă noi posibilități, omul poate să-și modifice propriul corp, văzându-se pe sine ca fiind asimilabil unei construcții tehnologice.

Unde am putea plasa teoria lui Rawls în această schemă? Teoria sa este un fel de „hartă a democrației liberale”, cum s-a mai spus. Dar această democrație liberală nu se rupe de social-democrația pe care el dorește să o „îmbunătățească” prin teoria sa. Statul Providențial este cel care *calculează* în mod rațional *inegalitățile* acceptate și prezente în societate ca pe niște fapte incontestabile, date. El atacă în principal trei puncte specifice social-democrației: a) holismul marxist, considerând că libertatea individuală este în mod esențial primordială, iar modul în care Statul ar distribui bogățiile nu trebuie să sacrifice această libertate în vederea atingerii scopurilor sale de distribuire echitabilă; b) lupta de clasă, în care jocul economic nu este unul care vede egalitatea într-un mod simplist, ci efortul vine tocmai din dorința de a justifica și legitima inegalitățile prezente natural în societate, luptând pentru o echitate care să plece de la un punct „sensibil”, acela al „celor mai puțin avantajati”; c) historicismul, căruia el îi propune viziunea contractualistă, voluntară și rațională. În acest sens, Rawls se vede obligat să ia în calcul această ordine auto-reglatoare sub înfățișarea „mâinii invizibile”. El este adeptul acestei ordini (a 4-a în schema de mai sus), care îi asigură toate datele pentru a gândi teoria ce poate fi aplicată în mod rațional. El se bazează în tot acest edificiu pe principiul unei *bunavoințe, specifică unui contractualist care urmărește profitul reciproc în mod rațional*. Punerea în aplicare a acestui contractualism, prin evoluțiile și problemele sale ce pot apărea, sunt auto-ordonate de această „mână invizibilă” care veghează asupra ordinii. Dar ce se poate întâmpla în cazul în care încrederea sa în această „bunavoință” s-ar dovedi a fi nerealistă? Iar acest lucru nu din cauza faptului că omul s-ar dovedi „rău prin natural sa”, în sensul lui Hobbes (iar acest autor ridică probleme în ochii lui Rawls cu privire la această idee de „contract”), ci pentru faptul că ideea de contract joacă rolul unei analogii neadecvate subiectului social.

„Obiectivul meu este să prezint o concepție a dreptății care ridică la un nivel mai înalt de abstractizare teoria tradițională a contractului social așa cum apare ea la Locke, Rousseau sau Kant. Pentru aceasta, nu trebuie să gândim contractul originar ca referindu-se la o anumită societate sau ca stabilind o formă distinctă de guvernământ. Mai curând, ideea centrală este aceea că principiile dreptății valabile pentru structura de bază a societății fac obiectul acordului originar. Principiile dreptății sunt principiile pe care persoanele libere, raționale și preocupate de promovarea propriilor interese le-ar alege într-o poziție inițială de egalitate ca definind termenii fundamentali ai asocierii lor. Aceste principii trebuie să guverneze

toate acordurile ulterioare; ele specifică tipurile de cooperare socială la care putem adera și formele de guvernământ pe care le putem stabili. Această viziune asupra principiilor dreptății are un nume: teoria dreptății ca echitate (*justice as fairness*).<sup>8</sup>

Ce observăm aici? În primul rând, vedem că Hobbes este scos din lista părinților contractualismului. Rawls nu spune mai multe în acest sens aici, doar într-o notă, acolo unde adaugă că „în ciuda importanței sale, *Leviatanul* lui Hobbes ridică probleme speciale”. Am înclina să credem că aceste probleme țin de *contractul ca ficțiune*, accentul lui Hobbes picând de multe ori pe această ficționalitate. Apoi, el se depărtează de acești autori care văd contractul ca fiind o explicație *pentru intrarea* individului în societate.<sup>9</sup> Deci, rawlsian vorbind, nu este vorba despre o *intrare* efectivă în societate, ci este vorba despre un *acord de principiu sau acord cu privire la principiile* dreptății. Se deplasează problema spre abstract, cum spune Rawls; este vorba despre sensul lui *a pătrundere în abstract*. Dar, chiar așa stând lucrurile, nu se schimbă radical situația, deoarece ideea de *intrare* dintr-o stare A în altă stare B nu schimbă prea mult datele. Ori vorbim despre o trecere „fizică” din starea pre-contractualistă la cea contractualistă, ca la Rousseau, Locke, sau despre o trecere „conceptuală”, ca la Rawls, ideea de ansamblu pare a se menține. De ce? Care ar fi de fapt problema centrală? Aceasta privește exact această *schimbare excepțională, bruscă – discontinuă – care s-ar petrece în sânul societății*, ca trecere de la starea A la starea B. Or, ficțiunea contractualistă primă subliniază acest caracter de ficțiune atașat contractului. Rawls îl trece într-un registru abstract și intelectualizat, contractul fiind considerat acum a fi *efectiv*, real. Dreptatea și principiile sale, valorile de echitate, libertate etc., specifice gândirii politice și sociale, nu sunt *construcții* – ca idei contractuale sau în alt fel – ci avem de-a face cu manifestări continue ale acestei ordini auto-reglatoare. Între apariția contractului rawlsian și limbă naturală este o asemănare care poate merge până departe. Limba este și nu este o construcție rațională, o invenție artificială aparținând omului. Nu este astfel în mod absolut; omul poate să

<sup>8</sup> J. Rawls, *O teorie a dreptății*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, pp. 32–33. Varianta în engleză arată astfel: „My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau, and Kant. In order to do this we are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particular form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements; they specify the kinds of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established. This way of regarding the principles of justice I shall call justice as fairness.” (*A theory of justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 10).

<sup>9</sup> În engleză se vorbește despre această *intrare* ca moment prim, de început, de trecere bruscă de la o stare non-socială la una socială, la fel, termenul utilizat în franceză pentru traducerea cărții lui Rawls este „*entrer*”. „[...] the original contract as one to enter a particular society [...]” (*vide nota de deasupra*); „[...] le contrat originel soit conçu pour nous engager à entrer dans une société particulière [...]” (*Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, p. 37).



o modifice în mod voit, să „brodeze” în sânul său și să realizeze noi structuri. Toate acestea se pot face *într-un cadru extrem de limitat*. Cea mai mare parte a naturii lingvistice aparține unei sfere ordonatoare care scapă rațiunii individuale. S-ar părea că același lucru îl putem spune și despre principiile dreptății sau mecanismele instituțiilor sociale. Principiile acestora pot fi gândire rațională, pot fi puse chiar în scheme și în logici raționale. Dar aspectele care „scapă” rațiunii și elementele care nu sunt luate în *calculul* acesta rațional sunt în mod evident definitorii. Rawls are o încredere extraordinară în rațiunea umană, capabilă să construiască *o teorie*, „*a theory*” a dreptății; iar prin acest articol, Rawls salvează într-un fel sau intuiește limitele teoretice care nu pot acoperi complexul realității sociale care ar cădea sub incidența acestui cadru teoretic. În schimb, ceea ce uită Rawls este să ia în calcul rolul extrem de important al acțiunilor iraționale și egoiste ale omului. El privește lucrurile din perspectiva unui *bon sauvage*, care încearcă să își limiteze *propriul interes*, să îl pună într-o situație mai puțin violentă. Reușește, într-adevăr, să facă acest lucru prin contract, dar acest contract ar fi posibil nu la nivelul societății și al construcțiilor sale *ca prim moment, ca origine*; adică „așa au stat lucrurile la început!”. Teoria sa este funcțională și aplicabilă *doar în sânul unei societăți deja existente*, exact ca un limbaj artificial care beneficiază deja de un alt mediu lingvistic pe care se sprijină (sintactic și semantic în vederea aplicării sale într-un nou mediu pragmatic). Dacă în sânul societății apare un nou grup, o nouă asociere de indivizi raționali, liberi, care își urmăresc propriile interese, dar nu pot să își îndeplinească sau să atingă un maximum de profit în mod individual, ci doar ca grup, atunci pot apela la teoria lui Rawls pentru a judeca conform logicii principiilor dreptății ca echitate, în felul acesta atingându-se mai ușor acest maxim de profit dacă s-ar alege calea rațională de acțiune. Dar teoria sa nu poate fi aplicată pentru a explica *aparitiia societății și a instituțiilor social-politice* în același fel ca în cazul constituirii unui grup de interese. Folosind o altă analogie, ceea ce este valabil în sânul biologiei, ca legi care guvernează viul, s-ar putea să nu mai fie utile în momentul în care am încerca să le plasăm într-o logică care încearcă să explice *originea viului*. De aceea Rousseau și Hobbes (acesta din urmă chiar mai explicit) au subliniat continuu caracterul ficționalist al ideii de contract social. Logica lui „ca și cum”<sup>10</sup> este funcțională în acest caz, dar a-i depăși limitele, îndrăznind să o considerăm ca fiind o construcție reală, ne conduce la dificultăți și mai mari.

### UN CAZ SPECIAL

Ceea ce face ca teoria lui Rawls să fie în același timp și o teorie politică ține de faptul că în centrul acesteia se află o valoare pe care dreptatea pare că o „menține” sau o „slujește”, anume *libertatea*. Dreptatea devine un fel de mecanism

<sup>10</sup> În sensul lui Hans Vaihinger, *Filozofia lui „ca și cum”*, București, Editura Nemira, 2001.

de întreținere a libertății. Modul în care libertatea se înfățișează și funcționează depinde extrem de mult de modul în care este gândită și se aplică dreptatea. Primul principiu privește cea mai mare libertate pentru toți; aceasta este ținta dreptății și a politicii, implicit. Pentru ca aplicarea principiilor lui Rawls să poată să se înfăptuiască la nivel politic, este nevoie de o *acceptare imuabilă* a principiilor acestora. Acest lucru este consfințit, în mare parte, prin constituționalism. Dar există situații sau excepții, cazuri speciale prin care întreg sistemul teoretic poate fi pus sub semnul întrebării? Rawls nu tratează această situație, pe bună dreptate, căci el se ocupă în principal cu elaborarea teoriei sale „pozitive”. Limitele aplicabilității sale nu sunt puse în discuție în mod abrupt. Dar, din punct de vedere teoretic, care ar fi acel punct geometric ce ar pune sub semnul întrebării întreg edificiul realizat de Rawls? Răspunsul posibil ar veni din partea unui alt gânditor politic mare: Carl Schmitt<sup>11</sup>. Fenomenul politic-social care pune sub semnul întrebării orice construcție teoretică pusă în practică în instituțiile sociale și politice este *starea de excepție* (*Ausnahmezustand*). Aceasta reprezintă o situație care se construiește în jurul unei situații de criză socială – război, terorism, boală/pandemie etc. Prima formă care pregătește intrarea unei asemenea stări și care se manifestă cronologic înaintea stării de excepție este *starea de urgență*. Aceasta reprezintă o stare *conservatoare*, scopul declarat al său este acela de a menține societatea într-o situație de siguranță, de prezervare/conservare a integrității sale în fața unei amenințări percepute a fi posibil distrugătoare. Starea de excepție se instalează de obicei după un timp, în urma stării de urgență, și este una *inovatoare*; se face „excepție” de la niște reguli în vederea salvării sau ieșirii dintr-o situație de criză, nereglementată anterior, adică nouă și față de care omul nu are mecanismele instituționale adecvate pentru a se adapta la ea. Când criza respectivă persistă și măsurile luate în timpul stării de urgență nu par a fi adecvate pentru a îndepărta situația periculoasă, se caută *soluții care să impună o nouă ordine socială*. Vechile structuri sociale, istoric vorbind, sunt înlocuite cu noi structuri în mod brusc. Noi ordini social-politice nu se pot aplica în societate în mod lent. Ritmul evoluției sociale, lent de obicei, nu se suprapune cu ritmul – brusc, rapid, întins pe o perioadă scurtă de timp – al marilor schimbări. Exemple istorice avem destule în acest sens; începând cu Diocletian și Constantin cel Mare până la Lenin, Hitler *et alii*. Ce presupune o asemenea stare de excepție? În primul rând, o situație paradoxală: anume o suspendare a drepturilor anterioare susținută de legalitatea introducerii acestor suspendări. De exemplu, Hitler, în 1933, invocă această stare de excepție care durează 12 ani. M. Foucault<sup>12</sup> spune că guvernele nu se folosesc neapărat de starea de excepție pentru a controla societatea în momentele de criză, ci *dirijează* aceste stări de excepție atunci când apar în vederea realizării unor schimbări majore care se pot construi pe respectivele fenomene. În al doilea rând,

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Théorie du Partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972; *Staat Grossraum Nomos*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995; *Die Diktature*, München-Berlin, Duncker & Humblot, 1921; *Teologia politică*, București, Universal Dalsi, București, 1996.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Editions Gallimard, 1975.

rațiunea profundă care determină ființa umană să recurgă la acest sistem în fața unor momente de criză se datorează unei tendințe naturale specifice umanului, tendință care a fost remarcată prima oară în biologie (anatomistul Louis Bolk<sup>13</sup> a vorbit despre acest lucru, inspirându-l ulterior pe Lacan în conceperea *stadiului oglinzii*) și care spune că omul este inhibat în fața schimbării în fața provocărilor mediului, în schimb are o hipertrofie tehnologică în a adapta mediul la om<sup>14</sup>. În acest fel, într-o situație specială, de criză, când omul se află pus în fața unor condiții de mediu care scapă înțelegerii sale sau științei sale de a se adapta, el va adopta o strategie de *modificare a mediului*, impunându-i într-un fel *o nouă ordine*, astfel încât ființa umană să se armonizeze cu noua ordine. Regulile sociale intră într-un regim paradoxal acum, putând fi suspendate și, mai ales, „*legitim*” suspendate, căci justificarea restabilirii ordinii anterioare impune renunțarea la anumite drepturi. Cu alte cuvinte, există o valoare cu mult mai înaltă decât libertatea, anume *siguranța/viața*, iar când aceasta este pusă în pericol, orice sacrificare a altor valori sau reguli poate fi justificată și îndreptățită dacă în felul acesta viața poate fi prezervată. Sub numele acesta se poate vorbi despre *o ordine de un nivel superior*. Așadar, un *polemos epidemios* este un *război civil* îndreptat împotriva unui factor destabilizator prezent în societate sau în afara ei. Războaiele cad sub o logică juridică ce impune un set de reguli – se vorbește despre „războaie drepte sau juste!”, deoarece acest lucru conduce la continuitatea unei națiuni aflate sub presiunea unei amenințări. Dar excepția absolută o constituie acest fenomen „autoreferențial” care impune situația logică a unui dușman interior. *Polemos epidemios*<sup>15</sup>, ca război „epidemic” – răspândit în sânul *demos*-ului – reprezintă o stare de tensiune, de agitație socială în fața unei amenințări care vine din interiorul națiunii și pune întreaga națiune/societate în pericol. Or, în situația aceasta nu se pot impune reguli și principii de drept care să „justifice războiul intern”, deoarece reprezintă o situație eminentemente paradoxală, căci prin justificarea unor acțiuni care să susțină acest *polemos* sunt anulate principii de drept care mențin ordinea în condițiile anterioare războiului intern. Ce sacrificăm în această situație? Există, desigur, *rațiuni de stat* care să susțină o anumită *securitate a statului*. Amenințările respective sunt sau nu fictive, sunt sau nu percepute în mod exagerat, hiperbolizat. Un întreg mecanism psihologic social se declanșează în fața unor asemenea amenințări sau situații de criză care pun în pericol ordinea și stabilitatea socială. În ultimul secol, în istoria politică mondială s-au înregistrat patru asemenea amenințări interne. Un aspect deosebit care trebuie menționat privește *statutul ontologic al acestor amenințări*, adică dacă acestea erau efectiv amenințări efective sau *percepute* ca amenințări, *amenințări imaginare*, *create artificial* etc. Dar o astfel de analiză cade în primul

<sup>13</sup> L. Bolk, „*Le problème de la genèse humaine*” (*Das Problem der Menschwerdung*, 1926), trad. par F. Gantheret et G. Lapassade, en *Revue française de Psychanalyse*, mars-avril 1961, pp. 243–279.

<sup>14</sup> În sensul acesta teoria lui Bolk reprezintă un argument solid pentru susținerea reprezentării sociale asupra ordinii lumii în sensul expus mai sus.

<sup>15</sup> Noțiunea aparține lui Homer, dar este preluată magistral de G. Agamben (*Starea de excepție, Homo sacer II, 1*, Cluj-Napoca, Ideea Design & Print, 2008).

rând în sarcina istoricilor, științelor politice și sociologiei. În orice caz, din punctul de vedere al științei politice, în ultimul secol am putea distinge următorii factori (reali, imaginari, creați artificial...) care au alimentat un astfel de *polemos epidemios*:

- Existența unui grup etnic (în speță evreii) care era „dizolvat”, integrat în sânul altei/altor state naționale și care era perceput ca fiind factor destabilizator care poate conduce la prăbușirea respectivelor state (specific ideologiei naziste). Într-un fel este vorba aici tot despre o formă de *război clasic*, cel între societăți având culturi sau arealuri diferite, dar acest război clasic a devenit unul *interior* deoarece „dușmanul” nu se definea a fi un *alter*, ci un *intrus*, după modelul Calului Troian;
- Existența unei clase sociale – burghezia/aristocrația – ca fiind „dușman al poporului”, deci, prin urmare, necesitând eliminarea acestei amenințări sub comunism;
- Existența unui tip de acțiune, realizat în principal de un grup amorf și eterogen care, prin aceste acțiuni *introduce teroarea* în sânul societății prin acte de o violență extremă, îndreptată orb asupra tuturor. Este vorba despre imaginea *teroristului* cultivată de SUA după anul 2001. *Starea de excepție* cu privire la aceste acte – reale și posibile – încă există astăzi;
- Existența unei strategii care să asigure *biosecuritatea* – reprezentată de existența unei boli percepută ca fiind un „dușman invizibil” (Covid-19), capabil să transforme pe oricine într-un „terorist sanitar”, capabil să inducă moartea unui procent mic din populație, procent care este totuși perceput a fi atât de semnificativ încât șterge legitimitatea altor procente existente în societate<sup>16</sup>. *Starea de excepție* este acum introdusă la nivelul tuturor statelor care intră într-un *polemos epidemios*.

Astfel, ce se întâmplă din punct de vedere al dreptății în situațiile impuse de starea de excepție? Juriștii care veghează asupra menținerii respectării regulilor și principiilor de drept par a deveni în această situație *doar* agenți ai justificării sistemului în care acționează. Sistemul de drept nu mai este unul care are un scop bine definit – cum ar fi atingerea unui maximum de libertate, bunăstare etc. – ci devine în această situație un *sistem de justificare a acțiunilor în condițiile unor situații excepționale*.

<sup>16</sup> De exemplu, Laurent Mucchielli, director CNRS, vorbind despre o *doxa* a covidului în diferite articole pe care le realizează împreună cu o echipă de sociologi și având ca temă fenomenul de criză sanitară (<https://blogs.mediapart.fr/laurent-mucchielli/blog>) prezintă un argument interesant cu privire la modul în care sunt percepute în societate și redată de autorități în discursul dominant datele cantitative care privesc boala. Astfel, în Franța anulului 2020, în primele șase luni, au fost declarați ca morți *din cauza vaccinării anti-covid* 1000 de persoane, dar acest număr reprezintă un procent „acceptabil”, având în vedere beneficiile vaccinării „care au salvat multe alte persoane”. Tot în Franța, în 2020, Institutul Național de Statistică declară că există – în tot anul, nu în primele șase luni – 800 de morți rezultați din crime. Acest număr de morți îngrijorează autoritățile, punând în mișcare politici adecvate care să reducă „număr îngrijorător” de omucideri. Primului număr nu i se acordă nicio atenție în discursul dominant, dar celui de-al doilea număr de morți i se acordă o importanță deosebită. Există, astfel, o logică paradoxală ante și post stare de excepție.

## CONCLUZII

Mergând în sens invers, de la sfârșitul spre începutul lucrării de față, putem observa faptul că există o situație excepțională care poate să pună în dificultate teoria lui Rawls cu privire la respectarea și implementarea principiilor de drept în societate. Distanța dintre *cum ar trebui* să stea lucrurile și *cum stau efectiv* lucrurile pare a fi dictată de o separare necesară care s-ar impune între mai multe domenii, în special între logica juridică și logica politică. Principiile de drept sunt *considerate* a fi în mod exagerat „universale” și „imuabile”, dorit a fi asemănătoare unui model matematic. Sunt ficțiuni funcționale doar într-un anumit cadru de acțiuni. Există un set de acțiuni dominante sau curente într-o societate, acțiuni coordonate decizional de politică și controlate de sistemul juridic care le justifică și le legitimează. Dar acest lucru se petrece deoarece aceste acțiuni se auto-organizează conform unor *pattern*-uri dictate de un mediu impus natural societății. În situații de criză, când mediul tulbură sau se schimbă, deci determinând societatea fie să acționeze adecvat acestor schimbări, există posibilitatea ca întregul social să intre într-un fel de colaps, sau să depășească un anumit prag de adaptabilitate. Sistemul nou în care intră societatea, perceput a fi periculos și nociv pentru integritatea, *viața* sa, determină luări de decizii care pun între paranteze legitimitățile și principiile stabilite anterior. Suveranul este cel care decide asupra unei stări de excepție, spune C. Schmitt, când aceasta se impune a fi declarată sau nu; în acest fel vedem că puterea politică determină modificări bruște în dreptul public, acesta din urmă rămânând cel puțin suspendat pentru o perioadă în fața *faptului* politic. Adică, așa cum spune Agamben<sup>17</sup>, se exercită o presiune pe sistemul de drept ca acesta să dea o formă legală a ceea ce nu poate avea o formă legală. „Starea de excepție nu este un drept special (precum dreptul de război), ci, ca suspendare a însăși ordinii juridice, ea îi definește acesteia pragul sau conceptul-limită.”<sup>18</sup> Aceste situații scapă în mod evident unei teorii care încearcă să privească dinamica socială ca fiind una absolut explicabilă și ordonată rațional. Rawls se face vinovat de această încredere absolută în raționalitatea absolută – care implică, așadar, un absolutism ca multe altele – lucru care determină în mod automat o limitare a sa în fața unor fapte sau situații iraționale care determină schimbări în dinamica socială. Factorul irațional/inconștient este cel care determină în cele din urmă schimbările bruște din societate, punând-o în situații percepute a fi de criză, adică situații care depășesc un anumit prag ce garantează menținerea ordinii sociale conform dezideratelor unor valori considerate a fi „inviolabile”. Atât timp cât societatea se menține pe un palier al evenimentelor repetitive care pot fi calculate și, deci, raționalizate, o anumită ordine auto-reglatoare se va afla *în fază* cu gândirea și acțiunea umană. Dar, în momentele de criză, când fie echilibrul social este perturbat atât de mult

<sup>17</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 7.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 10.

încât mecanismele care controlează ordinea auto-reglatoare nu mai funcționează, sistemul de drept, ca factor rațional de control și echilibru al socialului este cel puțin pus între paranteze pentru o perioadă de timp, până în momentul în care acesta găsește resursele pentru a justifica și legitima noul set de acțiuni sociale apte să mențină noua ordine. Astfel, vor exista pentru un timp două seturi de legitimări care sunt antagonice. Acent antagonism trebuie să dispară și acest lucru se petrece în momentul în care *noul tip de legitimitate* își găsește forța rațională (sau irațională) care să fie acceptat ca nouă ordine demnă de respectat. Să nu uităm că acest mecanism al dreptății funcționa în regimurile cele mai odioase pe care le-a trăit omenirea, în comunism, de exemplu. Valoarea libertății nu era anulată în teoria dreptului, ci era considerată a fi chiar centrală. Justificarea și legitimitatea erau prezente și considerate chiar funcționale în aceste regimuri. Oare este vorba aici de „justificări și legitimări”? Cum se calculează exact acest *maximum* și *minimum* de libertate despre care Rawls vorbește? În comparație cu alte regimuri și cu alte situații istorice, desigur! În orice grilă mentală ne-am situa, se impune să acceptăm o diferențiere ontologică majoră între dreptatea socială și dreptatea individuală. În sensul că, în asemenea situații de criză, sub o stare de excepție, vedem de fapt că la nivelul dreptății, ca sistem autonom, criza se percepe ca introducând o imensă ruptură între dreptatea socială și cea individuală; una trebuie sacrificată în favoarea celeilalte. Orice victimă a acestei separări va fi considerată la nivelul societății a fi o „victimă colaterală acceptată”. Din păcate indivizii sunt mai ușor de culpabilizat decât societățile; un individ poate deveni imediat un „factor de risc”, dar un tip de contract social sau ideologie, mai greu poate fi catalogat/ă astfel. Să nu uităm că în istorie avem condamnat ca regim politic doar nazismul printr-un proces mai mult sau mai puțin pertinent; comunismul încă așteaptă un astfel de proces, iar în lipsa acestuia, el încă „se internaționalizează” și în aceste momente, căci legitimitatea sa încă nu este pusă oficial într-un discurs dominant, ci doar într-un discurs al elitelor. Fie se salvează societatea în fața unui dușman, invizibil sau nu, iar în această situație individul se află într-o dificultate anume, devenind victimă colaterală, fie individul se salvează și, inevitabil, acesta se va afla într-un număr mic salvat, iar societatea se va găsi în dificultate, devenind o victimă colaterală a unui grup de indivizi excepționali, cu înfățișare oligarhică. Acestea ar fi cele două mișcări antagonice ale *pneumei* sociale!