

Egalitarianismul*

Eugen HUZUM

Introducere

În acest capitol îmi revine sarcina de a prezenta unul dintre cele mai influente și mai dinamice curente din filosofia politică actuală. Este vorba, desigur, despre curentul care dă titlul acestui capitol: egalitarianismul. Din nefericire, la noi, egalitarianismul este și unul dintre cele mai puțin cunoscute curente ale filosofiei politice, cel puțin în dezvoltările sale cele mai recente. Speranța mea este ca acest capitol să poată remedia, chiar dacă în mod inevitabil doar parțial, acest neajuns¹.

Țin să fac, de la bun început, o precizare: probabil că titlul corect al acestui capitol ar fi trebuit să fie „Egalitarianismul domestic”. Aceasta deoarece el prezintă doar teoriile egalitariene interesate cu precădere sau chiar exclusiv de problema dreptății în cadrul unei comunități statale. Dezvoltările recente ale egalitarianismului ne obligă însă să distingem și un egalitarianism global sau internațional (unul care extinde problema dreptății dincolo de granițele statului)²

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului *Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Un alt efort consistent în această direcție este cel al profesorului Adrian Miroiu, mai ales în capitolul despre egalitate din lucrarea sa *Introducere în filosofia politică* (Iași: Polirom, 2009). De altfel, intenția mea fundamentală în capitolul de față a fost aceea de a oferi o prezentare a egalitarianismului complementară celei realizate în lucrarea menționată. Pe de o parte, am evitat, pe cât posibil și dezirabil, să reiau aici explicațiile și temele deja abordate acolo. Pe de altă parte, am încercat să extind prezentarea egalitarianismului ceva mai departe de punctul în care profesorul Miroiu a decis, fără îndoială din motive întemeiate, să se oprească.

² Vezi, spre exemplu, Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 211-280, Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1999), Simon Caney, „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities”, *Metaphilosophy* 32, 1 (2001): 113-134, Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Colorado & Oxford: Westview Press, 2002), Kok-Chor Tan, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press,

și un egalitarianism local sau specific (focalizat doar pe distribuția unui anume bun în cadrul comunității, de cele mai multe ori accesul la îngrijirea medicală sau, mai recent, sănătatea)³. Nu în ultimul rând, egalitarianismul a fost dezvoltat și ca poziție referitoare la problema dreptății între generații⁴. Nici egalitarianismul global, nici cel local și nici cel intergenerațional nu vor fi însă, după cum am sugerat, discutate aici. Aceasta nu pentru că ele nu ar fi trebuit sau nu ar fi meritat să fie prezentate în acest capitol. Totuși, dacă aș fi făcut acest lucru, capitolul s-ar fi extins nepermis de mult. În plus, în decizia mea a contat foarte mult și faptul că cel puțin egalitarianismul local sau specific (așa cum a fost el dezvoltat în teoria dreptății în distribuția serviciilor de îngrijire medicală) beneficiază deja de o prezentare și o analiză (critică) atentă și extinsă la noi⁵.

Exceptând această introducere, capitolul este structurat în patru secțiuni principale. El debutează așa cum se așteaptă de obicei de la un text introductiv: cu o încercare de definire sau caracterizare generală a egalitarianismului. Deși poate părea surprinzător, definirea egalitarianismului este o problemă controversată. În cadrul acestei secțiuni prezint pe scurt opinia mea în problema în cauză și – totodată – alte câteva aspecte importante legate de specificul egalitarianismului ca teorie filosofico-politică.

Prima secțiune evidențiază, de asemenea, că egalitarianismul a fost și este apărut în mai multe versiuni de către filosofii politici contemporani. De o importanță fundamentală în acest sens este distincția între egalitarianismul distributiv și egalitarianismul relațional. Fiecare dintre aceste versiuni fundamentale ale egalitarianismului contemporan, dar mai ales prima dintre ele, a fost apărută, la rândul său, în mai multe variante. De altfel, egalitarienii se află de ceva vreme într-o dezbateră adesea aprigă și furtunoasă cu privire la care dintre aceste variante reprezintă cea mai bună interpretare a egalitarianismului.

2004) sau Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Vezi, de asemenea, pentru o introducere în egalitarianismul global, Michael Blake, „International Justice”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice>.

³ Cele mai recente argumentări pentru acest tip de egalitarianism sunt oferite în Yvonne Denier, *Efficiency, Justice and Care. Philosophical Reflections on Scarcity in Health Care* (Dordrecht: Springer, 2007), Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) și Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

⁴ Vezi, spre exemplu, Lukas Meyer, „Intergenerational Justice”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>.

⁵ Realizată de Loredana Huzum în *Dreptate distributivă și sănătate în filosofia contemporană* (Iași: Institutul European, 2011). Lucrarea poate fi accesată online la adresa <http://independent.academia.edu/LoredanaHuzum>.

Următoarele două secțiuni ale capitolului prezintă cât mai exhaustiv mi-a stat în putință cele mai importante idei, intuiții și argumente aflate la baza celor mai influente teorii egalitariene și a dezbaterilor și controverselor dintre apărătorii lor.

Capitolul se încheie tot „la modul clasic” pentru un text introductiv. Astfel, ultima lui secțiune este dedicată unei scurte prezentări și analize a principalelor obiecții aduse egalitarianismului de către criticii săi.

1. Ce este egalitarianismul?

Din punctul meu de vedere, în favoarea căruia am argumentat pe larg cu altă ocazie⁶, un răspuns adecvat la această întrebare este următorul: egalitarianismul este curentul din filosofia politică ce apără ideea că dreptatea socială cere (și) o egalitate substanțială între toți membrii unei comunități. Egalitarianismul este, așadar, o teorie filosofică (normativă) a dreptății sociale. El este, mai precis, un răspuns, fie complet, fie parțial, la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” sau, în alte cuvinte, „Care sunt exigențele sau principiile fundamentale ale unei societăți perfect sau ideal drepte?”. E adevărat, foarte mulți egalitarieni au destule lucruri de spus și ca răspuns la alte întrebări legate de dreptatea socială. Printre cele mai importante dintre ele se numără întrebarea „Sunt realizabile exigențele dreptății?”, întrebarea „Care este cea mai bună modalitate de a implementa aceste exigențe?” și întrebarea „Care este statutul dreptății în raport cu alte valori sociale importante (de pildă, eficiența, solidaritatea sau libertatea)?”⁷. Cu toate acestea, fundamentală pentru orice filosof politic egalitarian rămâne întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Ea este, de altfel, și problema care i-a preocupat înainte de toate, iar uneori aproape exclusiv, pe cei mai mulți dintre egalitarienii contemporani (spre exasperarea teoreticienilor politici cu înclinații pronunțat practice⁸).

⁶ Eugen Huzum, „Ce este egalitarianismul?”, *Transilvania 2* (2012): 79-85.

⁷ Pentru răspunsurile unora dintre cei mai influenți filosofi egalitarieni la aceste întrebări vezi mai ales John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999), 171-343, John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 135-179, Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), John E. Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), John E. Roemer, *Equal Shares: Making Market Socialism Work* (London: Verso, 1996), John E. Roemer, *Equality of Opportunity*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 307-474, Brian Barry, *Why Social Justice Matters* (Cambridge: Polity, 2005) sau G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 53-79.

⁸ Un astfel de teoretician este Amartya Sen. În opinia lui Sen, filosofii politici ar trebui să abandoneze încercarea de a descoperi răspunsul corect (sau măcar cel mai rezonabil) la

Așa cum a evidențiat recent G. A. Cohen, unul dintre cei mai influenți filosofi egalitarieni contemporani, întrebarea „Ce este dreptatea socială?” este asimilată de multe ori altor două întrebări legate de implementarea exigențelor ei: întrebarea „Ce trebuie să facă statul?” și întrebarea „Ce stări de lucruri este dezirabil să fie realizate în cadrul societății?”. Asimilarea între aceste trei întrebări, a arătat Cohen, este însă o greșeală. Ele sunt întrebări distincte, care nu presupun neapărat răspunsuri identice. Aceasta pentru că obligațiile statului nu pot fi reduse în mod legitim la implementarea exigențelor dreptății sociale. Există, fără îndoială, și alte valori sociale importante pe care statul ar trebui, pe cât posibil și dezirabil, să le implementeze. Ceea ce trebuie să facă statul nu poate fi stabilit, cu alte cuvinte, doar pe baza exigențelor dreptății sociale. De vreme ce dreptatea nu este singurul temei ce poate fi invocat în favoarea corectitudinii sau dezirabilității deciziei de a implementa o anumită stare de lucruri în detrimentul alteia, același lucru este valabil și în cazul celei de a doua întrebări menționate. Pentru a decide care sunt stările de lucruri cel mai dezirabil de realizat în cadrul societății trebuie să luăm în calcul și recomandările celorlalte valori sociale importante, nu doar recomandările dreptății. Nu în ultimul rând, nu este deloc de la sine înțeles că statul este singura instituție capabilă (sau instituția care ar trebui) să implementeze toate exigențele dreptății. Este cel puțin plauzibil că și alte instituții pot avea un rol foarte important în acest sens. În orice caz, după cum observă Cohen, „conceptul de dreptate ca atare nu ne poate asigura că toată dreptatea socială trebuie realizată de către stat”⁹.

Temeiul principal pentru care am adus în atenție această observație a lui Cohen este acela că ea mă ajută în clarificarea naturii egalitarianismului. Ea mă ajută să evidențiez, mai precis, că egalitarianismul nu ar trebui tratat ca o teorie despre obligațiile practice ale statului sau despre „societatea bună” (despre so-

întrebarea „Ce este dreptatea socială?” în favoarea interesului pentru întrebarea „Cum poate fi redusă nedreptatea socială?” Pentru argumentele sale vezi Amartya Sen, „What Do We Want From a Theory of Justice?” *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238 sau Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009). Pentru critici ale ideii avansate de Sen vezi, spre exemplu, Pablo Gilabert, „Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory”, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 1 (2011): 39-56, F. M. Kamm, „Sen on Justice and Rights: A Review Essay”, *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104, Andrea Sangiovanni, „Normative Political Theory: A Flight from Reality?” în *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, ed. Duncan Bell (Oxford: Oxford University Press, 2008), 219-239, Christian Schemmel, „Sen, Rawls – and Sisyphus”, *Indian Journal of Human Development* 5, 1 (2011): 197-210, Laura Valentini, „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen”, *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315 sau studiul meu „Critica teoriilor ideal(ist) ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen”, *Symposion* IX, 2, 18 (2011): 415-428.

⁹ Vezi G. A. Cohen, „How To Do Political Philosophy?”, în G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka (Princeton: Princeton University Press, 2011), 227.

cietatea care realizează cel mai bun compromis practic între exigențele tuturor valorilor sociale importante). Egalitarianismul nu trebuie confundat, după cum se întâmplă de foarte multe ori, cu socialismul sau comunitarianismul (deși cei mai mulți egalitarieni sunt, într-adevăr, și socialiști sau comunitarieni). Egalitarianismul este, pur și simplu, doar un răspuns la întrebarea teoretică (sau, dacă vreți, „academică” sau „pur filosofică”) „Ce este dreptatea socială?”. Obiectivul său fundamental este acela de a clarifica natura dreptății sociale sau măcar de a ne apropia de o înțelegere cât mai adecvată a principiilor ei fundamentale, de a spori nivelul cunoștințelor de care dispunem (sau credem că dispunem) până acum în acest domeniu. Desigur, mulți egalitarieni au propriile lor teorii sau opinii și despre obligațiile practice ale statului sau despre „societatea bună”. Atunci când oferă astfel de teorii, egalitarienii nu mai sunt însă egalitarieni, ci devin socialiști, comunitarieni sau, dimpotrivă, liberali¹⁰. Cel puțin în principiu, egalitarienii ar putea fi chiar libertarieni în această privință. Ei ar putea fi de acord, altfel spus, că, în practică, cel mai bun compromis între dreptate și exigențele celorlalte valori sociale importante (în special eficiența sau dezvoltarea economică) este statul minimal sau chiar că statul minimal este cea mai bună soluție pentru a progresa în realizarea exigențelor dreptății sociale.

Cohen a propus și o altă distincție utilă înțelegerii adecvate a naturii egalitarianismului. Distincția în cauză este distincția între principiile normative fundamentale și regulile de organizare (*rules of regulation*)¹¹. Pe baza ei, natura egalitarianismului poate fi specificată astfel: egalitarianismul este (sau ar trebui înțeles ca) o teorie despre *principiile fundamentale* ale dreptății, nu (ca) o teorie despre *regulile de organizare* a societății. Principiile normative fundamentale sunt, în esență, principii ce formulează (doar) standarde ultime de *evaluare morală*. În cazul dreptății, ele formulează standardele cele mai importante pentru evaluarea gradului de dreptate (sau nedreptate) al unei situații, practici, legi, instituții, aranjament social etc. Regulile de organizare sunt, în schimb, principii propuse ca principii de *reglementare efectivă a societății*, ca reguli menite să fie adoptate, legiferate și implementate pe deplin în practică, fie de către guvern, fie de către indivizi, fie de către alte instituții sau organizații din cadrul societății.

E adevărat totuși și că unii egalitarieni par să legitimizeze tratarea egalitarianismului ca teorie despre obligațiile practice ale statului, despre „societatea bună” sau despre regulile adecvate de organizare a societății. Spre exemplu, unii dintre ei vorbesc adesea despre exigențele dreptății, fie explicit, fie implicit, ca reprezentând obligații morale ale statului (exigențe pe care acesta este obligat să le realizeze pe deplin – nu doar parțial – în cadrul societății). Foarte mulți egali-

¹⁰ Vezi în special lucrările citate în supranota 7.

¹¹ Pentru mai multe detalii decât cele ce vor fi oferite în cele ce urmează în legătură cu această distincție, vezi mai ales G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 263-272.

tarieni au, însă, o opinie diferită. Ei consideră, mult mai plauzibil, că principiile dreptății sociale nu sunt, de fapt, principii ce prescriu statului anumite acțiuni (obligații morale), ci principii ce ne ajută în evaluarea morală (parțială) a anumitor stări de lucruri¹². Aceste principii ne indică doar un temei moral *pro tanto* în favoarea anumitor aranjamente instituționale sau politici publice, un temei care se poate dovedi, în anumite circumstanțe, insuficient pentru a legitima implementarea acelor aranjamente sau politici. Cu alte cuvinte, acești filosofi consideră că principiile dreptății sociale nu pot fi concepute în mod legitim ca principii ce descriu o stare de lucruri care trebuie atinsă, ci doar ca principii ce descriu mai curând temeuri morale care trebuie luate întotdeauna în considerare în mod serios, alături de celelalte temeuri morale sau non-morale importante, în deliberările noastre practice (inclusiv în deliberările pe tema instituțiilor sau a politicilor publice pe care statul ar trebui să le adopte „aici și acum”)¹³. Deși extrem de importante, aceste temeuri nu pot pretinde totuși *întotdeauna* prioritate în fața temeiurilor oferite de celelalte valori sociale. Dreptatea, susțin acești egalitarieni, este, fără îndoială, o valoare foarte importantă¹⁴. Ea nu poate fi considerată totuși în mod plauzibil drept o valoare sau o virtute care, după cum se exprima într-o frază celebră John Rawls, „nu admite niciun fel de compromis”¹⁵. Ca atare, o teorie despre principiile fundamentale ale dreptății sociale nu

¹² În alte cuvinte: principiile dreptății sociale descriu nu un ideal moral prescriptiv, ci unul regulativ (în sens kantian).

¹³ Pentru principalele argumente ce susțin o astfel de idee vezi G. A. Cohen, „Facts and Principles”, *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245, Andrew Mason, „Just Constraints”, *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268, Cohen, *Rescuing*, 229-273 sau studiul meu „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale”, în *Sfera Politicii* 5/171 (2012): 124-135, (disponibil online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum/Papers>).

¹⁴ Unii filosofi politici identifică, de altfel, egalitarianismul tocmai cu acest mesaj. Christopher Woodard, spre exemplu, definește egalitarianismul prin credința că egalitatea (care pentru egalitarieni reprezintă un sinonim pentru dreptate) „este o valoare politică de primă importanță” (Christopher Woodard, „Egalitarianism”, *Philosophical Books* 46, 2 (2005): 97). De asemenea, pentru Larry Temkin, egalitarianismul este curentul din filosofia politică ce susține că egalitatea/dreptatea „este un ideal normativ important, care nu poate fi pur și simplu ignorat în deliberările morale” (Larry S. Temkin, „Illuminating Egalitarianism”, în *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Cristiano și John Christman (Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 155). Pentru câteva remarci critice la adresa acestor opțiuni de definire a egalitarianismului, vezi Huzum, „Ce este egalitarianismul”, 80-83.

¹⁵ Așa cum am argumentat în altă parte, nici măcar John Rawls nu a împărțit, după cum se consideră adesea, o astfel de opinie. Opinia lui Rawls a fost mai curând aceea că *unele* dintre exigențele dreptății nu pot fi compromise niciodată în mod legitim în numele altor valori sociale, nu aceea că *niciuna* dintre exigențele dreptății nu pot fi sacrificate în acest mod (așa cum poate sugera afirmația că dreptatea „nu admite niciun fel de compromis”). Vezi Eugen Huzum, „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”, *Symposion* IX, 1, 17 (2011): 165-172.

ar trebui confundată cu (și nici nu ar trebui dezvoltată ca) o teorie despre obligațiile practice ale statului, despre „societatea bună” sau despre cele mai dezirabile reguli de organizare a societății.

Foarte mulți egalitarieni au evidențiat, de altfel, în chip explicit că teoriile dreptății pe care le apără nu trebuie înțelese în acest mod. Cel mai explicit și insistent în această privință a fost, din nou, G. A. Cohen. Spre exemplu, ne-a prevenit Cohen¹⁶, afirmațiile sale de genul „x reprezintă o nedreptate” sau „dreptatea cere compensarea dezavantajului y” nu trebuie înțelese drept „x trebuie rectificată (în mod obligatoriu) de către stat” sau „statul ar trebui să compenseze (în mod obligatoriu) dezavantajul y”, ci doar în sensul că lumea (sau poate, mai corect spus, societatea) „este mai puțin decât pe deplin dreaptă prin prezența lui x în cadrul ei” sau că „pentru a fi realizate exigențele dreptății, dezavantajul y ar trebui compensat”. Dacă x trebuie într-adevăr rectificat de către stat (sau de o altă instituție socială) sau dacă statul trebuie să compenseze dezavantajul y nu poate fi stabilit (sau nu poate fi stabilit întotdeauna) doar în baza exigențelor dreptății. Este posibil ca uneori aceste exigențe să nu reprezinte un temei suficient pentru rectificarea sau compensarea anumitor dezavantaje sociale. O decizie corectă în această privință trebuie să ia în calcul de multe ori și recomandările celorlalte valori sociale. În altă ordine de idei, a evidențiat Cohen, principiul său favorit al dreptății sociale nu este și idealul său social. În orice caz, el nu trebuie înțeles ca un principiu sau ideal ce trebuie implementat pe deplin, ci, dimpotrivă, ca un principiu sau ideal ce trebuie supus în practică „la orice limitare este necesar să îi fie impusă de respectul datorat celorlalte valori”¹⁷. Cohen a menționat în special respectul datorat unor valori precum solidaritatea, libertatea sau protejarea sferei private a indivizilor.

Spuneam că egalitarianismul poate fi descris drept curentul din filosofia politică ce apără ideea că dreptatea socială cere (și) o egalitate substanțială între toți membrii unei comunități. Ce egalitate cere însă dreptatea socială? Egalitarienii au concepții destul de diferite în privința răspunsului adecvat la această întrebare. Ca atare, așa cum am sugerat deja, există mai multe tipuri de egalitarianism. Cea mai importantă distincție în interiorul egalitarianismului este distincția între egalitarianismul distributiv și egalitarianismul relațional. Egalitarienii distributivi apără ca principiu fundamental al dreptății sociale (și) o egalitate de tip (sau ca pattern) distributiv. Altfel spus, ei apără ca exigență fundamentală a dreptății sociale (și) egalitatea în distribuția anumitor bunuri sociale între indivizi. Prin contrast, egalitarienii relaționali susțin ca exigență fundamentală a dreptății sociale (sau măcar ca sursă ultimă de identificare și întemeiere a prin-

¹⁶ G. A. Cohen, „Expensive Taste Rides Again”, în *Dworkin and his Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2004), 4.

¹⁷ G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 908.

cipiilor dreptății sociale) doar egalitatea ca relație socială, ca lipsă a unor relații ierarhice, de dominare, subordonare sau opresiune între membrii societății. Egalitatea în distribuția anumitor bunuri sociale este dreaptă, în opinia acestor egalitarieni, numai atunci când ea reprezintă o condiție necesară realizării egalității ca relație socială.

Egalitarienii pot fi clasificați, de asemenea, și în funcție de numărul principiilor pe care le apără ca principii ale dreptății sociale. Pe baza acestui criteriu, putem distinge între egalitarienii moniști și egalitarienii pluraliști. Egalitarienii moniști sunt egalitarienii care consideră că dreptatea socială are un singur principiu fundamental. Toți egalitarienii relaționali pot fi incluși, cred, în această categorie. Egalitarienii pluraliști sunt, prin contrast, cei care consideră că dreptatea socială are cel puțin două principii sau exigențe fundamentale. Ei pot fi, la rândul lor, fie egalitarieni „puri” (egalitarieni care apără doar principii egalitariene ale dreptății sociale), fie egalitarieni „impuri” (egalitarieni care apără și principii non-egalitariene ca principii fundamentale ale dreptății sociale)¹⁸.

2. Egalitarianismul distributiv

2.1. Egalitarianismul șansei/Egalitarianismul oportunităților

2.1.1. Precizări generale

Cei mai mulți dintre egalitarienii distributivi contemporani au pledat sau pledează încă pentru o versiune a egalitarianismului oportunităților. Una dintre aceste versiuni este egalitatea echitabilă a oportunităților (*fair equality of opportunity*), pentru care a argumentat John Rawls. Versiunea egalității oportunităților dominantă printre filosofii egalitarieni contemporani – și asupra căreia mă voi concentra în această secțiune – este însă versiunea dezvoltată de filosofii numiți de obicei „egalitarieni ai șansei” (*luck egalitarians*). Spre deosebire de egalitatea rawlsiană a oportunităților, care este gândită ca exigență a dreptății

¹⁸ Am propus pentru prima dată aceste distincții în Huzum, „Ce este egalitarianismul”, 79-85. Așa cum am evidențiat în acel studiu, cel mai bun exemplu de egalitarian „impur” este John Rawls, care a apărut ca exigențe fundamentale ale dreptății două principii egalitariene (egalitatea libertăților fundamentale și egalitatea echitabilă a oportunităților) și unul non-egalitarian (principiul diferenței). Pentru o prezentare a concepției rawlsiene a dreptății sociale vezi Eugen Huzum, „Dreptatea socială”, în *Concepte și teorii social-politice*, Eugen Huzum, coord. (Iași: Institutul European, 2011), 67-70. Țin să remarc, de asemenea, traducerea în limba română, de către Horia Târnoveanu, a principalei lucrări a lui Rawls, *A Theory Of Justice*. Vezi John Rawls, *O teorie a dreptății* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012).

doar pentru distribuția „funcțiilor și pozițiilor” din cadrul societății, egalitatea oportunităților apărută de egalitarienii șansei este o exigență globală, una aplicabilă tuturor acelor bunuri sociale despre care ei consideră că reprezintă subiectul, „etalonul” (*currency*) sau „spațiul” dreptății distributive. Este vorba, după cum vom vedea, fie despre toate „resursele” individuale sau sociale, fie despre oportunitățile pentru bunăstare, fie despre accesul la toate „avantajele” din cadrul unei societăți.

Egalitarienii șansei au apărut sau apără cu precădere două variante ale idealului egalității oportunităților. Prima a fost numită „egalitatea oportunităților în sensul adevărat al cuvântului” (*true equality of opportunity*) (de către Richard Arneson) sau „egalitatea oportunităților inițiale” (*equality of initial opportunities*) (de către Peter Vallentyne). Cea de a doua este „egalitatea oportunităților în sens strict” (Arneson) sau „egalitatea șansei oarbe” (*brute luck equality*) (Vallentyne)¹⁹. Eu voi opta pentru termenii „egalitatea oportunităților în sens strict” (pentru ceea ce Arneson numește „egalitatea oportunităților în adevăratul sens al cuvântului” iar Vallentyne „egalitatea oportunităților inițiale”), respectiv „egalitatea oportunităților în sens larg” (pentru ceea ce Arneson numește „egalitatea oportunităților în sens strict” iar Vallentyne „egalitatea șansei oarbe”). Egalitatea oportunităților în sens larg cere, în principiu, neutralizarea *tuturor* dezavantajelor de care indivizii suferă de-a lungul *întregii lor vieți* ca rezultat al „neșansei oarbe” (*brute bad luck*) (în esență, al neșansei pentru care ei nu pot fi considerați în mod rezonabil drept responsabili). Prin contrast, egalitatea oportunităților în sens strict cere doar *neutralizarea* (sau, într-o versiune mai „slabă”, numai *atenuarea*) dezavantajelor datorate neșansei oarbe în *oportunitățile inițiale* de care se bucură indivizii (în oportunitățile de care ei beneficiază atunci când pornesc în viața adultă).

Una dintre preocupările fundamentale ale multor filosofi egalitarieni contemporani a fost și este aceea de a acomoda egalitarianismul cu alegerea și responsabilitatea individuală. Este vorba în primul rând despre acomodarea egalitarianismului cu ceea ce Thomas Scanlon a numit „viziunea pierderii drepturilor” (*forfeiture view*): intuiția că „o persoană care ar fi putut alege să evite un anumit rezultat, dar a ales cu bunăștiință să nu îl evite, nu se poate plânge de apariția aceluși rezultat: *volenti non fit iniuria*”²⁰. Altfel spus: persoana în cauză nu este *îndreptățită* moral la compensații pentru acel rezultat din partea celorlalți membri ai societății. Egalitarianismul șansei este primul și unul dintre cele mai importante rezultate ale preocupării de a acomoda egalitarianismul cu

¹⁹ Vezi Richard J. Arneson, „Postscript”. În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland (Oxford: Oxford University Press, 1997), 239 și Peter Vallentyne, „Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities”, *Ethics* 112 (2002): 529-557.

²⁰ T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 259.

această intuiție. Așa cum a explicat foarte clar Richard Arneson „argumentul pentru egalitatea oportunităților mai curând decât egalitatea strictă este pur și simplu acela că este adecvat din punct de vedere moral să-i considerăm pe indivizi responsabili pentru consecințele alegerilor lor voluntare și, în particular, pentru acele consecințe care le afectează bunăstarea personală sau nivelul de resurse de care dispun”²¹.

Egalitarianismul șansei, este important de reținut, este doar un răspuns parțial la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Mai precis, așa cum insistă explicit cei mai mulți dintre apărătorii săi, acest tip de egalitarianism este dezvoltat doar ca teorie a dreptății distributive. Cum anume definesc egalitarienii dreptatea distributivă nu este întotdeauna foarte clar. Unii dintre ei nici măcar nu au încercat să ofere o definiție a acestui termen pe care îl utilizează. Ceea ce este însă cert este că toți o consideră doar una, deși probabil cea mai importantă, dintre componentele dreptății sociale²².

2.1.2. Egalitatea resurselor/Egalitatea liberală

Egalitatea resurselor (sau, după cum a numit-o inițial, „egalitatea liberală”) este idealul dreptății favorizat de Ronald Dworkin. El este, de asemenea, și primul ideal al egalității oportunităților apărât în cadrul egalitarianismului contemporan. Conform acestui ideal, dreptatea cere ca toți membrii unei societăți să pornească în viață cu părți egale din resursele care le sunt necesare pentru a se putea asigura împotriva efectelor neșansei sau ale incertitudinii în viață și – în general – „pentru a atinge fericirea, respectul de sine și un rol decent în viața comunității”²³. Într-o formulare alternativă, potrivit acestui ideal, toți membrii unei societăți trebuie să beneficieze de „oportunități genuine egale de a-și realiza o viață care să corespundă valorilor lor”. Iar membrii unei societăți beneficiază de astfel de oportunități „atunci când averea și celelalte resurse de care dispun depind de valoarea și costurile alegerilor lor, nu de șansa oarbă, incluzând aici șansa în înzestrarea genetică, cea referitoare la familia în care se nasc sau la talentele de care dispun”²⁴. Prin șansa oarbă (*brute luck*), pe care o

²¹ Richard J. Arneson, „Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, 56, 1 (1989): 90.

²² Vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Luck Egalitarianism Interpreted and Defended”, <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/luckegalitarianism 2.pdf>, 29. Accesat 5 septembrie 2012, Dworkin, *Sovereign Virtue*, 11-12, Shlomi Segall, „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”, *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 188-190 sau Kok-chor Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism”, *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 669-670.

²³ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 302.

²⁴ Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 108.

distinge de șansa prin opțiune (*option luck*), Dworkin înțelege, după cum am menționat deja, șansa pentru care indivizii nu pot fi considerați în mod rezonabil drept responsabili. Mai precis, Dworkin se referă la șansa ce nu depinde de vreo deliberare anterioară sau de voința persoanei afectate de ea. Prin contrast, prin „șansa prin opțiune” Dworkin are în vedere șansa care rezultă în urma unui risc asumat în mod deliberat de o persoană. În termenii săi: „Șansa prin opțiune este rezultatul unui joc deliberat și calculat – faptul că o persoană câștigă sau pierde ca urmare a acceptării unui risc pe care ar fi trebuit să-l anticipeze și pe care ar fi putut să-l refuze. Șansa oarbă este șansa care nu rezultă în urma unor jocuri deliberate”²⁵.

Unii autori au tratat idealul dworkinian al dreptății drept o versiune a egalității oportunităților în sens larg. Aceasta este însă o greșeală. De ce? În primul rând pentru că, așa cum a insistat însuși Dworkin, egalitatea resurselor „nu cere ca indivizii să fie pe deplin compensați pentru orice tip de neșansă după ce aceasta și-a făcut simțită prezența, ci mai curând ca indivizilor să li se creeze, atât cât acest lucru este posibil, oportunități egale de a se asigura sau de a se îngriji de neșansă înainte ca aceasta să apară, sau, dacă acest lucru nu este posibil, ca indivizilor să li se asigure compensarea neșansei la nivelul de compensare pentru care s-ar fi asigurat dacă ar fi avut această oportunitate”²⁶. Din perspectiva acestui ideal, numai anumite dezavantaje sau inegalități cauzate de neșansa oarbă sunt compensabile în numele dreptății distributive. Este vorba despre dezavantajele sau inegalitățile în resursele inițiale de care dispun indivizii. Prin resurse Dworkin nu are în vedere doar ceea ce înțelegem în mod convențional prin acest termen (bunuri sau oportunități materiale), ci și aspecte precum abilitățile, talentul sau lipsa dizabilităților (pe care le include în sfera resurselor personale ale unui individ). El distinge, astfel, între două tipuri de resurse ale unei persoane: „resursele personale” („sănătatea și abilitatea sa fizică și psihică, aptitudinile și capacitățile sale, inclusiv talentul său de a produce avere sau, altfel spus, capacitatea sa înăscută de a produce bunuri sau servicii”) și „resursele impersonale” („acele resurse care pot fi transferate de la o persoană la alta – averea și celelalte proprietăți de care dispune, precum și oportunitățile de utilizare a acestora pe care i le furnizează sistemul legal aflat în funcțiune”)²⁷.

În al doilea rând, corespunzător idealului egalității resurselor, persoanele dezavantajate în resursele personale inițiale de care dispun, precum persoanele cu boli genetice sau cele lipsite de talentele recompensate cel mai bine în cadrul societății, sunt îndreptățite doar la o compensare parțială pentru astfel de dezavantaje. Mai exact: doar la acel nivel de compensare care ar fi fost ales în medie în

²⁵ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 73.

²⁶ Ronald Dworkin, „Equality, Luck and Hierarchy”, *Philosophy & Public Affairs* 31, 2 (1993): 191.

²⁷ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 322-323.

condiții ideale (ipotetice) de egalitate a oportunităților de a cumpăra o asigurare pentru astfel de riscuri (riscul de a avea o boală genetică, respectiv riscul de a fi netalentat sau de a nu avea un talent care să fie recompensat foarte bine în cadrul societății). Ca atare, idealul egalității resurselor este mai curând o versiune a ceea ce Andrew Mason a numit recent concepția egalității oportunităților ca „atenuare” – și nu ca neutralizare sau eliminare – a inegalităților dintre indivizi cauzate de neșansa oarbă. Prin „atenuarea” inegalităților dintre indivizi cauzate de neșansa oarbă, Mason desemnează încercarea de „a preveni ca aceste inegalități să exercite un impact excesiv asupra accesului indivizilor la avantaje”²⁸.

În prefața cărții în care și-a apărât cel mai sistematic concepția, Dworkin menționează în special trei principii care, în opinia sa, ne conduc la ea. Dintre acestea, primordial este principiul preocupării egale (*equal concern*) datorate de guvern tuturor cetățenilor. Egalitatea resurselor, susține Dworkin, este cea mai adecvată interpretare în problema dreptății distributive a acestui principiu, pe care îl consideră principiul fundamental al oricărei comunități politice legitime (și al oricărei filosofii politice acceptabile). În termenii săi: „Niciun guvern nu este legitim dacă nu arată o preocupare egală pentru soarta tuturor acelor cetățeni asupra cărora pretinde suveranitate (*dominion*) și de la care cere supunere (*allegiance*). Preocuparea egală este virtutea suverană a comunității politice – fără ea guvernarea nu este decât tiranie (...)”²⁹.

Celelalte două principii menționate de Dworkin ca suport al concepției sale despre dreptatea distributivă (și al întregii sale concepții politice³⁰) sunt principiul importanței egale și principiul responsabilității speciale. Primul susține că „este important în mod obiectiv ca viețile umane să fie vieți de succes mai curând decât vieți irosite, iar acest lucru este important în mod egal, din punct de vedere obiectiv, pentru fiecare viață umană”. Al doilea principiu susține că „deși trebuie să recunoaștem cu toții importanța obiectivă egală a succesului vieților umane, o responsabilitate specială și finală pentru acest succes îi revine unei persoane anume – persoana care trăiește acea viață”³¹. Cu alte cuvinte, rolul efectuării alegerilor în ceea ce privește tipul de viață pe care să-l trăiască este un rol pe care îl poate deține în mod legitim doar persoana în cauză. În opinia mea, Dworkin ar fi trebuit să menționeze însă și un al patrulea principiu „de bază” pentru concepția sa. Este vorba despre principiul pe care îl voi numi principiul responsabilității individuale. Conform acestui principiu, „indivizii tre-

²⁸ Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 4.

²⁹ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 1.

³⁰ În afară de egalitatea resurselor, Dworkin apără și egalitatea politică (egalitatea în sfera puterii politice și în drepturile civile și politice fundamentale).

³¹ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5.

buie să plătească prețul vieții pe care au decis să o ducă, preț măsurat în lucrurile la care ceilalți trebuie să renunțe pentru ca ei să poată face acest lucru”³².

Data fiind afirmația sa că egalitatea resurselor este cea mai adecvată interpretare în problema dreptății distributive a principiului preocupării egale, strategia de argumentare în favoarea egalității resurselor utilizată de Dworkin este comparația favorabilă acesteia cu alte interpretări (deja disponibile sau posibile) ale acestui principiu. Cele mai multe dintre eforturile lui Dworkin s-au concentrat însă asupra comparației între egalitatea resurselor și egalitatea bunăstării.

Lui Dworkin i se atribuie de obicei doar două argumente fundamentale împotriva egalității bunăstării ca ideal al dreptății distributive (este vorba despre primele două argumente prezentate în cele ce urmează). Cred însă că numărul acestor argumente este mai mare. Consider, mai exact, că putem deosebi cel puțin patru argumente fundamentale pe care Dworkin le aduce împotriva egalității bunăstării. Primul este acela că egalitatea bunăstării pare un ideal dezirabil doar atâta vreme cât conceptul de „bunăstare” rămâne nespecificat. Odată ce acest concept este specificat (fie ca satisfacere a preferințelor individuale, fie ca succes în viață, fie ca satisfacere a unui standard obiectiv despre ceea ce este valoros și demn de realizat în viață) se dovedește fie că egalitatea bunăstării nu poate fi specificată în absența apelului la o teorie independentă despre distribuția echitabilă a resurselor (pentru că resursele de care dispun joacă un rol fundamental în formarea preferințelor sau dorințelor indivizilor), fie că egalitatea bunăstării este incompatibilă cu valorile sau opiniile împărtășite de unii membri ai societății (de vreme ce membrii unei comunități liberale au păreri profund diferite și schimbătoare cu privire la ceea ce este valoros sau ceea ce constituie succesul în viață)³³.

Al doilea argument al lui Dworkin, și cel care a stârnit cele mai multe comentarii și controverse printre egalitarieni, este așa numitul *argument al gusturilor scumpe*. Argumentul observă că, din perspectiva egalității bunăstării, indivizii cu gusturi obișnuite trebuie taxați mai mult pentru a le oferi fonduri suplimentare celor care apreciază șampania, ouăle de fluierar, icrele negre sau alte asemenea articole care costă foarte mult. De obicei, acest argument este interpretat ca obiectând egalității bunăstării faptul că legitimează compensarea persoanelor care și-au cultivat în mod voluntar (și ca atare sunt responsabile pentru faptul că au) gusturi scumpe. Aceasta întrucât personajul principal al exemplului utilizat de Dworkin pentru a ilustra această obiecție, Louis, este descris tocmai ca o persoană care și-a cultivat în mod deliberat o astfel de preferință sau ambiție scumpă³⁴. Cel mai probabil este însă că Dworkin reproșează egalității bunăstării nu doar faptul că legitimează compensarea persoanelor care și-au cultivat în mod voluntar gusturi scumpe, ci faptul că legitimează compensarea

³² Dworkin, *Sovereign Virtue*, 74.

³³ Vezi Dworkin, *Sovereign Virtue*, 14-4.

³⁴ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 49.

gusturilor scumpe *simpliciter*³⁵. Compensarea gusturilor scumpe ca atare, indiferent de modul în care au fost acestea dobândite, pare să considere Dworkin, este problematică (contrainuitivă). Brian Barry a fost și mai tranșant. Pentru el, „este ceva nebușesc în ideea că o situație dreaptă la modul ideal ar fi una în care persoanele care au nevoie de șampanie și caviar pentru a atinge nivelul mediu de satisfacție ar primi mai mulți bani”³⁶.

Al treilea argument al lui Dworkin împotriva egalității bunăstării este *argumentul gusturilor scumpe ieftine*. Termenul „gusturi scumpe ieftine” face referire la acele gusturi ale unui individ care sunt mai scumpe decât cele pe care le-a avut anterior dar totuși mai ieftine decât gusturile celorlalți membri ai societății. Pentru a-și clarifica reproșul, Dworkin a utilizat exemplul lui Jude, membra unei societăți ipotetice care a reușit să implementeze idealul egalității bunăstării sub forma satisfacerii gusturilor tuturor membrilor săi³⁷. Jude se numără însă printre indivizii care au avut gusturi modeste și au fost, prin urmare, foarte ușor de satisfăcut, astfel încât resursele aflate la dispoziția sa sunt mult mai reduse decât cele ale celorlalți membri ai societății. La un moment dat, însă, în urma lecturii lui Hemingway, Jude dobândește și își cultivă în mod deliberat un nou gust, mult mai scump decât cele anterioare: gustul pentru coride. Datorită nivelului scăzut de resurse de care dispune, ea nu își permite totuși satisfacerea acestui nou gust (de pildă, prin efectuarea unor călătorii în Spania). De vreme ce resursele de care dispune sunt mult mai puține decât cele ale celorlalți membri ai societății, ea se simte – și este, conform resursismului (și, crede Dworkin, conform intuițiilor comune în privința dreptății distributive) – îndreptățită să ceară redistribuirea acestora astfel încât să-și poată satisface acest nou gust. Egalitatea bunăstării îi refuză însă acest drept.

În sfârșit, al patrulea – și probabil cel mai important – argument al lui Dworkin împotriva egalității bunăstării este unul pe care el l-a invocat și împotriva concepției despre dreptatea socială a lui John Rawls (mai exact, împotriva principiului rawlsian al diferenței³⁸). Argumentul la care mă refer este acela că,

³⁵ Pentru argumente în favoarea acestei afirmații vezi mai ales Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 34-46.

³⁶ Brian Barry, „Chance, Choice, and Justice”, în lucrarea sa *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 154.

³⁷ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 58-59.

³⁸ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5. Pentru alte argumente de acest tip împotriva teoriei rawlsiene a dreptății, vezi mai ales Richard Arneson, „Primary Goods Reconsidered”, *Nous* 24 (1990): 429-454, Richard Arneson, „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, în *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles și John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 80-107 sau John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 46-47. Pentru apărări ale concepției rawlsiene de acest tip de

în cadrul egalității bunăstării ca teorie a dreptății, „responsabilitatea individuală nu contează aproape deloc”³⁹. Din perspectiva acestui ideal, toți indivizii care sunt dezavantajați în nivelul de bunăstare pe care îl dețin sunt îndreptățiți la compensații din partea celorlalți membri ai societății, chiar și dacă sunt personal responsabili pentru dezavantajul de care suferă (chiar și dacă acel dezavantaj reprezintă rezultatul propriilor lor alegeri, riscuri și acțiuni deliberate). În cuvintele lui Dworkin, egalitatea bunăstării „are drept scop asigurarea faptului că indivizii sunt egali în tipul de bunăstare pe care îl vizează, indiferent de alegerile pe care le fac aceștia sau de riscurile pe care și le-au asumat”⁴⁰. Acest lucru este însă, în opinia sa, inadmisibil. O teorie adecvată a dreptății (inclusiv o teorie egalitariană), crede Dworkin, „trebuie să facă loc responsabilității individuale pe cât de mult este posibil”⁴¹. Iar egalitatea resurselor este, după părerea sa, teoria care acordă responsabilității individuale exact locul pe care aceasta îl merită în cadrul unei teorii a dreptății.

2.1.3. Egalitatea oportunităților pentru bunăstare

Egalitatea oportunităților pentru bunăstare este o teorie a dreptății cu o viață foarte scurtă în filosofia politică. Ea a fost apărută pentru o vreme mai ales de Richard Arneson⁴². Inițial, Arneson a susținut o versiune „strictă” a acestui ideal. În această versiune, egalitatea oportunităților pentru bunăstare este satisfăcută doar dacă fiecare persoană beneficiază, la vârsta majoratului, de o arie de opțiuni efectiv echivalentă „cu cele ale oricărei alte persoane în ceea ce privește perspectivele de satisfacere a preferințelor sale”⁴³. Este vorba aici, trebuie menționat, nu despre preferințele actuale ale persoanelor, ci despre preferințele lor ideale, definite ca acele preferințe formate pe baza unui „proces sănătos de formare a preferințelor”, preferințe pe care persoanele în cauză le-ar avea „dacă s-ar angaja într-o extinsă deliberare ideală despre preferințele lor, având la dispoziție informații pertinente complete, într-o stare de calm, gândind clar și fără a face nicio eroare de raționament”⁴⁴. În ce condiții se poate spune însă că indi-

critică vezi, spre exemplu, Michael Blake, Mathias Risse, „Two Models of Equality and Responsibility”, *Canadian Journal of Philosophy* 38, 2 (2008): 165-200, sau Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (New York: Oxford University Press, 2001).

³⁹ Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge & London: Belknap Press, 2011), 355.

⁴⁰ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 355.

⁴¹ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5.

⁴² Un alt simpatizant al ei este – sau cel puțin a fost la un moment dat – și Simon Keller. Vezi Simon Keller, „Expensive Tastes and Distributive Justice”, *Social Theory and Practice* 28, 4 (2002): 529-552.

⁴³ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 85.

⁴⁴ Richard J. Arneson, „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophy and Public Affairs* 19, 2 (1990): 163.

vizii beneficiază de arii *efectiv* echivalente de opțiuni? Potrivit lui Arneson, doar într-una dintre următoarele situații: „1) opțiunile sunt echivalente iar persoanele care beneficiază de ele au aceeași abilitate de a le negocia; sau 2) opțiunile nu sunt echivalente, dar într-o măsură care este contrabalansată perfect de inegalitățile în abilitatea de negociere a indivizilor; sau 3) opțiunile sunt echivalente și orice inegalități în abilitățile de negociere ale indivizilor sunt rezultatul unor cauze pentru care este corect să-i considerăm chiar pe ei înșiși drept personal responsabili”⁴⁵.

La baza acestei teorii a lui Arneson se află convingerea intuitivă că o societate perfect dreaptă este una în care inegalitățile de bunăstare între indivizi sunt inegalități cauzate doar de alegeri sau comportamente pentru care acei indivizi pot fi considerați în mod legitim drept personal responsabili. Or, a susținut inițial Arneson, odată ce indivizii beneficiază de oportunități egale în sensul menționat, orice inegalități ulterioare de bunăstare între ei sunt inegalități datorate doar „unor factori care se află sub controlul fiecăruia dintre ei”⁴⁶. Cu alte cuvinte: doar inegalități care reprezintă rezultatul „alegerilor lor voluntare sau al unor diferențe de comportament neglijent pentru care pot fi considerați în mod legitim drept personal responsabili”⁴⁷. Kasper Lippert-Rasmussen⁴⁸ a evidențiat însă că lucrurile stau, de fapt, altfel. În principiu, este perfect posibil ca o persoană să fie dezavantajată ca urmare a unor factori pentru care nu poate fi considerată în mod legitim drept personal responsabilă chiar și în condițiile în care ea a beneficiat de aceleași oportunități efective de bunăstare (în sensul abia menționat) cu ale oricărei alte persoane. Spre exemplu, ea ar putea suferi de un serios deficit de bunăstare doar ca urmare a faptului că a fost lovită de un fulger. Ca răspuns la constatarea lui Lippert-Rasmussen, Arneson a abandonat egalitatea „strictă” a oportunităților pentru bunăstare în favoarea unei versiuni „largi” a acesteia. Spre deosebire de vechea versiune a oportunităților pentru bunăstare, această versiune este satisfăcută doar dacă „la vârsta majoratului, indivizii beneficiază de seturi de oportunități care să garanteze că, dacă se comportă pe cât de prudent și rezonabil ar fi de așteptat să se comporte, toți vor atinge același nivel de bunăstare de-a lungul vieții”⁴⁹.

Nu după foarte mult timp, Arneson a recunoscut totuși că nici această versiune a egalității oportunităților pentru bunăstare nu reprezintă, de fapt, o teorie adecvată, fie ea și doar parțială, a dreptății sociale. Cred că putem afirma

⁴⁵ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 86.

⁴⁶ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 86.

⁴⁷ Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 85.

⁴⁸ Vezi Kasper Lippert-Rasmussen, „Arneson on Equality of Opportunity for Welfare”, *Journal of Political Philosophy* 7, 4 (1999): 478-487.

⁴⁹ Richard J. Arneson, „Postscript”, în *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland (Oxford: Oxford University Press, 1997), 239.

fără teama de a greși că Arneson nu a greșit în această privință. Împotriva egalității oportunităților pentru bunăstare au fost avansate argumente extrem de puternice, dacă nu chiar devastatoare. Cel mai puternic dintre acestea este un argument care are destule lucruri în comun cu argumentul gusturilor scumpe al lui Dworkin. Am în vedere argumentul lui Tiny Tim, adus de G. A. Cohen sau Eric Rakowski⁵⁰. Argumentul observă că, datorită caracterului său, Tiny Tim posedă cu mult mai multă bunăstare și mult mai multe oportunități pentru bunăstare, în oricare modalitate subiectivă de înțelegere a bunăstării, decât Scrooge, care, în ciuda nivelului de resurse de care dispune, este mereu nemulțumit de situația sa. Prin urmare, într-o societate dedicată urmării idealului egalității oportunităților pentru bunăstare, Tiny Tim ar trebui să-l compenseze pe Scrooge pentru ca acesta din urmă să atingă un nivel similar de oportunități de bunăstare subiectivă. O astfel de prescripție este, însă, în mod evident, inacceptabilă⁵¹.

2.1.4. Egalitatea accesului la avantaje/Egalitatea socialistă a oportunităților

Așa cum am evidențiat încă din debutul acestui capitol și după cum s-a putut observa din prezentarea pe care le-am oferit-o, atât egalitatea resurselor cât și egalitatea oportunităților pentru bunăstare sunt teorii ale dreptății în care responsabilitatea individuală joacă un rol foarte important. În niciuna dintre aceste teorii responsabilitatea individuală nu pare totuși să joace un rol atât de central precum cel pe care ea îl are în cadrul egalității accesului la avantaje. Egalitatea accesului la avantaje (sau, după cum a numit-o în ultimele sale lucrări, „egalitatea socialistă a oportunităților”) este idealul dreptății pentru care a argumentat G. A. Cohen. Acomodarea pe cât posibil și dezirabil a responsabilității individuale pare să reprezinte doar unul dintre factorii care i-au condus pe Dworkin sau Arneson să susțină egalitatea resurselor, respectiv egalitatea oportunităților pentru bunăstare. Altfel spus, în opțiunea lor pentru aceste teorii par să fi contat și alte argumente decât argumentul necesității de a face loc responsabilității individuale în cadrul teoriei egalitariene a dreptății sociale. Prin contrast, egalitatea accesului la avantaje este fundamentată pe convingerea că responsabilitatea individuală este singurul factor care poate stabili în mod legitim dacă un individ este îndreptățit sau nu la compensații. În opinia lui Cohen, aceasta este, de altfel, convingerea fundamentală a tuturor egalitarienilor (sau, poate mai corect spus, a tuturor egalitarienilor „autentici”). „Atunci când trebuie să decidă

⁵⁰ Cohen, „On the Currency”, 918, Eric Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 42.

⁵¹ Pentru alte argumente împotriva egalității oportunităților pentru bunăstare vezi și Walter E. Schaller, „Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice”, *Journal of Social Philosophy* 31, 3 (2000): 294-306.

dacă dreptatea (prin opoziție cu caritatea) cere sau nu redistribuție”, susține Cohen în studiul în care a apărut pentru prima dată în mod sistematic egalitatea accesului la avantaje, „un egalitarian întreabă dacă un individ care suferă de un dezavantaj ar fi putut să-l evite sau dacă poate în prezent să-l învingă. Dacă ar fi putut să-l evite, atunci acel individ nu are niciun drept să fie compensat din punctul de vedere al egalitarianului. Dacă nu ar fi putut să-l evite dar poate în prezent să-l învingă, atunci el poate să ceară ca efortul său de a-l depăși să fie subvenționat, însă, în afară de situația că ar costa mai mult să-l învingă decât dacă ar fi compensat pentru el fără să-l depășească, individul nu se poate aștepta ca societatea să-l compenseze pentru dezavantajul său”⁵². Dacă, în schimb, individul nu ar fi putut să evite dezavantajul de care suferă (dacă individul în discuție nu poate fi blamat în mod rezonabil pentru acel dezavantaj), egalitarianul, susține Cohen, îl consideră îndreptățit la compensație. Or, indivizii pot fi dezavantajați fără vina lor atât în privința resurselor cât și în privința bunăstării de care dispun. Drept urmare, a insistat Cohen, o teorie egalitariană adecvată trebuie să recunoască în principiu atât dreptul indivizilor de a fi compensați pentru dezavantajele involuntare în resursele de care dispun, cât și pentru dezavantajele involuntare în bunăstarea de care beneficiază. Cu alte cuvinte, teoria egalitariană adecvată a dreptății distributive nu poate să fie nici egalitatea (inițială a) resurselor, care compensează numai dezavantajele involuntare de resurse, nici egalitatea oportunităților pentru bunăstare, care compensează doar dezavantajele involuntare de bunăstare, ci egalitatea accesului la avantaje. „Avantaj” reprezintă un termen tehnic, prin care Cohen desemnează o stare dezirabilă a unei persoane care include, dar este mai largă atât decât nivelul ei de bunăstare cât și decât resursele de care dispune⁵³.

Din nefericire pentru cei care și-ar fi dorit acest lucru, Cohen nu și-a definit niciodată îndeajuns de sistematic și precis conceptele și teoria despre care a susținut că reprezintă cea mai bună interpretare a egalitarianismului. După știința mea, cea mai puțin abstractă descriere oferită de Cohen egalității socialiste a oportunităților este cea din ultima lucrare pe care a publicat-o în timpul vieții, *Why Not Socialism?*, iar ea nu diferă prea mult de considerațiile pe care le-am prezentat mai sus. Tot ceea ce putem afla din ce ne spune Cohen despre idealul său favorit al dreptății este că el reprezintă o versiune a egalității „largi” a oportunităților (în sensul precizat în paragraful 2.1.1.). Aceasta deoarece, în cuvintele lui Cohen, acest ideal „urmărește să corecteze *toate* dezavantajele care nu sunt rezultatul alegerilor indivizilor, altfel spus, toate dezavantajele pentru care agentul nu poate fi considerat în mod rezonabil drept responsabil, indiferent dacă dezavantajele în cauză reprezintă o neșansă de proveniență socială sau

⁵² Cohen, „On the Currency”, 920.

⁵³ Cohen, „On the Currency”, 907. Vezi și G. A. Cohen, „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”, în *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum și Amartya Sen (Oxford: Oxford University Press, 1993), 78.

o neșansă de sorginte naturală”⁵⁴. Mai precis, acest ideal urmărește nu doar eliminarea sau neutralizarea dezavantajelor dintre indivizi cauzate de prevederile legale sau prejudecățile sociale, ci și a celor cauzate de circumstanțele în care ne naștem, creștem și suntem educați sau a dezavantajelor cauzate de diferențele de talent sau de alte înzestrări native între indivizi. „Atunci când predomină egalitatea socialistă a oportunităților – a adăugat Cohen –, diferențele în rezultatele la care ajung indivizii în baza oportunităților de care au beneficiat nu reflectă decât diferențele lor de gust și alegeri, nu diferențele în capacitățile și talentele lor naturale și sociale”⁵⁵.

Cohen a oferit o descriere foarte lămuritoare a modului în care un egalitarian ajunge la concluzia că dreptatea cere acest tip de egalitate a oportunităților. Egalitarianul socialist al oportunităților începe, a precizat Cohen, prin a fi revoltat de inegalitatea socială actuală, pe care o consideră a fi profund nedreaptă. Aceasta deoarece ea nu are nimic sau aproape nimic de a face cu alegerile indivizilor. Dimpotrivă, ea este rezultatul simplei șanse (*sheer luck*) în ereditate și circumstanțe. Primul impuls al egalitarianului în fața acestei constatări este acela de a propune în numele dreptății egalitatea simplă, strictă, între indivizi. Aceasta îl face însă vulnerabil obiecției că este nedrept ca persoanele care au beneficiat de exact aceleași avantaje sau oportunități inițiale, dar, precum greierele și furnica din celebra fabulă a lui La Fontaine, au ales în mod diferit în privința utilizării acelor avantaje sau oportunități, să fie forțați să rămână mereu egali în resurse sau/și bunăstare. Este inechitabil, altfel spus, ca furnica să fie forțată să plătească pentru alegerile genuine ale greierului. În fața acestei obiecții, egalitarianul realizează că opinia sa nu este, de fapt, aceea că dreptatea cere egalitatea strictă între indivizi. El realizează că, din punctul său de vedere, nedrepte sunt doar inegalitățile care nu sunt rezultatul unor acțiuni pentru care indivizii pot fi considerați în mod rezonabil drept personal responsabili, nu și inegalitățile care rezultă pe fondul egalității inițiale a avantajelor sau a oportunităților. Mai mult, egalitarianul realizează că el consideră nedreaptă inclusiv egalitatea între indivizi între care există diferențe în ceea ce privește responsabilitatea individuală pentru nivelul de resurse sau/și bunăstare de care dispun. Aceasta înseamnă însă, pe de o parte, că egalitarianul în discuție „este împotriva inegalităților dacă și numai dacă ele reprezintă o chestiune de șansă (*luck*)”⁵⁶. Pe de altă parte, concluzionează Cohen, de vreme ce consideră că inegalitățile de acest tip sunt nedrepte, înseamnă că principiul fundamental căruia el îi este atașat este cel potrivit căruia dreptatea cere „înlăturarea sau contrabalansarea [tuturor] inegalităților cauzate de șansă (*luck*)”⁵⁷. Altfel spus, principiul fundamental căruia

⁵⁴ Cohen, *Why Not Socialism*, 18.

⁵⁵ Cohen, *Why Not Socialism*, 18.

⁵⁶ G. A. Cohen, „Luck and Equality: A Reply to Hurley”, *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 444.

⁵⁷ Cohen, „Luck and Equality”, 444.

îi este atașat egalitarianul în cauză este tocmai principiul egalității socialiste a oportunităților.

2.1.5. Disputa Cohen-Dworkin

În argumentarea sa în favoarea egalității accesului la avantaje, Cohen a ridicat în mod explicit și câteva obiecții la adresa lui Dworkin. Există mai multe astfel de obiecții. Cea mai importantă – sau cel puțin cea care a beneficiat de cele mai multe discuții – este una legată de modul în care Dworkin tratează problema gusturilor scumpe. Ceea ce îi obiectează Cohen lui Dworkin este că nu recunoaște în principiu dreptul la compensație al persoanelor care nu ar putea fi considerate în mod rezonabil drept responsabile pentru gusturile lor scumpe (precum, să presupunem, persoanele cărora le-ar fi induse anumite gusturi scumpe prin hipnoză involuntară). Cohen: „Egalitatea resurselor propusă de Dworkin ... penalizează persoanele care au gusturi pentru care nu ar putea fi considerate responsabile dar care, spre neșansa lor, costă foarte mult să fie satisfăcute”⁵⁸. Acest lucru este, însă, în opinia lui Cohen, inacceptabil din punctul de vedere al egalitarianismului. Egalitarianii – sau cel puțin egalitarianii *consecvenți* – ar trebui, sugerează el, să recunoască dreptul indivizilor la compensație pentru toate dezavantajele pentru care nu pot fi considerați în mod rezonabil drept personal responsabili, indiferent de natura acelor dezavantaje⁵⁹.

Dworkin nu a lăsat fără răspuns această obiecție. Replica sa a fost aceea că, din punctul său de vedere, numai gusturile scumpe care pot fi considerate handicapuri sau dependențe (*cravings*) sunt îndreptățite la compensații. Celelalte deficite în satisfacerea preferințelor nu constituie însă temeieri legitime pentru compensații. Deși preferințele sunt în bună măsură o chestiune de șansă (pentru că nimeni nu deține un control complet, „all the way down”, asupra lor), ele constituie o componentă esențială a personalității noastre: ne identificăm în mod profund cu ele și, ca atare, nu putem scăpa de responsabilitatea consecințială pentru ele. Aceasta este cu atât mai adevărat cu cât, atunci când nu reprezintă handicapuri sau dependențe, gusturile noastre sunt gusturi bazate pe raționamente (*judgmental tastes*): gusturi pe care le deținem în urma unor judecăți evaluative, care constituie o parte integrantă din concepția noastră despre viața bună, pe care le aprobăm, cu care ne mândrim, ne dorim să le avem etc. De altfel, a insistat Dworkin, „oamenii obișnuiți, în viața obișnuită, își asumă responsabilitatea consecințială pentru propriile lor personalități”⁶⁰.

⁵⁸ Cohen, „On the Currency”, 908.

⁵⁹ Cohen are și alte argumente pentru ideea că dreptatea cere compensarea gusturilor scumpe involuntare. Pentru aceste argumente vezi mai ales G. A. Cohen, „Expensive Taste Rides Again”, în *Dworkin and his Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2004), 3-29.

⁶⁰ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 290.

Cohen nu a fost însă convins de aceste argumente. Pentru el, faptul că se identifică în preferințele sale (scumpe sau nu) nu este deloc un temei suficient pentru a-i refuza unei persoane dreptul la compensație. Dimpotrivă, a argumentat Cohen, „tocmai pentru că *s-au identificat* sau *se identifică* în ele, și ca atare nu ne putem aștepta *în mod rezonabil* să nu le fi dezvoltat sau să scape de ele”, persoanele cu gusturi scumpe sunt îndreptățite la compensații. „Prin urmare – continuă Cohen –, ceea ce Dworkin oferă ca temei pentru a *refuza* compensarea – faptul că indivizii se identifică aprobator cu gusturile lor scumpe – este ceva pe care eu îl privesc ca temei pentru oferirea ei, de vreme ce, acolo unde identificarea *este* prezentă, este, de obicei, o neșansă brută pentru indivizi faptul că o preferință în care se identifică în mod hotărât se întâmplă să fie scumpă, iar a aștepta ca ei să se abțină sau să se limiteze în satisfacerea acelei preferințe (pentru că este scumpă) înseamnă, prin urmare, să le cerem să accepte o înstrăinare de ceva foarte profund în ei”⁶¹.

În disputa dintre Cohen și Dworkin a intervenit și Matt Matravers. Matravers pare să se situeze de partea lui Cohen. În orice caz, intervenția sa, care oferă și o prezentare mult mai detaliată decât cea oferită aici disputei între Cohen și Dworkin, reprezintă, în cea mai mare parte, o critică a argumentelor celui din urmă⁶². Faptul că oamenii obișnuiți își asumă responsabilitatea conștientă pentru personalitățile lor, observă mai întâi Matravers, nu este un argument valid în favoarea tezei că suntem cu adevărat responsabili pentru personalitățile noastre. Simplul fapt că oamenii obișnuiți dețin (fie și într-o majoritate zdrobitoare) o anumită opinie nu ne spune mai nimic despre valoarea de adevăr a acelei opinii. Opinia în cauză poate fi, altfel spus, și falsă. În al doilea rând, evidențiază Matravers, Dworkin nu oferă niciun argument în favoarea ideii că putem fi considerați *întotdeauna* (în orice circumstanțe) în mod rezonabil drept responsabili pentru judecățile sau raționamentele aflate la baza preferințelor noastre. Și mai important, criteriul identificării nu este un criteriu convingător de evaluare a responsabilității individuale. Spre exemplu, conform acestui criteriu, o gospodină casnică ce a trăit toată viața într-un mediu defavorizat și care este bucuroasă că are aspirații foarte modeste ar trebui considerată o persoană (pe deplin) responsabilă pentru ele. Acest verdict este însă cel puțin problematic, de vreme ce aspirațiile gospodinei în cauză constituie preferințe adaptative (preferințe influențate puternic de circumstanțele modeste în care ea a trăit sau trăiește)⁶³.

⁶¹ Cohen, „Expensive Taste”, 7 (sublinierile lui Cohen).

⁶² Vezi Matt Matravers, „Responsibility, Luck, and the ‘Equality of What?’ Debate”, *Political Studies* 50 (2002): 558-572.

⁶³ Matravers s-a inspirat în acest ultim argument de la John Roemer. Vezi John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1996), 249-250. Un bun rezumat al problemei preferințelor adaptative a fost oferit de Amartya

Chiar și un adept al egalității resurselor, Wojciech Sadurski, a găsit că replica lui Dworkin conține aspecte problematice sau neconvingătoare. Sadurski are în vedere mai ales apelul lui Dworkin la criteriul identificării pentru a respinge compensarea gusturilor scumpe. Așa cum observă Sadurski, acest apel îi creează o problemă majoră lui Dworkin: îi interzice tratamentul diferit al gusturilor scumpe (pe care le consideră necompensabile) și al talentelor (sau, mai precis, al lipsei talentelor, pe care o consideră compensabilă). „La urma urmei”, observă Sadurski, „dacă nu ne putem disocia de preferințele noastre, nu putem face acest lucru nici în cazul talentelor pe care le avem. Dacă ne identificăm cu ceva și mai puternic decât cu preferințele și capacitățile noastre, acestea sunt talentele și capacitățile de care dispunem. Și cu toate acestea talentele se află [în teoria lui Dworkin] în categoria bunurilor compensabile”⁶⁴. Mai mult, este de acord și Sadurski, criteriul identificării reprezintă o „noțiune excentrică a responsabilității individuale”⁶⁵. Singurul criteriu adecvat al responsabilității individuale este, și în opinia sa, alegerea și controlul pe care îl are un individ asupra alegerilor sale. Cu toate acestea, Sadurski rămâne un egalitarian al resurselor, nu unul al accesului la avantaje. De ce? Deși există și alte considerente aflate la baza opțiunii sale, temeiul ultim al lui Sadurski pentru această opțiune este acela că „propunerea lui Cohen ca gusturile scumpe involuntare să fie compensate, deci subvenționate de alții, de dragul egalității generale ... pare profund contraintuitivă”⁶⁶. Acesta este, de altfel, și unul dintre principalele aspecte evidențiate cu insistență de Dworkin în ultima replică pe care i-a adresat-o lui Cohen: compensarea persoanelor cu gusturi scumpe este pur și simplu sever contraintuitivă⁶⁷. Faptul că nu recu-

Sen: „dorințele reprezintă compromisuri cu realitatea, iar realitatea este mai dură cu unii decât cu alții. Săracul lipsit de speranță care își dorește doar să supraviețuiască, țăranul fără pământ care își concentrează eforturile doar pentru a-și putea asigura următoarea masă, servitorul permanent care nu își dorește decât câteva clipe de răgaz, gospodina subjugată care luptă pentru puțină individualitate, cu toții au învățat să-și păstreze dorințele în conformitate cu situația dificilă în care se află. Privățiunile lor sunt cuprinse și integrate în matricea interpersonală de satisfacere a dorințelor ” (Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North Holland, 1985), 191. Pentru o abordare detaliată a preferințelor adaptative vezi Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 109-140.

⁶⁴ Wojciech Sadurski, *Equality and Legitimacy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 218 (trad. mea; sublinierea lui Sadurski).

⁶⁵ Sadurski, *Equality and Legitimacy*, 218.

⁶⁶ Sadurski, *Equality and Legitimacy*, 211, n. 46. Vreau să reamintesc încă o dată aici, pentru a preveni o eventuală înțelegere greșită, că „propunerea lui Cohen” nu este o propunere a unei reguli „de organizare a societății”, ci una principială. Altfel spus, Cohen nu propune compensarea gusturilor scumpe involuntare ca politică publică, ci doar ca recomandare *pro tanto* a dreptății.

⁶⁷ Ronald Dworkin, „Replies”, în *Dworkin and His Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2005), 339, 341, 343-347.

noaște dreptul la compensare al acestor persoane, sugerează așadar Dworkin, nu este o obiecție valabilă la adresa egalității resurselor.

2.2. Echitatea comparativă

Un alt filosof care a depus eforturi consistente de-a lungul timpului în proiectul de „iluminare” a exigențelor egalitarianismului este Larry Temkin. Temkin a fost multă vreme un egalitarian al oportunităților de genul lui Cohen. El a crezut, astfel, că intuiția fundamentală pe care se sprijină egalitarianismul ca teorie a dreptății este aceea că „este rău (nedrept și inechitabil) ca o persoană să se afle într-o situație mai rea decât situația celorlalte persoane fără vina [sau fără alegerea] sa”⁶⁸. În scrierile sale cele mai recente, Temkin a abandonat însă această poziție. În opinia sa actuală, „interesul fundamental al egalitarienilor nu este șansa (*luck*) *per se*, și nici măcar dacă unele persoane se află într-o situație mai rea decât altele fără vina sau alegerea lor, ci ... echitatea comparativă (*comparative fairness*)”⁶⁹.

Echitatea comparativă este o stare de lucruri satisfăcătoare, în bună măsură, atunci când distribuția bunăstării indivizilor este corespunzătoare meritelor lor morale. Ea nu presupune totuși neapărat o distribuție a bunăstării perfect proporțională cu meritele indivizilor. Echitatea comparativă este compatibilă și cu inegalități în bunăstarea unor persoane egal merituoase din punct de vedere moral sau cu egalități în bunăstarea unor persoane cu merite morale inegale. Aceasta întrucât, așa cum insistă Temkin, meritul moral nu este singurul criteriu al echității comparative. Un rol important în acest sens îl are și responsabilitatea individuală pentru alegeri și consecințele acestora. Atâta vreme cât sunt rezultatul unor alegeri libere și responsabile, inegalitățile de bunăstare între persoane cu merite morale egale sau egalitățile de bunăstare între persoane cu merite morale inegale nu sunt comparativ inechitabile.

Pentru a-și ilustra punctul de vedere, Temkin oferă exemplul lui John și Mary. Atât John cât și Mary sunt persoane decente din punct de vedere moral. Ambii aleg, de asemenea, căi de viață permisibile din punct de vedere moral. Alegerile lor sunt însă diferite. John alege în mod liber și responsabil o direcție despre care preconizează că îi va aduce un maximum de beneficii personale. Prin contrast, Mary alege liber și responsabil să se implice constant în acțiuni altruiste și să pună întotdeauna interesele celorlalți înaintea intereselor sale personale, deși este conștientă că acest lucru îi va aduce o bunăstare mai

⁶⁸ Larry S. Temkin, *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 13.

⁶⁹ Larry S. Temkin, „Justice, Equality, Fairness, Desert, Rights, Free Will, Responsibility, and Luck”, în *Responsibility and Distributive Justice*, ed. Carl Knight și Zofia Stemplowska (Oxford: Oxford University Press, 2011), 62.

redușă decât dacă ar urma calea aleasă de John. Conform previziunilor, ea sfârșește cu o bunăstare mai redusă decât John. Acest rezultat, subliniază Temkin, nu reprezintă o inechitate comparativă, deși Mary are o bunăstare mai redusă decât John, cu toate că John nu este mai merituos din punct de vedere moral decât ea (ba dimpotrivă). Însă, observă Temkin, „Mary *ar fi putut* alege să fie la fel de bine ca John, fără să-și neglijeze în niciun fel obligațiile și responsabilitățile morale. Ea a ales în mod liber și responsabil o modalitate de viață despre care știa că o va lăsa într-o situație mai rea decât cea a lui John. Dat fiind acest fapt, putem considera că situația sa relativă față de John *nu* este per ansamblu inechitabilă comparativ”⁷⁰.

Ce l-a determinat pe Temkin să abandoneze egalitarianismul șansei și să îmbrățișeze egalitatea comparativă? În principal, două mari constatări. Prima este aceea că o reflecție atentă arată că, de fapt, nu este întotdeauna nedrept ca o persoană să fie dezavantajată fără vina sau alegerea sa. Așa stau lucrurile în cazul unei persoane imorale. Nu este, spre exemplu, nicio nedreptate în faptul că un criminal pe deplin responsabil pentru crima sa este dezavantajat ca urmare a loviturii unui copac în cădere în timp ce încearcă să scape de urmărirea polițiștilor. A doua este observația sau intuiția că unele dezavantaje sunt totuși nedrepte chiar și dacă indivizii sunt personal responsabili pentru ele. Astfel de dezavantaje sunt dezavantajele suferite de indivizi ca urmare a faptului că au ales să îndeplinească o datorie morală sau socială. Un exemplu: dezavantajul suferit de o persoană care s-a accidentat serios în urma încercării de a salva o altă persoană dintr-un incendiu. Ca atare, observă Temkin, „șansa (*luck*) *în sine* nu este nici bună nici rea din punct de vedere egalitarian. Egalitarienii obiectează de fapt doar șansei care lasă inegale în bunăstare persoanele cu merite morale egale, nu și împotriva șansei care egalizează bunăstarea persoanelor cu merite egale sau împotriva șansei care inegalizează bunăstarea persoanelor corespunzător meritelor lor morale. Prin urmare, egalitarienii se opun de fapt șansei *doar în măsura* în care ea subminează echitatea comparativă”⁷¹.

3. Egalitarianismul relațional

Cel puțin după știința mea, egalitarianismul relațional a debutat pe scena filosofiei politice în urmă cu aproape trei decenii, odată cu teoria dreptății sociale apărute de Michael Walzer. Teoria lui Walzer este o teorie interesată mai ales de distribuția unor bunuri fundamentale precum cetățenia, securitatea și bunăstarea, banii și mărfurile, locurile și condițiile de muncă, timpul liber, educația,

⁷⁰ Temkin, „Justice, Equality, Fairness”, 68 (trad. mea; sublinierile lui Temkin).

⁷¹ Temkin, „Justice, Equality, Fairness”, 63 (trad. mea; sublinierea lui Temkin).

serviciile de îngrijire medicală sau puterea politică. În privința unora dintre aceste bunuri, Walzer recomanda o distribuție egală. Aceste recomandări nu erau făcute însă pentru că distribuția egală a acestor bunuri ar fi reprezentat, în opinia sa, o exigență fundamentală a dreptății sociale. În favoarea distribuției egale a acestor bunuri (precum accesul la îngrijirea medicală) Walzer invoca două temeuri esențiale. Unul este acela că semnificația pe care cei mai mulți cetățeni o acordă acestor bunuri implică necesitatea distribuirii lor egale. Cel mai important pentru contextul de față este însă temeiul că distribuția egală a acestor bunuri este o condiție necesară pentru atingerea unei stări sociale pe care Walzer a numit-o „egalitate complexă”. Așa cum am explicat și cu altă ocazie⁷², prin acest concept Walzer desemna, în principiu, un set de relații sociale care face imposibilă dominația sau tirania. Iar egalitatea complexă, sugera Walzer, este exigența fundamentală a dreptății sociale.

Pentru Walzer, principiul fundamental al egalitarianismului este, așadar, cu totul altul decât cel indicat de egalitarienii șansei sau de Larry Temkin. El nu este, mai precis, nici egalitatea oportunităților și nici echitatea comparativă, ci „o societate liberă de dominație”. „Cea mai energică speranță desemnată prin cuvântul *egalitate* – consideră Walzer – este aceea a unei societăți care să fie liberă de exploatare și oprinare, servitute și linguseală; a unei societăți în care nimeni să nu mai tremure cu teamă și sfială; a unei societăți în care să nu mai existe semeție și aroganță; a unei societăți în care să nu mai existe stăpâni și să nu mai existe sclavi. Aceasta nu este o speranță în eliminarea diferențelor dintre indivizi; pentru realizarea ei nu trebuie să fim cu toții exact la fel sau să posedăm aceeași cantitate din aceleași bunuri. Indivizii – bărbați sau femei – sunt egali (în toate aspectele morale și politice importante) atunci când niciunul dintre ei nu posedă sau controlează diferitele instrumente de dominație”⁷³.

Foarte mulți alți filosofi politici contemporani s-au regăsit mai curând în această descriere oferită de Walzer egalitarianismului decât în cele ale lui Dworkin, Cohen sau Temkin. Printre aceștia se numără Elizabeth Anderson, Nancy Fraser, Timothy Hinton, David Miller, Richard Norman, Samuel Scheffler sau Iris Marion Young⁷⁴. Dintre acești filosofi, cea mai detaliată (și pasionată) ca-

⁷² Huzum, „Dreptatea socială”, 72-73.

⁷³ Walzer, *Spheres of Justice*, xiii (trad. mea; sublinierea lui Walzer).

⁷⁴ Vezi Elizabeth Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109, 2 (1999): 287-337, Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”, în *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth (Verso: London & New York, 2003), 7-197, Timothy Hinton, „Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?”, *Philosophy & Public Affairs* 30, 1 (2001): 72-87, David Miller, „What Kind of Equality Should the Left Pursue?”, în *Equality*, ed. Jane Franklin (London: IPPR, 1997), 83-99, David Miller, „Equality and Justice”, *Ratio* 10, 3 (1997): 222-236, Richard Norman, „The Social Basis of Equality”, în *Ideals of Equality*, ed. Andrew Mason (Oxford: Blackwell, 1997), 238-252, Samuel Scheffler, „What is Egalitarianism?” sau Iris Marion Young, *Justice and the Politics of*

racterizare și apărare a egalitarianismului relațional a oferit-o Elizabeth Anderson. „Țelul negativ adecvat al dreptății egalitariene – a insistat Anderson – nu este eliminarea impactului neșansei oarbe asupra vieților oamenilor, ci abolirea opresiunii, care este prin definiție impusă social. Țelul ei pozitiv adecvat nu este garantarea faptului că toată lumea primește ceea ce merită din punct de vedere moral, ci crearea unei comunități în care oamenii se află în relații de egalitate cu ceilalți.”⁷⁵ Prin „opresiune”, Anderson are în vedere, în principiu, toate „acele forme de relații sociale prin intermediul cărora unii indivizi îi domină, exploatează, marginalizează, înjosesc sau îi tratează în mod violent pe ceilalți”⁷⁶. Iar prin „relații de egalitate” ea se referă, în esență, la relațiile din cadrul unei comunități democratice ideale, definită drept o comunitate caracterizată prin „autodeterminare colectivă pe baza unei discuții deschise între egali și în acord cu reguli acceptabile pentru toți”⁷⁷. Așa cum insistă Anderson, din această perspectivă, doi indivizi nu sunt egali în sensul că ambii posedă părți egale dintr-un anume bun distribuibil, ci în sensul că „fiecare dintre ei acceptă obligația de a-și justifica acțiunile pe baza unor principii acceptabile pentru celălalt și iau drept indiscutabilă necesitatea consultării mutuale, a reciprocității și a recunoașterii”⁷⁸. Desigur, a observat Anderson, egalitatea în distribuția anumitor bunuri ar putea reprezenta o condiție instrumentală sau chiar constitutivă pentru realizarea unor relații de egalitate între indivizi. Însă egalitatea distributivă ca atare nu reprezintă o preocupare fundamentală pentru egalitarianismul relațional (sau, cum îl numește ea, „egalitarianismul democratic”). Egalitarienii relaționali sunt „interesați în mod fundamental doar de relațiile sociale în cadrul cărora sunt distribuite bunurile, nu de distribuția acestor bunuri în sine”⁷⁹.

În încercarea ei de a demonstra că egalitarianismul relațional și nu egalitarianismul șansei este cea mai bună interpretare a egalitarianismului, Anderson l-a supus unei critici extrem de dure pe cel din urmă. Trebuie reținut, totuși, că nu toate obiecțiile lui Anderson la adresa egalitarianismului șansei sunt obiecții echitabile și solide. Una dintre cele mai importante dintre obiecțiile care fac parte din categoria criticilor chestionabile este aceea că implementarea exigențelor egalitarianismului șansei ar presupune măsuri intruzive din partea statului, măsuri ce ar încălca libertatea, spațiul privat sau, în anumite cazuri, chiar respectul de sine al indivizilor. Acest lucru este, desigur, adevărat. El nu demonstrează totuși

Difference (Princeton: Princeton University Press, 1991). Coordonatele fundamentale ale celor mai multe dintre teoriile dreptății apărute de acești filosofi sunt prezentate în Huzum, „Dreptatea socială”, 62-66 și 72-77.

⁷⁵ Anderson, „What is the Point”, 288-289.

⁷⁶ Anderson, „What is the Point”, 313.

⁷⁷ Anderson, „What is the Point”, 313.

⁷⁸ Anderson, „What is the Point”, 313.

⁷⁹ Anderson, „What is the Point”, 314.

că egalitatea oportunităților nu este principiul corect al dreptății sociale, ci doar că egalitatea oportunităților ar trebui implementată numai în măsura compatibilă cu respectul datorat protejării libertății, a spațiului privat sau a respectului de sine al indivizilor. De altfel, așa cum am văzut deja, egalitarienii șansei au precizat în chip explicit acest lucru. Egalitatea oportunităților, susțin ei, trebuie implementată numai atât cât este posibil și dezirabil, odată ce luăm în calcul și exigențele celorlalte valori sociale importante. Or, după cum a insistat Richard Arneson, „nu poți respinge un principiu moral care ne spune că trebuie să atingem un anumit obiectiv în cea mai mare măsură în care este posibil subliniind, ceea ce este cu siguranță adevărat, că unele moduri aparent acceptabile de a încerca atingerea lui ar fi contraproductive. O astfel de respingere arată doar că politicile propuse pentru îndeplinirea principiului ar fi lipsite de succes. Ea lasă legitimitatea principiului neatinsă”⁸⁰.

În critica operată de Anderson există însă, după cum au recunoscut chiar și unii dintre egalitarienii șansei, și (cel puțin) o obiecție echitabilă. Obiecția în discuție este una care a fost ridicată împotriva egalitarianismului șansei și de alți egalitarieni relaționali. Am în vedere obiecția numită de obicei „obiecția durității” (*the harshness objection*). Așa cum o indică și numele ei, obiecția susține că egalitarianismul șansei este o concepție mult prea dură (pentru a fi acceptabilă) a dreptății⁸¹. Aceasta pentru că, după cum am văzut, egalitarianismul șansei le refuză orice drept la asistență persoanelor responsabile pentru cauzarea propriilor lor dezavantaje. Este vorba, țin să precizez, despre persoanele care sunt dezavantajate ca urmare a unor alegeri sau opțiuni făcute în condiții ideale de egalitate a resurselor inițiale (Dworkin), de egalitate a oportunităților de bunăstare (Arneson) sau de egalitate a accesului la avantaje (Cohen), în sensul deja evidențiat în cadrul prezentării acestor trei concepții egalitariene ale dreptății sociale⁸².

⁸⁰ Richard Arneson, „Egalitarian Justice versus the Right to Privacy?”, *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 103. Pentru observații similare vezi și Cohen, *Rescuing*, 271-272.

⁸¹ Vezi Anderson, „What is the Point”, Elizabeth Anderson, „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?”, *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92. Obiecția durității împotriva egalitarianismului șansei a fost ridicată și în Marc Fleurbaey, „Equal Opportunity or Equal Social Outcome?”, *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55, Marc Fleurbaey, „Egalitarian Opportunities”, *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530, Marc Fleurbaey, „Freedom with Forgiveness”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67 sau Scheffler, „What is Egalitarianism?”. Am discutat în detaliu această obiecție și – totodată – una dintre principalele replici ale egalitarienilor șansei la adresa ei în studiul meu „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?” *Studia Philosophia* 56, 2 (2011): 41-52. Pentru replici și mai recente ale egalitarienilor șansei la această obiecție, vezi Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism” sau Zofia Stemplowska, „Responsibility and Respect: Reconciling Two Egalitarian Visions”, în *Responsibility and Distributive Justice*, ed. Carl Knight și Zofia Stemplowska (Oxford: Oxford University Press, 2010), 115-135.

⁸² În opinia egalitarienilor șansei, numai astfel de persoane pot fi considerate în mod rezonabil *pe deplin* responsabile pentru dezavantajele de care suferă. Numai despre astfel de

Obiecția durității este considerată de obicei drept principala obiecție împotriva egalitarianismului șansei și – totodată – împotriva proiectului de reconciliere între egalitarianism și alegerea și responsabilitatea individuală. „Dworkin – a considerat Cohen – a făcut egalitarianismului considerabilul serviciu de a încorpora în cadrul său cea mai puternică idee din arsenalul dreptei anti-egalitariene: ideea alegerii și responsabilității”⁸³. Anderson nu este de acord cu această afirmație a lui Cohen. Pentru ea, și pentru destui alți egalitarieni, încercarea de a-l concilia cu alegerea și responsabilitatea individuală reprezintă mai curând un cal troian decât un „serviciu considerabil” pentru egalitarianism. Prin atenția acordată responsabilității individuale, a avertizat spre exemplu și Marc Fleurbaey, „egalitarianismul este în mare pericol să își piardă sufletul”⁸⁴. Pentru egalitarienii șansei și pentru mulți alți egalitarieni distributivi acesta este însă un preț care merită plătit. În orice caz, pentru ei, alegerea de a ignora pur și simplu responsabilitatea individuală nu este deloc o alegere viabilă. Din punctul lor de vedere, această opțiune ar fi practic echivalentă cu abandonarea uneia dintre cele mai importante și puternice intuiții despre dreptate. Este vorba despre intuiția anunțată în debutul secțiunii 2.1.1: aceea că o persoană genuin vinovată pentru dezavantajul de care suferă își pierde (sau măcar își diminuează) dreptul moral la compensații din partea celorlalți membri ai societății.

Principalul argument al „relaționiștilor” împotriva „distributiviștilor” nu este totuși obiecția durității, ci obiecția că „egalitarianismul distributiv nu poate surprinde în mod adecvat dimensiunea relațională a dreptății: el eșuează să obiecteze împotriva relațiilor inegale ca potențială problemă distinctă a dreptății, altfel spus, împotriva diferențelor de statut și putere independent de consecințele lor distributive”⁸⁵. Și mai precis, potrivit acestei obiecții, egalitarianismul distri-

persoane se poate susține, altfel spus, că sunt dezavantajate *exclusiv* datorită propriei neglijențe sau datorită unor riscuri sau alegeri pe care și le-au asumat în mod genuin voluntar. Ca atare, egalitarianismul șansei le refuză orice drept la compensații *numai și numai* acestor persoane. Pentru detalii în privința concepției egalitarienilor șansei despre condițiile în care o persoană poate fi considerată în mod rezonabil drept personal responsabilă pentru dezavantajele de care suferă vezi mai ales Serena Olsaretti, „Responsibility and the Consequences of Choice”, *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, 2 (2009): 165-188, Nicholas Barry, „Reassessing Luck Egalitarianism”, *The Journal of Politics* 70, 1 (2008): 136-150, Susan Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Harvard: Harvard University Press, 2003), John E. Roemer, „A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner”, *Philosophy and Public Affairs* 22, 2 (1993): 146-166 sau John E. Roemer, „Equality and responsibility”, *Boston Review* 20, 2 (1995): 3-7 (disponibil online la adresa <http://www.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html>. Accesat 15 mai 2012.

⁸³ Cohen, „On the Currency”, 933.

⁸⁴ Marc Fleurbaey, „Freedom with Forgiveness”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67. Vezi și Marc Fleurbaey, „Equal opportunity or equal social outcome?”, *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55 sau Marc Fleurbaey, „Egalitarian Opportunities”, *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530.

⁸⁵ Christian Schemmel, „Distributive and Relational Equality”, *Politics, Philosophy & Economics* 11, 2 (2011): 125.

butiv ar fi „incapabil să identifice în mod adecvat importanța morală intrinsecă a modului în care acționează instituțiile sociale și politice” sau să recunoască faptul că „modul în care instituțiile *tratează* oamenii are o relevanță pentru dreptatea socială care este independentă de, sau cel puțin nu este reductibilă la efectele distributive ale acestui tratament”⁸⁶.

Spre deosebire de obiecțiile menționate anterior, aceasta este o obiecție aplicabilă nu doar egalitarianismului șanseii, ci tuturor versiunilor egalitarianismului distributiv⁸⁷. Obiecția sugerează, după cum s-a putut observa, că există două tipuri distincte de nedreptăți sociale, nedreptățile distributive și nedreptățile instituționale, și că egalitarianismul distributiv este incapabil să le explice (și eventual să le remedieze) pe cele din urmă⁸⁸. Faptul că egalitarianismul distributiv este incapabil să explice nedreptățile instituționale (sau orice alte nedreptăți care nu sunt nedreptăți distributive) este, fără îndoială, adevărat. Însă egalitarianismul distributiv (sau, în orice caz, egalitarianismul șanseii) nici nu pretinde că explică toate tipurile de nedreptăți sociale, ci numai pe cele distributive. Așa cum am evidențiat încă de la bun început, egalitarianismul șanseii este propus de către susținătorii săi doar ca o teorie a *dreptății distributive*, nu ca teorie a dreptății sociale în întregul ei. Ca atare, această obiecție a relaționiștilor împotriva egalitarianismului distributiv nu mi se pare deloc a fi una rezonabilă. Tot ceea ce poate ea arăta este că ar fi dezirabil ca egalitarianismul distributiv să fie completat cu o teorie a principiilor dreptății în relațiile instituționale sau în alte tipuri de relații din cadrul societății. Niciun egalitarian distributiv rezonabil nu s-ar împotrivi însă unei astfel de idei.

4. Obiecțiile împotriva egalitarianismului

După cum probabil cititorul deja cunoaște, egalitarianismul nu este singura teorie a dreptății sociale dezvoltată de filosofi politici contemporani. Există, dimpotrivă, multe alte astfel de teorii. Printre acestea se numără utilitarismul, li-

⁸⁶ Schemmel, „Distributive and Relational Equality”, 125 (trad. mea; sublinierea lui Schemmel).

⁸⁷ În afara egalitarianismului oportunităților și a echității comparative, pe care le-am prezentat în acest capitol, alte teorii egalitariene distributive sunt, spre exemplu, rawlsianismul, „egalitarianismul radical” al lui Kai Nielsen, „egalitarianismul extrem” al lui Ingmar Persson, „quasiegalitarianismul” lui Andrew Mason, egalitarianismul bunurilor substanțiale fundamentale apărut de Thomas Christiano sau egalitarianismul șanseii în versiunile apărute de Nicholas Barry, Eric Rakowski, Shlomi Segall, Zofia Stemplowska sau Kok-Chor Tan. Pentru cele mai multe dintre lucrările în care sunt dezvoltate aceste teorii vezi în special bibliografia utilă.

⁸⁸ Un astfel de argument împotriva egalitarianismului distributiv a mai fost avansat și de Nancy Fraser. Vezi Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics”, în special 9-11 și 34-35. Pentru o replică la argumentul lui Fraser, vezi Ingrid Robeyns, „Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”, *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553.

bertarianismul, conservatorismul, suficientismul sau prioritarismul. Și mai important, cele mai multe dintre aceste teorii au fost apărute ca rezultat al convingerii că egalitarianismul este, de fapt, o teorie eronată sau măcar problematică a dreptății sociale.

În favoarea acestei convingeri au fost avansate mai multe argumente. Multe dintre ele sunt însă, țin să evidențiez, nerezonabile, chiar eronate. Un astfel de argument este acela că egalitarianismul nu are nicio altă bază în afara invidiei celor săraci, slabi, leneși sau netaleantați față de cei bogați, puternici, harnici sau talentați. Acest „argument” abia dacă merită atenția noastră. El reprezintă practic o „lovitură sub centură”, inadmisibilă în cadrul unei dezbateri filosofice serioase. Mai precis, acest „argument” este un sofism, situându-se în această privință pe același plan cu „argumentul” că teoriile profund anti-egalitariene (precum libertarianismul sau conservatorismul) nu au nicio altă bază în afara aroganței și egoismului celor care le apără (în numele celor „bogați și puternici”)⁸⁹.

Un alt „argument” mai mult decât surprinzător împotriva egalitarianismului este acela că el neagă importanța uneia dintre cele mai importante valori morale și sociale. Autorul acestei obiecții se referă, nu o să vă vină să credeți, la responsabilitatea individuală. Autorul în discuție este conservatorul John Kekes, care a avansat obiecția menționată într-o lucrare recentă ce pretinde că demască „iluziile” egalitarienilor contemporani⁹⁰. E adevărat, responsabilitatea individuală nu joacă deloc un rol important în cadrul concepției rawlsiene a dreptății sociale. După cum am încercat să evidențiez și după cum s-a putut observa și în prezentarea pe care am făcut-o aici, lucrurile stau însă cu totul altfel în cazul lui Dworkin, Cohen sau al multor alți egalitarieni contemporani. Probabil însă că Kekes i-a citit doar pe diagonală, sau doar pe sărite, sau numai pe unii dintre filosoffii cărora le atribuie o astfel de „iluzie”.

Tot un argument nerezonabil împotriva egalitarianismului este și argumentul că el ar recomanda statului egalizarea „cu orice preț” a oportunităților inițiale ale indivizilor ori a altor bunuri sau că este incompatibil cu protejarea libertății (sau a altor valori sociale importante)⁹¹. Pentru a constata că acest argument este nerezonabil este suficient să ne reamintim că, așa cum am precizat în debutul acestui capitol, egalitarianismul nu este, de fapt, precum socialismul,

⁸⁹ Pentru alte critici ale acestui „argument”, vezi, spre exemplu, Robert Young, „Egalitarianism and Envy”, *Philosophical Studies* 52, 2 (1987): 261-276 sau Richard Norman, „Equality, Envy, and the Sense of Injustice”, *Journal of Applied Philosophy* 19, 1 (2001): 43-54.

⁹⁰ John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 25-41.

⁹¹ Vezi, spre exemplu, Antony Flew, *The Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality* (New York: Prometheus Books, 1981), Tibor R. Machan, „The Errors of Egalitarianism”, în *Liberty and Equality*, ed. Tibor R. Machan (Stanford: Hoover Institution Press, 2002), xi-xxiv sau Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*.

comunitarianismul sau conservatorismul, o teorie despre obligațiile practice ale statului sau despre starea de lucruri dezirabilă din toate punctele de vedere (din perspectiva tuturor valorilor sociale importante) în cadrul societății. Desigur, egalitarienii, sau măcar cei mai mulți dintre ei, sugerează sau chiar afirmă explicit de multe ori și că ar fi dezirabil ca instituțiile abilitate să facă mult mai mult decât au făcut până acum în numele dreptății. Aceasta cu atât mai mult cu cât, cred că suntem cu toții de acord, dreptatea este una dintre cele mai importante virtuți dezirabile în cadrul societății. Niciun egalitarian rezonabil nu ar susține însă – și niciun egalitarian contemporan nu a susținut, după știința mea – că dreptatea este singura valoare dezirabilă în cadrul unei societăți sau că dreptatea trebuie realizată „cu orice preț”. Toți își apără principiul sau idealul favorit al dreptății în același mod în care a făcut-o și Cohen. Cohen preciza, să ne reamintim, că nu apără egalitatea accesului la avantaje ca principiu sau ideal dezirabil să fie realizat pe deplin, ci, dimpotrivă, ca un principiu sau ideal ce trebuie supus în practică „la orice limitare este necesar să îi fie impusă de respectul datorat celorlalte valori”⁹². Iar printre valorile la care se referea Cohen se numără, după cum am evidențiat, și libertatea sau protejarea sferei private a indivizilor.

Nu în ultimul rând, un alt argument problematic împotriva egalitarianismului este acela că el nu este (cel puțin în unele dintre versiunile sale, precum egalitatea accesului la avantaje, egalitatea oportunităților pentru bunăstare sau echitatea comparativă) un ideal pe deplin fezabil al dreptății sociale. Argumentul este problematic pentru că are la bază presupuziția că un ideal adecvat al dreptății trebuie să fie unul pe deplin fezabil (pe deplin realizabil, în circumstanțe favorabile, în practică). Fezabilitatea nu ne spune însă nimic despre valoarea de adevăr a unui principiu sau ideal moral regulativ. Ea nici nu confirmă nici nu falsifică un astfel de principiu sau ideal. Doar plauzibilitatea sau, dimpotrivă, neverosimilitatea sa morală (consistența, respectiv inconsistența sa cu cele mai puternice dintre convingerile noastre morale) pot face acest lucru. Ca atare, este mai mult decât îndoielnic că fezabilitatea poate pretinde statutul de constrângere legitimă pentru un principiu sau ideal al dreptății⁹³.

Desigur, s-ar putea întreba, la ce bun un ideal „doar regulativ” al dreptății sociale? La ce bun un principiu sau ideal care nu poate fi realizat decât parțial sau într-o măsură aproximativă în practică? Din nefericire, nu pot aborda

⁹² G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 908.

⁹³ Pentru toate detaliile acestui argument, vezi studiul meu „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale”. Filosofii contemporani care au depus cele mai mari eforturi pentru a arăta că fezabilitatea nu reprezintă o constrângere legitimă pentru un ideal al dreptății sunt G. A. Cohen și Andrew Mason. Vezi mai ales lucrările lor citate în supranota 13. Țin să menționez, de asemenea, că în favoarea acestei idei a argumentat încă Platon. Vezi în special Platon, *Republica*, 472a.

pe larg aici această problemă⁹⁴. Coordonatele fundamentale ale răspunsului la întrebarea menționată nu sunt însă foarte greu de intuit. În primul rând, nu este deloc de la sine înțeles, așa cum pare să presupună această întrebare, că o „societate bună” este una în care exigențele dreptății ar trebui realizate pe deplin. La urma urmei, așa cum am insistat deja, există și alte valori foarte importante și dezirabile în cadrul unei societăți, valori care se pot afla – și se află adesea, după cum au semnalat Isaiah Berlin sau, mai recent, John Tomasi⁹⁵ – în conflict cu dreptatea. În al doilea rând, un ideal „doar regulativ” al dreptății sociale nu este deloc un ideal impotent sau inutil în practică. Dimpotrivă, el este perfect capabil să ne ghideze (să ne indice ce fel de instituții, aranjamente sociale sau politici trebuie să adoptăm) pentru a progresa în eliminarea sau măcar atenuarea celor mai importante și flagrante dintre nedreptățile din societățile sau lumea în care trăim. În sfârșit, și probabil cel mai important, este perfect posibil ca răspunsul corect (sau cel mai rezonabil) la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” să fie constituit de un principiu sau ideal „doar regulativ”⁹⁶. Este perfect posibil, altfel spus, ca un ideal „doar regulativ” să fie totuși cel mai în măsură să ne apropie de realizarea obiectivului înțelegerii cât mai complete și adecvate a naturii dreptății (și nedreptății) sociale.

Există, totuși, așa cum recunosc și foarte mulți egalitarieni, și un argument foarte puternic împotriva egalitarianismului. Argumentul în cauză este, de altfel, principalul argument care i-a determinat pe unii dintre ei să abandoneze egalitarianismul⁹⁷. El este valabil nu doar în cazul egalitarianismului distributiv,

⁹⁴ Pentru răspunsuri ample argumentate la această întrebare, vezi mai ales Dorothy Emmet, *The Role of the Unrealisable. A Study in Regulative Ideals* (New York: St. Martin's Press, 1994) sau David Estlund, „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work”, *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416. Pentru argumente în favoarea afirmațiilor făcute aici, vezi, de asemenea, studiul meu „Problema fezabilității”.

⁹⁵ Vezi mai ales Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri* (București: Humanitas, 2010) și John Tomasi, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

⁹⁶ Spun răspunsul „cel mai rezonabil” și nu „răspunsul adevărat” pentru că mă număr printre cei care sunt sceptici în privința capacității filosofiei politice de a descoperi adevărul despre principiile sau valorile sociale de care este interesată. Consider, mai exact, că John Rawls a avut dreptate atunci când a susținut că standardul corectitudinii ideilor, opiniilor sau teoriilor unui filosof politic nu este adevărul, ci rezonabilitatea (John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 127). Am apărat această poziție a lui Rawls în „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?”, *European Journal of Science and Theology* 8, 3 (2012): 233-240.

⁹⁷ Un astfel de (fost) egalitarian este Richard Arneson. Arneson apără în prezent o teorie a dreptății pe care o numește „prioritarianism senzitiv la responsabilitate” (*responsibility catering prioritarianism*). Potrivit acestei teorii, dreptatea cere îmbunătățirea bunăstării tuturor membrilor societății, însă cu prioritate (relativă) îmbunătățirea nivelului de bunăstare al

ci și în cazul egalitarianismului relațional. Argumentul în discuție este așa-numitul *argument al nivelării în jos (levelling down)*, al cărui *locus classicus* este articolul lui Derek Parfit, „Equality or Priority?”⁹⁸. El obiectează, în esență, că idealurile egalitariene ale dreptății pot fi satisfăcute și de egalități sau de egalizări care nu îmbunătățesc cu nimic situația indivizilor și chiar și de egalități sau egalizări „în jos”, care înrăutățesc situația tuturor membrilor societății (inclusiv a celor care o duc cel mai rău în cadrul acesteia). Egalitatea oportunităților pentru bunăstare, spre exemplu, este satisfăcută și dacă oportunitățile efective pentru bunăstare ale tuturor membrilor unei societăți sunt foarte (și, desigur, exact la fel de) puține sau chiar nule. La fel stau lucrurile și în cazul celorlalte idealuri egalitariene distributive sau în cazul idealului egalității relaționale. O societate în care toți indivizii sunt la fel de săraci și lipsiți de putere este, la urma urmei, una în care niciunul dintre ei nu posedă mijloacele de a-i domina pe ceilalți. Se pare, așadar, că egalitarienii sunt nevoiți să considere inclusiv astfel de situații ca fiind în principiu drepte. Cel mai probabil, pentru foarte mulți (dacă nu chiar pentru cei mai mulți) dintre noi, ideea că astfel de situații sunt drepte este, însă, una sever contraintuitivă. Probabil că majoritatea dintre noi am considera că o societate în care oportunitățile indivizilor sunt inegale dar în care chiar și cei care o duc cel mai rău din acest punct de vedere au totuși oportunități suficiente (sau mai multe oportunități decât în orice alt tip de societate) pentru a duce viața pe care și-o doresc este preferabilă din punctul de vedere al dreptății unei societăți cu oportunități perfect egale dar minimale sau extrem de reduse⁹⁹.

Argumentul nivelării în jos pare, fără îndoială, măcar *prima facie*, un argument extrem de puternic. Foarte mulți egalitarieni consideră însă că există bune temeiuri în favoarea opiniei că el nu constituie totuși o obiecție legitimă, sau cel puțin nu una devastatoare, la adresa egalitarianismului. Larry Temkin, spre exemplu, a argumentat că, în ciuda apelului ei intuitiv (și retoric), obiecția

celor care o duc cel mai rău din acest punct de vedere fără vina lor. Vezi, spre exemplu, Richard J. Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349.

⁹⁸ Derek Parfit „Equality or Priority?” în *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams (London: Macmillan, 2000), 81-125. Articolul a fost publicat pentru prima oară în 1995, în cadrul seriei de prelegeri Lindley.

⁹⁹ Dacă într-adevăr așa stau lucrurile, înseamnă că majoritatea dintre noi suntem adepți fie ai unei versiuni a suficientismului, fie ai unei versiuni a prioritarianismului. Principalul filosof care a apărut suficientismul ca teorie a dreptății este Harry Frankfurt, în „Equality as a Moral Ideal”, *Ethics* 98, 1 (1987): 21-43, „Equality and Respect”, *Social Research* 64 (1997): 3-15 sau „The Moral Irrelevance of Equality”, *Public Affairs Quarterly* 14 (2000): 87-103. Primul principiu prioritarian propus ca principiu al dreptății este celebrul principiu rawlsian al diferenței. Alte versiuni ale prioritarianismului au fost sau sunt apărute în Parfit „Equality or Priority?”, Arneson „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, Roger Crisp, „Equality, Priority, and Compassion”, *Ethics* 113 (2003): 145-63 sau Nils Holtug, *Persons, Interests, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

nivelării în jos are la bază câteva presupuziții problematice, chiar false¹⁰⁰. De asemenea, Andrew Mason a dezvoltat o teorie „quasi-egalitariană” a dreptății despre care susține că neutralizează sau măcar atenuează în mod semnificativ forța obiecției nivelării în jos¹⁰¹. Nu în ultimul rând, Thomas Christiano a argumentat recent în favoarea tezei că egalitarianismul susține de fapt în numele dreptății doar distribuția egală *la cel mai înalt nivel posibil* a oportunităților, a bunăstării sau a celorlalte bunuri fundamentale de care este interesat¹⁰². Dacă Temkin, Mason sau Christiano au, într-adevăr, dreptate rămâne de investigat și dezbătut. Cert este însă că oricine dorește să își formeze o opinie cât mai întemeiată și echitabilă despre soliditatea egalitarianismului ca teorie a dreptății va trebui să examineze cu atenție și argumentele acestor filosofi¹⁰³.

Bibliografie citată

- Anderson, Elizabeth. „What is the Point of Equality?” *Ethics* 109, 2 (1999): 287-337.
Anderson, Elizabeth. „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?” *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92.
Arneson, Richard J. „Equality and Equal Opportunity for Welfare”. *Philosophical Studies*, 56, 1 (1989): 77-93.

¹⁰⁰ Vezi mai ales lucrările sale „Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, în *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams (Basingstoke: Macmillan, 2000), 126-161, „Equality, Priority or What?”, *Economics and Philosophy* 19 (2003): 61-87, „Egalitarianism Defended”, *Ethics* 113 (2003): 764-82 „Personal versus Impersonal Principles: Reconsidering the Slogan”, *Theoria* LXIX, 1-2 (2003): 21-31 sau „Illuminating Egalitarianism”. Un argument similar împotriva obiecției nivelării în jos a fost adus recent și de Nir Eyal, în „Leveling Down Health”, în curs de apariție în *Health: Concepts, Measures, and Ethics*, ed. Nir Eyal, Ole Norheim, Samia Hurst și Dan Wikler (New York: Oxford University Press). Disponibil online la adresa http://medethics.med.harvard.edu/pdf/eyal/Eyal_Leveling_down_health_RnR.pdf. Accesat 8 septembrie 2012.

¹⁰¹ Mason, *Levelling the Playing Field*, 116-120, 129, 142-143. Vezi și Andrew Mason, „Egalitarianism and the Levelling Down Objection”, *Analysis* 61, 3 (2001): 246-254. Argumentarea lui Mason a fost examinată critic de Nils Holtug, în „A Note on Conditional Egalitarianism”, *Economics and Philosophy* 23, 1 (2007): 45-63.

¹⁰² Vezi Thomas Christiano, „A Foundation for Egalitarianism”, în *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, ed. Nils Holtug și Kasper Lippert-Rasmussen (Oxford: Clarendon Press, 2007), 71-76, Thomas Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12-45 sau Thomas Christiano, Will Braynen, „Inequality, Injustice and Leveling Down”, în *Justice, Equality, and Constructivism: Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*, ed. Brian Feltham (Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2009), 392-420.

¹⁰³ Vreau să le mulțumesc colegilor mei Aurora Hrițuleac și Bogdan Olaru, care au parcurs cu multă atenție și răbdare manuscrisul acestui capitol. Ca urmare a sugestiilor lor, multe dintre ideile expuse aici beneficiază de o formulare semnificativ îmbunătățită față de enunțarea lor inițială.

- Arneson, Richard J. „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”. *Philosophy and Public Affairs* 19, 2 (1990): 158-194.
- Arneson, Richard J. „Primary Goods Reconsidered”. *Nous* 24 (1990): 429-454.
- Arneson, Richard J. „Postscript”. În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland, 228-241. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Arneson, Richard J. „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”. *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349.
- Arneson, Richard J. „Egalitarian Justice versus the Right to Privacy?” *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 91-119.
- Arneson, Richard J. „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”. În *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles și John A. Weymark, 80-107. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Arneson, Richard J. „Luck Egalitarianism Interpreted and Defended”. Disponibil la adresa <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/luckegalitarianism2.pdf>. Accesat 5 septembrie 2012.
- Barry, Brian. *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Barry, Brian. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity, 2005.
- Barry, Nicholas. „Reassessing Luck Egalitarianism”. *The Journal of Politics* 70, 1 (2008): 136-150.
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Berlin, Isaiah. *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*. București: Humanitas, 2010.
- Blake, Michael. „International Justice”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice>.
- Blake, Michael, Mathias Risse. „Two Models of Equality and Responsibility”. *Canadian Journal of Philosophy* 38, 2 (2008): 165-200.
- Brown, Alexander. *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Burley, Justine, ed. *Dworkin and His Critics*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Caney, Simon. „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities”. *Metaphilosophy* 32, 1 (2001): 113-134.
- Caney, Simon. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cohen, G. A. „On the Currency of Egalitarian Justice”. *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944.
- Cohen, G. A. „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”. În *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum și Amartya Sen, 9-29. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Cohen, G. A. „Facts and Principles”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245.
- Cohen, G. A. „Luck and Equality: A Reply to Hurley”. *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 439-446.
- Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Cohen, G. A. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Cohen, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Crisp, Roger. „Equality, Priority, and Compassion”. *Ethics* 113 (2003): 145-63.

- Daniels, Norman. *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Denier, Yvonne. *Efficiency, Justice and Care. Philosophical Reflections on Scarcity in Health Care*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Dworkin, Ronald. „Equality, Luck and Hierarchy”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 2 (1993): 190-198.
- Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Dworkin, Ronald. *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge & London: Belknap Press, 2011.
- Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Emmet, Dorothy. *The Role of the Unrealisable. A Study in Regulative Ideals*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Estlund, David. „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work”. În *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416.
- Eyal, Nir. „Leveling Down Health”. În curs de apariție în *Health: Concepts, Measures, and Ethics*, ed. Nir Eyal, Ole Norheim, Samia Hurst și Dan Wikler. New York: Oxford University Press. Disponibil online la adresa http://medethics.med.harvard.edu/pdf/eyal/Eyal_Leveling_down_health_RnR.pdf. Accesat în 8 septembrie 2012.
- Feltham, Brian, ed. *Justice, Equality, and Constructivism: Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*. Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- Fleurbaey, Marc. „Equal Opportunity or Equal Social Outcome?” *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55.
- Fleurbaey, Marc. „Egalitarian Opportunities”. *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530.
- Fleurbaey, Marc. „Freedom with Forgiveness”. *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67.
- Flew, Antony. *The Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality*. New York: Prometheus Books, 1981.
- Frankfurt, Harry. „Equality as a Moral Ideal”. *Ethics* 98, 1 (1987): 21-43.
- Frankfurt, Harry. „Equality and Respect”. *Social Research* 64 (1997): 3-15.
- Frankfurt, Harry. „The Moral Irrelevance of Equality”. *Public Affairs Quarterly* 14 (2000): 87-103.
- Fraser, Nancy. „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”. În *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth, 7-197. London & New York, Verso, 2003.
- Gilbert, Pablo. „Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory”. *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 1 (2011): 39-56.
- Hinton, Timothy. „Must Egalitarians. Choose Between Fairness and Respect?” *Philosophy & Public Affairs* 30, 1 (2001): 72-87.
- Holtug, Nils. „A Note on Conditional Egalitarianism”. *Economics and Philosophy* 23, 1 (2007): 45-63.
- Holtug, Nils. *Persons, Interests, and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Holtug, Nils, Kasper Lippert-Rasmussen, ed. *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hurley, Susan L., *Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

- Huzum, Eugen. „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?” *Studia Philosophia* 56, 2 (2011): 41-52.
- Huzum, Eugen. „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”. *Symposion* IX, 1, 17 (2011): 165-172.
- Huzum, Eugen. „Dreptatea socială”. În *Concepte și teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum, 59-83. Iași: Institutul European, 2011, Disponibil online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum>.
- Huzum, Eugen. „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen”. *Symposion* IX, 2, 18 (2011): 415-428.
- Huzum, Eugen. „Ce este egalitarianismul?”. *Transilvania* 2 (2012): 79-85.
- Huzum, Eugen. „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?”, *European Journal of Science and Theology* 8, 3 (2012): 233-240.
- Huzum, Eugen. „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale”. În *Sfera Politicii* 5/171 (2012): 124-135. Disponibil online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum/Papers>.
- Huzum, Loredana. *Dreptate distributivă și sănătate în filosofia contemporană*. Iași: Institutul European, 2011. Disponibil online la adresa <http://independent.academia.edu/LoredanaHuzum>.
- Kamm, F. M. „Sen on Justice and Rights: A Review Essay”. *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104.
- Kekes, John. *The Illusions of Egalitarianism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
- Keller, Simon. „Expensive Tastes and Distributive Justice”. *Social Theory and Practice* 28, 4 (2002): 529-552.
- Knight, Carl, Zofia Stemplowska, ed. *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. „Arneson on Equality of Opportunity for Welfare”. *Journal of Political Philosophy* 7, 4 (1999): 478-487.
- Machan, Tibor R. ed. *Liberty and Equality*. Stanford: Hoover Institution Press, 2002.
- Mason, Andrew. „Egalitarianism and the Levelling Down Objection”. *Analysis* 61, 3 (2001): 246-254.
- Mason, Andrew. „Just Constraints”. *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268.
- Mason, Andrew. *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Matravers, Matt. „Responsibility, Luck, and the ‘Equality of What?’ Debate”. *Political Studies* 50 (2002): 558-572.
- Meyer, Lukas. „Intergenerational Justice”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>.
- Miller, David. „What Kind of Equality Should the Left Pursue?”. În *Equality*, ed. Jane Franklin, 83-99. London: IPPR, 1997.
- Miller, David. „Equality and Justice”. *Ratio* 10, 3 (1997): 222-236.
- Miroiu, Adrian, *Introducecere în filosofia politică*. Iași: Polirom, 2009.
- Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*. Colorado and Oxford: Westview Press, 2002.
- Norman, Richard. „The Social Basis of Equality”. În *Ideals of Equality*, ed. Andrew Mason, 238-252. Oxford: Blackwell, 1997.
- Norman, Richard. „Equality, Envy, and the Sense of Injustice”. *Journal of Applied Philosophy* 19, 1 (2001): 43-54.
- Olsaretti, Serena. „Responsibility and the Consequences of Choice”. *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, 2 (2009): 165-188.

- Parfit, Derek. „Equality or Priority?”. În *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams, 81-125. London: Macmillan, 2000.
- Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Rakowski, Eric. *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.
- Robeyns, Ingrid. „Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”. *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553.
- Roemer, John E. „A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner”. *Philosophy and Public Affairs* 22, 2 (1993): 146-166.
- Roemer, John E. *A Future for Socialism*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Roemer, John E. „Equality and Responsibility”. *Boston Review* 20, 2 (1995): 3-7. Disponibil online la adresa <http://www.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html>. Accesat 15 mai 2012.
- Roemer, John E. *Equal Shares: Making Market Socialism Work*. London: Verso, 1996.
- Roemer, John E. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1996.
- Roemer, John E. *Equality of Opportunity*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Sadurski, Wojciech. *Equality and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Sangiovanni, Andrea. „Normative Political Theory: A Flight from Reality?”. În *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, ed. Duncan Bell, 219-239. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Schaller, Walter E. „Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice”. *Journal of Social Philosophy* 31, 3 (2000): 294-306.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Scheffler, Samuel. „What Is Egalitarianism?”. *Philosophy & Public Affairs* 31, 1 (2003): 5-39.
- Schemmel, Christian. „Sen, Rawls – and Sisyphus”. *Indian Journal of Human Development* 5, 1 (2011): 197-210.
- Schemmel, Christian. „Distributive and Relational Equality”. *Politics, Philosophy & Economics* 11, 2 (2011): 123-148.
- Segall, Shlomi. „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”. *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 177-198.
- Segall, Shlomi. *Health, Luck, and Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North Holland, 1985.
- Sen, Amartya. „What Do We Want From a Theory of Justice?”. *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 2009.
- Tan, Kok-Chor. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tan, Kok-Chor. „A Defense of Luck Egalitarianism”. *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 665-690.
- Temkin, Larry S. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Temkin, Larry S. „Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”. În *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton și Andrew Williams, 126-161. Basingstoke: Macmillan, 2000.

- Temkin, Larry S. „Equality, Priority or What?” *Economics and Philosophy* 19 (2003): 61-87.
- Temkin, Larry S. „Egalitarianism Defended”. *Ethics* 113 (2003): 764-82.
- Temkin, Larry S. „Personal versus Impersonal Principles: Reconsidering the Slogan”, *Theoria* LXIX, 1-2 (2003): 21-31.
- Temkin, Larry S. „Illuminating Egalitarianism”. În *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Cristiano și John Christman, 155-178. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Tomasi, John. *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Valentini, Laura. „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen”. *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315.
- Vallentyne, Peter. „Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities”. *Ethics* 112 (2002): 529-557.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- Woodard, Christopher. „Egalitarianism”. *Philosophical Books* 46, 2 (2005): 97- 112.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Young, Robert. „Egalitarianism and Envy”. *Philosophical Studies* 52, 2 (1987): 261-276.

Bibliografie suplimentară

- Arneson, Richard J. „Equality of Opportunity”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2002. <http://plato.stanford.edu/entries/equal-opportunity>.
- Arneson, Richard J. „Egalitarianism”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2002, <http://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism>.
- Baker, John. *Arguing for Equality*. London: Verso, 1987.
- Callinicos, Alex. *Egalitatea. Sărăcie și inegalitate în economiile dezvoltate*. București: Antet, 2001.
- Cavanagh, Matt. *Against Equality of Opportunity*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge & London: Harvard University Press, 2001.
- Cohen, G. A. „Luck and Equality: A Reply to Hurley”. *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 439-446.
- Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chișinău: ARC, 1998.
- Dworkin, Ronald. „Sovereign Virtue Revisited”. *Ethics* 113, 1 (2012): 106-139.
- Fishkin, James S. *Justice, Equal Opportunity, and the Family*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Fleurbaey, Marc. *Fairness, Responsibility, and Welfare*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gordon, John-Stewart. „Moral Egalitarianism”. În *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser și Bradley Dowden. 2008. <http://www.iep.utm.edu/moral-eg/>.

EUGEN HUZUM

- Gosepath, Stephan. „Equality”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/equality/>.
- Hinton, Timothy. „Choice and Luck in Recent Egalitarian Thought”. *Philosophical Papers* 31, 2 (2002):145-167.
- Holtug, Nils. „Egalitarianism and the Levelling Down Objection”. *Analysis* 58, 2 (1998): 166-174.
- Jacobs, Lesley A. *Pursuing Equal Opportunities: The Theory and Practice of Egalitarian Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Knight, Carl. *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lake, Christopher. *Equality and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *Deontology, Responsibility, and Equality*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2005.
- Macleod, Colin M. *Liberalism, Justice, and Markets. A Critique of Liberal Equality*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Matravers, Matt. *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity, 2007.
- Miller, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Mithaug, Dennis E. *Equal Opportunity Theory*. Thousand Oaks, London & New Dehli: Sage, 1996.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. New Jersey: Totowa, 1985.
- Otsuka, Michael. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Persson, Ingmar. „Equality, Priority and Person-Affecting Value”. *Ethical Theory and Moral Practice* 4, 1 (2001): 23-39.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Schmitz, David. *Elemente ale dreptății*. București: Humanitas, 2012.
- Sen, Amartya. *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Stemplowska, Zofia. „Making Justice Sensitive to Responsibility”. *Political Studies* 27, 2 (2009): 237-59.
- Synowich, Christine, ed. *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Vincent, Nicole. „What Do You Mean I Should Take Responsibility for My Own Ill Health?” *Journal of Applied Ethics and Philosophy* 1, 1 (2009): 39-51.
- Wolff, Jonathan. „Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos”. *Philosophy and Public Affairs* 27, 2 (1998): 97-122.
- Wolff, Jonathan, Avner de-Shalit. *Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press, 2007.