

Neutralismul liberal*

Eugen HUZUM

Introducere

Dacă i-am întreba care este concepția sau trăsătura distinctivă a liberalismului sau a statului liberal, foarte mulți dintre cei mai influenți liberali contemporani ne-ar răspunde, fără să ezite, invocând neutralismul. Iar printre liberalii care ne-ar oferi un astfel de răspuns ar fi foarte probabil să nu se numere, după cum s-ar putea crede, doar liberali egalitarieni sau de stânga, precum Ronald Dworkin, John Rawls sau Charles Larmore¹, ci și liberali de tip clasic sau, după cum sunt numiți de cele mai multe ori, libertarieni. Aceasta deoarece, printre susținătorii neutralismului ca ideal al statului liberal se numără nu doar liberali de stânga precum cei menționați, ci și libertarieni. Robert Nozick, probabil cel mai important filosof libertarian, este unul dintre cele mai bune exemple în acest sens².

Acest răspuns despre ceea ce conferă înaintea de orice specificitate liberalismului este, desigur, unul controversat. Argumente rezonabile au fost avansate nu doar pentru, ci și împotriva sa. În orice caz, mulți filosofi politici care se declară (și care sunt considerați de obicei) liberali au respins neutralismul³. De asemenea, probabil pentru a fi consistente cu faptul că nu toți filosofii care se consideră liberali sunt și adepți ai neutralismului, foarte multe dintre definițiile oferite de obicei liberalismului pun foarte puțin accent, dacă nu chiar ignoră

* 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 Vezi, spre exemplu, Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 42.

² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); trad. rom. *Anarhie, stat și utopie* (București: Humanitas, 1997).

³ Vezi, spre exemplu, Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) sau George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

complet neutralismul. Dincolo de cum anume ne plasăm în această controversă pe marginea definirii liberalismului, cel puțin un lucru rămâne totuși incontestabil: acela că neutralismul reprezintă un element constitutiv central pentru foarte multe concepții liberale contemporane. Mai mult, deși unii dintre criticii săi s-au grăbit nu cu foarte mult timp în urmă să-i facă deja „autopsia”⁴, neutralismul rămâne și astăzi una dintre principalele teorii politice apărute de o serie importantă de filosofi liberali⁵.

În cele ce urmează voi prezenta această teorie politică urmând, în esență, patru pași. Voi începe cu definirea neutralismului și cu unele precizări și explicații importante pentru înțelegerea adecvată a susținerii lui fundamentale. Al doilea pas este dedicat evidențierii și explicării celor mai importante argumente neutraliste. Mă voi concentra apoi asupra caracterizării principalelor versiuni ale acestei teorii politice și a reliefării argumentelor pe baza cărora se legitimează ele. În sfârșit, într-un ultim pas, voi expune obiecțiile sau argumentele anti-neutraliste și – totodată – replicile neutraliștilor liberali la ele. Și de această dată va fi vorba, trebuie să precizez, doar despre obiecțiile cele mai importante (și mai „rezonabile”), nu despre toate obiecțiile, mai mult sau mai puțin plauzibile, care au fost aduse neutralismului de criticii săi⁶.

1. Neutralismul liberal

Pe scurt, neutralismul este teoria potrivit căreia statul liberal „nu trebuie să favorizeze vreuna dintre concepțiile morale, religioase ori filosofice ale cetățenilor săi, sau, în termenii folosiți de obicei, vreuna dintre concepțiile lor

⁴ Vezi Richard Arneson, „Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy”, în *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, ed. Steven Wall și George Klosko (Lanham: Rowman and Littlefield, 2003), 191-218.

⁵ După momentul declarării „decesului” său de către Richard Arneson, neutralismul a fost „revitalizat” prin cel puțin două argumentații importante: una de inspirație lockeană (John Locke fiind considerat uneori, în argumentația sa pentru toleranța religioasă, drept primul mare filosof politic neutralist) și una de tip rawlsian. Prima a fost realizată de Stephen Lecce, în *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), iar a doua de Jonathan Quong, în *Liberalism without Perfection* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011). După cum se va observa cu ușurință, cartea lui Quong joacă un rol foarte important și în prezentarea neutralismului liberal din acest capitol. Pentru argumentația lui John Locke care l-a inspirat pe Lecce în pledoaria pentru neutralism, vezi John Locke, *Al doilea tratat de cărmuire. Scrisoare despre toleranță* (București: Nemira, 1999).

⁶ Pentru o listă aproape exhaustivă a obiecțiilor adresate neutralismului (și a unor observații importante oferite în replică la ele), vezi Kevin Vallier, Fred D’Agostino, „Public Justification”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>.

despre bine”⁷. Așa cum se exprima Ronald Dworkin, filosoful care a impus în atenția generală această idee, într-un stat liberal autentic, „guvernământul trebuie să fie neutru în ceea ce am putea numi problema vieții bune”⁸. Mai exact, oficialii statului liberal nu trebuie să apeleze, atunci când își justifică deciziile, la temeuri furnizate de vreuna dintre concepțiile particulare despre ceea ce este cel mai important, valoros sau laudabil în viață împărtășite de cetățenii săi. Aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile implementate în statul liberal trebuie să fie justificate (sau justificabile) numai în baza unor temeuri neutre sau „publice”, a unor temeuri acceptabile pentru toți cetățenii săi rezonabili⁹, indiferent de concepțiile morale, religioase ori filosofice la care subscriu aceștia. În alte cuvinte, aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile implementate în statul liberal trebuie să fie justificate numai în baza unor temeuri care nu pot fi respinse de niciun cetățean rezonabil. Astfel de temeuri sunt, spre exemplu, cele oferite de teoriile științifice necontrovertate (inclusiv teoriile necontrovertate ale științelor sociale), de simțul comun sau de teoriile politice ale dreptății (acele teorii ale dreptății a căror întemeiere nu depinde *sine qua non* de asumarea vreuneia dintre concepțiile particulare despre bine, ci numai de asumarea celor mai ferme idei, intuiții sau convingeri fundamentale din cultura publică a societăților democratice)^{10,11}.

Parafrazând o celebră afirmație a lui John Rawls, fără îndoială cel mai important filosof neutralist de până acum, am putea defini neutralismul și drept

⁷ Steven Wall, George Klosko, „Introduction”, în *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, 1 (trad. mea).

⁸ Ronald Dworkin, „Liberalism”, în *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 127; retipărit în Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 181-204 (trad. mea).

⁹ Este vorba, în esență, despre cetățenii care îi recunosc pe toți ceilalți cetățeni drept liberi și egali și sunt dispuși să coopereze în cadrul societății în baza unor termeni echitabili și acceptabili pentru toți, cel puțin atâta vreme cât și ceilalți cetățeni sunt dispuși să facă acest lucru. O altă condiție importantă a rezonabilității este considerată uneori și acceptarea pluralismului și a inevitabilității dezacordului între cetățenii unei comunități liberale în privința a ceea ce constituie o viață bună, laudabilă sau valoroasă. Despre pluralism revin cu precizări la sfârșitul secțiunii a doua a capitolului.

¹⁰ Cea mai celebră teorie a dreptății care s-a justificat ca teorie politică este, după cum probabil este deja cunoscut, teoria rawlsiană. Așa cum a recunoscut chiar și Rawls, există însă și alte teorii politice rezonabile ale dreptății. Vezi Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 223-227.

¹¹ Poziția opusă neutralismului liberal este perfecționismul. Perfecționismul a fost definit în mai multe feluri, însă, așa cum a observat și argumentat Jonathan Quong, trăsătura sa fundamentală, cea care îl distinge cu adevărat de neutralism, este ideea că și temeuri dependente de anumite concepții despre bine, nu doar temeuri publice sau neutre, sunt temeuri permisibile în argumentarea și deliberarea politică. Vezi Quong, *Liberalism without Perfection*, 26-30.

teoria potrivit căreia oficialii statului liberal trebuie să justifice aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile pe care le propun numai în baza unor temeuri „politice”, nu și a unor temeuri „metafizice”¹².

Deși aici îl voi prezenta și trata în special ca teorie despre *statul* liberal, sunt obligat să menționez că neutralismul este apărât adesea și ca teorie despre *cetățenii* liberali. În această formulare, neutralismul afirmă că cetățenii unui stat liberal se află sub obligația civică (*duty of civility*) de a nu susține/vota decât politicile, legile sau instituțiile despre care consideră în mod sincer că există și argumente (solide) neutre sau „publice”, nu doar temeuri furnizate de concepțiile particulare despre bine pe care le împărtășesc. De asemenea, atunci când argumentează în favoarea (sau împotriva) unor politici, legi sau instituții pe care le consideră dezirabile (indezirabile), ei nu pot apela doar la temeuri furnizate de concepțiile despre bine pe care le împărtășesc, ci, de asemenea, trebuie să avanseze și argumente neutre sau „publice” pentru poziția lor. Spre exemplu, ei nu pot susține criminalizarea prostituției, a pornografiei, a avortului sau a căsătoriei între homosexuali doar pe baza argumentului că ele constituie acte imorale, păcate sau acte interzise de divinitate. Din perspectiva neutralismului, astfel de argumente sunt argumente cel puțin insuficiente, dacă nu chiar ilegitime, într-o deliberare democratică despre politicile, legile sau instituțiile ce ar trebui sau nu să fie implementate de către stat.

Unii neutraliști au respins, însă, ideea extinderii exigenței neutralității și în cazul cetățenilor liberali¹³. Chiar și John Rawls, filosoful care a argumentat cel mai sistematic în favoarea *datoriei civice* abia prezentate, a sugerat totuși că respectarea ei este mai stringentă în cazul oficialilor statului (judecătorii, membrii guvernului, candidații la funcții publice și consilierii sau directorii lor de campanie etc.) decât în cazul cetățenilor obișnuiți ai statelor liberale¹⁴. Acesta

¹² Am parafrazat aici John Rawls, „Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251, retipărit în John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 388-414.

¹³ Vezi, spre exemplu, George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 14.

¹⁴ Rawls, *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 132-136. Am evidențiat termenul *datorie civică* din dorința de a preveni cititorul asupra unei eventuale înțelegeri greșite a datoriei de neutralitate ca datorie legală (și nu doar ca datorie morală). Niciun neutralist nu a apărât neutralitatea ca datorie legală. Aceasta pentru că, așa cum a evidențiat Rawls, statuarea neutralității ca obligație legală ar intra în conflict cu dreptul la liberă exprimare al indivizilor (John Rawls, *The Law of Peoples*, 136). Este important de avut în vedere, de asemenea, că Rawls a apărât datoria civică de neutralitate doar ca datorie a indivizilor în spațiul public (politic), nu în spațiul privat. Altfel spus, Rawls nu a gândit datoria civică de neutralitate ca o datorie aplicabilă, spre exemplu, și dezbaterilor din interiorul familiei, al diverselor grupuri religioase sau al universităților.

este, de altfel, și principalul temei pentru care, spre deosebire de cei mai mulți dintre criticii săi, voi prezenta și trata aici neutralismul în primul rând ca teorie despre statul liberal, și mai puțin ca teorie despre cetățeanul liberal.

Așa cum s-a remarcat de mai multe ori, afirmația că „statul nu trebuie să favorizeze vreuna dintre concepțiile despre bine ale cetățenilor săi” poate fi interpretată și într-un alt mod decât cel menționat mai sus. Mai exact, această afirmație poate fi interpretată nu doar ca afirmație despre tipurile de temeuri la care este îndreptățit să apeleze un stat liberal pentru a-și justifica politicile, ci ca afirmație despre efectele acestor politici. În această interpretare, neutralitatea liberală nu înseamnă că statul trebuie să fie neutru în temeiurile pe baza cărora își justifică deciziile, ci că el nu trebuie să facă nimic (să nu implementeze nicio decizie) ce ar avea drept rezultat favorizarea vreuneia dintre concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. Or, dacă așa stau lucrurile, s-ar putea considera că definiția pe care am oferit-o neutralismului liberal este una prea îngustă.

Faptul că neutralitatea poate fi interpretată și ca „neutralitate a efectelor” este, desigur, dincolo de orice îndoială. Cu toate acestea, sunt sceptic în privința legitimității lărgirii definiției neutralismului liberal în direcția înglobării neutralității efectelor. Temeiul meu este foarte simplu: foarte mulți filosofi politici liberali care au apărut neutralismul s-au delimitat în chip explicit de ideea neutralității efectelor sau chiar au argumentat în favoarea opiniei că ea nu poate constitui un ideal politic legitim (plauzibil din punct de vedere moral) sau realizabil¹⁵. În orice caz, după știința mea, cei mai importanți filosofi politici liberali care au apărut neutralismul, fie că este vorba despre Robert Nozick¹⁶, Ronald Dworkin¹⁷, Bruce Ackerman¹⁸, John Rawls¹⁹, Charles Larmore²⁰, Stephen Macedo²¹, Thomas Nagel²², Brian Barry²³, Amy Gutmann și Dennis Thompson²⁴, George Klosko²⁵ sau, mai recent, Steven Lecce²⁶, Gerald Gaus²⁷ și Jonathan Quong²⁸, au apărut

¹⁵ Vezi, spre exemplu, John Rawls, *Political Liberalism*, 191-194 sau Klosko, *Democratic Procedures*, 14-15.

¹⁶ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

¹⁷ Dworkin, „Liberalism”, *A Matter of Principle*.

¹⁸ Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

¹⁹ Rawls, *Political Liberalism*.

²⁰ Larmore, *Patterns of Moral Complexity*.

²¹ Stephen Macedo, *Liberal Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

²² Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991).

²³ Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

²⁴ Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*. (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

²⁵ Klosko, *Democratic Procedures*.

²⁶ Lecce, *Against Perfectionism*.

doar neutralitatea „în justificare” a statului, nu și neutralitatea efectelor politicilor sale.

Definiția pe care am oferit-o neutralismului are, totuși, (cel puțin) un defect destul de grav. Ea sugerează că, potrivit neutralismului liberal, statul nu este îndreptățit să justifice *niciuna* dintre deciziile sale prin apel la anumite concepții despre bine. Foarte mulți neutraliști împărtășesc, într-adevăr, o astfel de opinie. Așa cum vom vedea în detaliu în secțiunea a treia, există însă și neutraliști mai moderați în această privință. În aceste condiții, propun modificarea definiției neutralismului după cum urmează: neutralismul liberal este teoria potrivit căreia, cel puțin în deciziile sale cele mai importante, statul liberal nu poate apela la justificări furnizate de una sau alta dintre concepțiile particulare despre bine ale cetățenilor săi.

2. De ce neutralitate: argumente neutraliste reprezentative

Unul dintre cele mai importante argumente în favoarea neutralismului a fost adus de Ronald Dworkin. Potrivit acestui argument, statul liberal este obligat să fie neutru în „problema vieții bune” pentru că el este obligat să își trateze toți cetățenii „ca *egali*, altfel spus, ca îndreptății la o preocupare și un respect egal din partea sa”²⁷. Mai mult, în opinia lui Dworkin, obligația de a-și trata cetățenii cu respect și preocupare egale este obligația morală fundamentală a unui stat. Un stat care nu respectă această obligație este un stat tiranic și ilegitim. În orice caz, el nu poate fi considerat un stat liberal. Or, continuă argumentul lui Dworkin, aceeași înseamnă că într-un stat liberal „deciziile politice trebuie să fie, pe cât acest lucru este posibil, independente de orice concepție particulară despre viața bună sau despre ceea ce conferă valoare vieții umane. De vreme ce cetățenii unei societăți [liberale] diferă în concepțiile lor în această privință, guvernul nu îi tratează ca egali dacă preferă una sau alta dintre concepțiile lor în detrimentul celorlalte”³⁰.

²⁷ Gerald F. Gaus, „The Moral Foundations of Liberal Neutrality”, în *Debates in Contemporary Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman (Oxford: Blackwell, 2009), 81-98 sau „Liberal Neutrality: A Radical and Compelling Principle”, în *Perfectionism and Neutrality*, ed. Wall și Klosko, 137-165.

²⁸ Quong, *Liberalism without Perfection*.

²⁹ Dworkin, *A Matter of Principle*, 190 (trad. mea; sublinierea lui Dworkin). Referitor la concepția lui Dworkin despre principiul preocupării egale vezi și prezentarea egalității resurselor/egalității liberale din capitolul acestui volum dedicat egalitarianismului. Vezi, de asemenea, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 227; trad. rom. *Drepturile la modul serios* (Chișinău: ARC, 1998), 205-206.

³⁰ Dworkin, *A Matter of Principle*, 190 (trad. mea).

Principiul egalității de respect este invocat și în cadrul altei argumentări importante pentru neutralism. Am în vedere argumentarea lui Charles Larmore. În esență, Larmore consideră că statul (sau cetățeanul) liberal este obligat moral să fie neutru pentru că neutralitatea este singura soluție la problema dezacordurilor intractabile între indivizi defensibilă prin apel la principiul egalității de respect a persoanelor și la exigența dialogului rațional. Argumentul său se bazează pe trei premise fundamentale. Prima este aceea că principiul egalității de respect a persoanelor exclude apelul la măsuri de „rezolvare” a dezacordurilor între indivizi precum impunerea prin forță a opiniei majorității (sau a opiniei celor mai puternici), obligându-ne să încercăm să ne rezolvăm în mod rațional, argumentativ, dezacordurile. A doua este premisa că, în caz de dezacord între indivizi, exigența dezbaterii sau conversației raționale susține că „cei care doresc să continue conversația trebuie să se retragă pe un *teren neutru*, în speranța fie a rezolvării disputei, fie a depășirii (*bypassing*) ei”³¹. În sfârșit, a treia premisă a argumentului lui Larmore este aceea că, după toate probabilitățile, cele mai multe controverse dintre persoanele ce împărtășesc concepții diferite despre bine ar rămâne nesoluționate chiar și în urma adoptării strategiei retragerii pe teren neutru. Altfel spus, nici măcar în urma adoptării acestei strategii cetățenii unui stat liberal nu ar reuși să ajungă la un acord rațional asupra celei mai adecvate concepții despre bine. Or, în aceste condiții, singura lor opțiune „rezonabilă” este aceea de a nu-și construi principiile de acțiune ale statului pe niciuna dintre concepțiile despre bine asupra cărora se află în controversă, ci numai pe baza neutră (comună) pe care s-au retras în încercarea de a-și rezolva dezacordurile. Drept urmare, concluzionează Larmore, norma dialogului rațional ne obligă să configurăm o cultură politică în care cetățenii „să poată continua dezbaterile vizuitorilor controversate despre ceea ce constituie o viață bună, în speranța extinderii punctelor de acord dintre ei, acceptând totodată că deciziile statului nu pot fi justificate prin apel la superioritatea intrinsecă a niciuneia dintre concepțiile asupra cărora ei nu pot ajunge la un consens rațional”³².

Un al treilea argument neutralist important este cel oferit de Brian Barry. Argumentul susține că obligația neutralității decurge din faptul că „nicio concepție despre bine nu poate fi împărtășită în mod întemeiat cu gradul de certitudine necesar legitimării impunerii ei celor care o resping”³³. Niciuna dintre ele nu este îndreptățită să pretindă că exprimă adevărul absolut cert și infailibil, că argumentele pe care se sprijină sunt irefutabile sau că orice îndoială în privința ei este irațională ori nerezonabilă.

³¹ Larmore, *Patterns*, 53 (trad. mea; sublinierea lui Larmore).

³² Larmore, *Patterns*, 54 (trad. mea).

³³ Barry, *Justice as Impartiality*, 169.

Barry a numit acest argument „argumentul sceptic” în favoarea neutralismului. Marea majoritate a filosofilor politici contemporani îl urmează în această decizie. Mai mult, ei interpretează acest argument ca fiind argumentul unui sceptic moral în sensul „standard” al acestui termen. Pe această bază, argumentul este respins cu foarte mare ușurință, fie arătându-se că scepticismul nu este o poziție adecvată³⁴, fie că el nu poate fi invocat în mod consecvent în apărarea neutralismului³⁵. Nu întâmplător, mulți filosofi politici, inclusiv unii neutraliști, consideră argumentul lui Barry un argument foarte slab, dacă nu chiar cel mai slab argument în favoarea neutralismului. Din punctul meu de vedere, această opinie este nedreaptă. Pe de o parte, cel puțin din câte mi-am putut da eu seama, Barry nu este, de fapt, un sceptic sau nihilist moral. În orice caz, argumentul său ar putea fi la fel de bine și argumentul unui agnostic. Or, nu este deloc evident că agnosticismul nu poate fi invocat în mod consecvent în favoarea neutralismului³⁶. În plus, agnosticismul este o poziție infinit mai greu de respins decât scepticismul sau nihilismul. Ca și scepticul sau nihilistul moral, agnosticul împărtășește ideea fundamentală despre întemeierea concepțiilor despre bine exprimată de argumentul lui Barry. Mă refer la ideea că nicio concepție despre bine nu poate fi, sau cel puțin nu a fost până acum, întemeiată într-un mod concludiv și – ca atare – că niciuna dintre aceste concepții nu este îndreptățită să reclame autoritate absolută din punct de vedere rațional. Spre deosebire însă de scepticul sau nihilistul moral, agnosticul nu concluzionează de aici că adevărul în materie de bine (sau, altfel spus, cunoașterea morală) este o himeră. Concluzia sa, mult mai modestă și mai plauzibilă, este că nu cunoaștem cu certitudine dacă există sau nu concepții adevărate despre bine, că nu suntem îndreptății să susținem cu certitudine nici posibilitatea, nici imposibilitatea cunoașterii morale. După cum au explicat excelent Miriam Ronzoni și Laura Valentini, poziția agnosticului în dezbateră dintre scepticii și optimiștii cunoașterii morale este aceea că nu avem dovezi irefutabile nici pentru posibilitatea, nici pentru imposibilitatea ei și că, „cel puțin deocamdată și în viitorul previzibil, ne lipsesc sau ne vor lipsi instrumentele epistemice de care avem nevoie pentru a putea aplana această dispută”³⁷.

³⁴ Vezi, spre exemplu, Steve Scalet, „Liberalism, Skepticism, and Neutrality: Making Do Without Doubt”, *The Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 207-225.

³⁵ Quong, *Liberalism without Perfection*, 250-253.

³⁶ Agnosticismul este, de altfel, una dintre premisele sau presupuzițiile fundamentale ale multor argumentări pentru neutralism, inclusiv ale unora dintre neutraliștii care au criticat argumentul „sceptic” al lui Barry.

³⁷ Miriam Ronzoni, Laura Valentini, „On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen’s Facts and Principles”, *Politics, Philosophy & Economics* 7, 4 (2008): 416 (trad. mea).

Ultima argumentație importantă în favoarea neutralismului pe care am ales să o prezint aici este argumentația avansată de Steven Lecce și Jonathan Quong. Potrivit acestei argumentații, care poate fi considerată în bună măsură și o sinteză a celor mai multe dintre argumentele deja prezentate, temeiul principal pentru care statul liberal trebuie să se abțină să acționeze în baza unor judecăți valorice, morale sau religioase este acela că „aceste acțiuni nu pot fi justificate tuturor cetățenilor unei societăți liberale. Societățile liberale sunt caracterizate în mod crucial de pluralism sau de dezacord în privința a ceea ce face ca o viață să fie bună, lăudabilă sau valoroasă. Dezacordul în privința a ceea ce constituie o viață umană înfloritoare este o trăsătură profundă și permanentă a societăților libere. Atunci când este combinat cu teza că guvernele trebuie să fie capabile să-și justifice acțiunile față de cetățeni, acest fapt conduce la concluzia că guvernele trebuie să se abțină să acționeze pe baza vreunei concepții particulare despre ceea ce face ca o viață să fie lăudabilă, înfloritoare sau valoroasă. Pentru că suntem în dezacord în privința a ceea ce face o viață să merite să fie trăită, ar fi eronat ca guvernul să se declare de partea cuiva în această problemă. Guvernul ar trebui mai degrabă să rămână *neutru* în problema vieții bune și să se restricționeze la statornicirea unor condiții echitabile care să le permită cetățenilor să-și urmărească propriile lor opinii despre ceea ce ar da valoare vieților lor”³⁸.

Spuneam că acest argument poate fi considerat în bună măsură o sinteză a tuturor argumentelor prezentate înaintea sa. Aceasta pentru că premisele sale sunt premise (sau măcar presupuziții) pe care se sprijină de fapt, în ultimă instanță, toate argumentațiile neutraliste prezentate înaintea sa (și – în general – toate celelalte argumente neutraliste aduse de filosofii politici contemporani³⁹). Premisele la care mă refer sunt 1) premisa că societățile liberale sunt (și vor fi întotdeauna) societăți pluraliste, societăți caracterizate de „dezacord în privința a ceea ce face ca o viață să fie bună, lăudabilă sau valoroasă”; și 2) premisa că acțiunile statului liberal trebuie să poată fi justificate tuturor cetățenilor săi. Ambele premise necesită câteva precizări și explicații.

Afirmația că societățile liberale sunt societăți pluraliste este o afirmație pretabilă mai multor interpretări. Una dintre ele este aceea că societățile liberale sunt caracterizate, în mod inevitabil, de faptul că cetățenii lor împărtășesc, ca urmare a libertății de expresie și gândire de care dispun, concepții diferite despre bine. Pentru a înțelege în mod adecvat argumentele abia prezentate, este important de reținut însă că neutraliștii nu exprimă doar această idee atunci când fac

³⁸ Quong, *Liberalism without Perfection*, 2 (trad. mea; sublinierea lui Quong). Pentru formularea acestui argument aleasă de Lecce, vezi Lecce, *Against Perfectionism*, 5-6 și 183-200.

³⁹ Cititorii interesați și de alte argumentații importante pentru neutralism decât cele pe care le-am prezentat aici pot consulta lucrările lui Nozick, Rawls, Ackerman, Nagel, Klosko sau Gaus citate în notele anterioare.

această afirmație. Ceea ce susțin neutraliștii este, de fapt, că cetățenii unei societăți liberale împărtășesc nu doar mai multe concepții despre bine, ci mai multe concepții despre bine *rezonabile* sau *la fel de rezonabile*. Pluralismul la care se referă sau care se află în spatele argumentelor neutraliste nu este, așadar, doar pluralismul ca fapt empiric, ci și pluralismul ca teorie morală sau valorică. Potrivit acestei teorii, există mai multe concepții morale egal valide sau la fel de rezonabile, deși aceste concepții sunt diferite, unele chiar conflictuale.

Pluralismul nu trebuie confundat cu relativismul (așa cum, din păcate, se întâmplă de destule ori). El nu susține că *toate* concepțiile morale, religioase sau filosofice sunt la fel de valide. Pe cale de consecință, el nu susține nici că toate concepțiile morale, religioase sau filosofice care se întâmplă să fie (sau care ar putea fi) împărtășite de cetățenii unui stat liberal sunt la fel de valide sau rezonabile. Dimpotrivă. Concepțiile care nu sunt compatibile, spre exemplu, cu principiul egalității de respect a persoanelor, cu principiul egalității în drepturi a acestora sau cu ceea ce Rawls a numit „concepția indivizilor ca liberi și egali” – precum concepțiile care se află la baza nazismului, fascismului, rasismului etc. – sunt respinse ca nerezonabile sau false de pluraliști (sau cel puțin de pluraliștii care apără și neutralismul)⁴⁰.

După cum este cunoscut, dezacordul moral, religios sau filosofic între doi indivizi poate fi unul cauzat de fenomene precum prejudecățile, neînțelegerea adecvată a poziției sau a argumentelor celuilalt, indisponibilitatea la dialog, fanatismul, greșelile de raționament etc. Date fiind cele evidențiate mai sus, este clar, sper, și că dezacordul dintre cetățeni la care fac referire argumentele neutraliste nu este un dezacord de acest tip. El este, dimpotrivă, unul „rezonabil”, „în sensul că există ca rezultat al unor eforturi raționale rezonabile și sincere ale indivizilor de a aborda problemele etice, religioase sau filosofice”⁴¹. Dezacordul la care se referă aceste argumente este, altfel spus, un dezacord la care indivizii sunt îndreptățiți din punct de vedere epistemic sau rațional. După cum a insistat în special Rawls, el este un dezacord cauzat de obstacole în calea consensului rațional precum caracterul complex și conflictual al evidenței științifice, convingerile diferite în ceea ce privește gradul de importanță de care trebuie să beneficieze considerațiile relevante în rezolvarea unei probleme, caracterul inerent vag și indeterminat al mai tuturor conceptelor noastre, experiențele de viață diferite (și – ca urmare a acestui fapt – modalitățile divergente de a interpreta evidența sau de a cântări diversele valori morale și politice), dezacordul în privința considerațiilor normative care trebuie să beneficieze de prioritate în rezolvarea unei anumite probleme sau opiniile diferite în pri-

⁴⁰ Vezi, în acest sens, mai ales Rawls, *Political Liberalism*, 58-66 și Quong, *Liberalism without Perfection*, 290-314. Pentru explicații similare în privința pluralismului moral sau valoric și a rolului său în argumentația neutralistă, vezi John Christman, *Social and Political philosophy. A Contemporary Introduction* (London, New York: Routledge, 2002), 95-96, 101-103. Vezi, de asemenea, capitolul despre pluralism din acest volum.

⁴¹ Quong, *Liberalism without Perfection*, 37.

vința valorilor sociale care trebuie sacrificate atunci când societatea nu poate să le promoveze pe toate (fiind nevoită, așadar, să facă „alegeri tragice”, precum, să presupunem, alegerea între dreptate și solidaritate, libertate și egalitate, dreptate și eficiență etc.)⁴².

Ideea că acțiunile statului trebuie să poată fi justificate tuturor cetățenilor săi este inima principiului liberal al legitimității. Potrivit acestui principiu, dacă o decizie nu poate fi justificată tuturor cetățenilor săi, în termeni pe care aceștia să-i găsească acceptabili sau rezonabili, statul nu are autoritatea legitimă de a o impune, chiar și dacă decizia în cauză a fost selectată sau votată în mod democratic. Implementarea unei decizii care beneficiază de suport democratic dar care nu poate fi justificată tuturor cetățenilor săi este, din perspectiva acestui principiu, un act tiranic, chiar dacă, desigur, unul de „tiranie a majorității”.

Și principiul liberal al legitimității poate fi interpretat în două modalități diferite. În prima dintre aceste interpretări, el susține că o decizie a statului este legitimă numai dacă este justificabilă pentru toți cetățenii care *locuiesc efectiv* între granițele sale la momentul luării ei. În a doua interpretare, principiul cere doar ca decizia în cauză să poată fi justificată tuturor cetățenilor care îndeplinesc anumite *criterii ideale de rezonabilitate și raționalitate*. Deși există și neutraliști care par să fi optat pentru prima dintre aceste interpretări⁴³, este important de reținut că ei se referă de obicei la a doua interpretare atunci când invocă principiul liberal al legitimității. Temeiurile principale ale opțiunii lor sunt, cred, evidente. Este posibil, dacă nu chiar foarte probabil, ca foarte mulți dintre cetățenii care trăiesc efectiv (sau vor trăi în viitor) între granițele statelor liberale să împărtășească idei, concepții și opinii normative sau empirice insuficient întemeiate epistemic, nerezonabile ori chiar evident greșite. Or, a susține că, pentru a fi legitimă, o decizie a statului trebuie să poată fi justificată inclusiv acestor cetățeni pare cel puțin „nerezonabil”⁴⁴.

3. Neutralism „radical” sau neutralism „moderat”?

Cele mai multe dintre argumentele abia prezentate au fost oferite pentru a susține ideea că *toate* deciziile statului trebuie să fie, în măsura în care acest lucru este posibil, neutre față de concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. Unele dintre ele au fost invocate însă, după cum am sugerat deja în prima secțiune, pentru a apăra o idee neutralistă mai puțin radicală – și, cel puțin în opinia adeptilor ei, mult mai „rezonabilă”: ideea că doar unele decizii ale statului trebuie să

⁴² Rawls, *Political Liberalism*, 54-58. Despre „alegerile tragice”, vezi mai ales excelenta lucrare a lui Guido Calabresi și Philip Bobbitt, *Tragic Choices* (New York: Norton, 1978).

⁴³ Vezi George Kosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*.

⁴⁴ Pentru detalii, vezi Quong, *Liberalism Without Perfection*, 148-153.

fie neutre față de concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. John Rawls, principalul apărător al acestei idei, a avut în vedere deciziile statului referitoare la elementele constituționale fundamentale și la distribuția bunurilor sale „primare”. Prin „elementele constituționale fundamentale”, Rawls a desemnat, în esență, două aspecte: 1) principiile de structurare a guvernării și a procesului politic (precum principiile care stabilesc atribuțiile celor trei puteri ale statului sau care reglementează domeniile de aplicabilitate ale deciziei majorității); și 2) drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor unei comunități liberale (precum dreptul de vot sau de a participa la viața politică, libertatea de conștiință, libertatea de gândire și de asociere sau *domnia legii*)⁴⁵. În concepția lui Rawls, drepturile și libertățile fundamentale fac parte și din categoria bunurilor pe care el le-a numit „bunuri primare”. Prin acest concept, Rawls a desemnat acele bunuri „despre care este de presupus că sunt dorite de orice individ rațional, indiferent de orice altceva și-ar dori acesta”, acele bunuri pe baza cărora „individii își pot asigura în general un mai mare succes în satisfacerea intențiilor și promovarea scopurilor lor, oricare ar fi acestea”⁴⁶. În afara drepturilor și libertăților fundamentale (în esență, drepturile civile și politice), celelalte „bunuri primare” rawlsiene sunt libertatea de mișcare și de alegere a ocupației dintr-o serie de oportunități diverse, puterile și prerogativele funcțiilor și pozițiilor de răspundere din cadrul instituțiilor politice și economice ale structurii de bază a societății, venitul și averea și – nu în ultimul rând – ceea ce el a numit „bazele sociale ale respectului de sine”⁴⁷.

Neutralismul liberal este apărat, așadar, în două versiuni: una radicală („tare” sau „globală”) și una moderată („slabă” sau „limitată”). În versiunea radicală, neutralismul este afirmat ca exigență valabilă pentru toate deciziile, politice, legile, acțiunile sau instituțiile adoptate de către statul liberal. Din perspectiva neutralismului radical, un stat liberal nu este îndreptățit să apeleze la justificări non-publice pentru niciuna dintre deciziile sale. El este îndreptățit să implementeze, altfel spus, numai acele decizii pentru care are (sau pentru care poate prezenta) o justificare neutră. Neutralismul „moderat” este mai puțin exigent în această privință. El nu îi interzice în totalitate statului să-și justifice deciziile prin apel la concepții particulare despre bine. Din perspectiva sa, neutralitatea este o exigență valabilă numai în cazul deciziilor referitoare la structura constituțională și distribuția bunurilor sale primare. Celelalte decizii politice – deciziile „legislative” sau deciziile democratice „de zi cu zi” – pot fi justificate și prin apel la temeuri non-publice, furnizate de una sau alta dintre concepțiile particulare despre bine.

⁴⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 227.

⁴⁶ John Rawls, *A Theory of Justice. Revised edition* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 79. Trad. rom. *O teorie a dreptății. Ediție revăzută* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012), 98-99.

⁴⁷ Vezi Rawls, *Political Liberalism*, 227-229.

Cel puțin la prima vedere, versiunea „moderată” sau „limitată” pare, într-adevăr, mult mai „rezonabilă” decât versiunea „radicală” sau „tare” a neutralismului. Neutraliștii radicali au însă o cu totul altă opinie. Morten Ebbe Juul Nielsen, spre exemplu, consideră neutralismul moderat o poziție cel puțin bizară. În termenii mai puțin eleganți ai lui Nielsen, neutralismul moderat pare să „vrea să fie și sătul și cu punga plină” (*to have the cake and eat it*)⁴⁸. Aceasta deoarece, pe de o parte, neutraliștii moderați vor să arate că neutralitatea este o valoare importantă, ce trebuie respectată de către stat. Pe de altă parte însă, limitând aria ei de aplicabilitate (și acceptând astfel că statul este totuși îndreptățit să-și legitimizeze unele politici prin apel la concepții particulare despre bine), neutraliștii moderați își subminează singuri în mod semnificativ argumentarea în favoarea neutralității.

La baza acestui verdict extrem de sever al lui Nielsen în privința neutralismului moderat se află convingerea sa – și a multor altor neutraliști – că restricționarea cerinței neutralității pentru nivelul constituțional fundamental al societății este o restricționare arbitrară. În opinia sa, nu este deloc evident că există argumente principiale solide în favoarea acestei limitări. În orice caz, sugerează Nielsen, neutraliștii moderați nu au oferit vreun astfel de argument.

Nielsen nu a făcut însă prea multe pentru a demonstra legitimitatea acestei convingeri. Există totuși și filosofi politici care au încercat acest lucru. Spre exemplu, Jonathan Quong. Quong, care este nu doar cel mai recent, ci și cel mai atent și riguros apărător al neutralismului „tare”, a supus reflecției critice toate cele trei mari argumente oferite de Rawls sau de alți neutraliști pentru limitarea neutralității statului la nivelul constituțional. Cele trei argumente sunt numite de Quong argumentul structurii de bază, argumentul intereselor de bază și argumentul completitudinii.

Argumentul structurii de bază, avansat în chip explicit de Rawls, susține că structura constituțională (sau „structura de bază”) a unei societăți are un impact enorm, profund și inevitabil asupra vieților cetățenilor ei, asupra perspectivelor și oportunităților lor sau, altfel spus, asupra a ceea ce ei „se pot aștepta să devină sau ce pot spera să realizeze” în viață⁴⁹. Drept urmare, justificarea neutră a deciziilor statului în privința acestei structuri este una imperativă. Prin contrast, deciziile legislative, „de zi cu zi”, din cadrul unui stat liberal sunt foarte departe de a avea un impact asupra vieților cetățenilor de o magnitudine comparabilă celui al structurii constituționale. Ca atare, odată ce structura constituțională a statului liberal este justificată în mod neutru, nu mai pare necesar ca toate celelalte decizii ale oficialilor săi să fie, la rândul lor, justificate într-un mod neutru. Pentru a fi legitime, este de ajuns ca aceste decizii să nu fie neconstitu-

⁴⁸ Morten Ebbe Juul Nielsen, „Limited Neutrality”, *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6, 1 (2005): 116.

⁴⁹ Rawls, *O teorie a dreptății*, 29.

ționale (să nu se afle în conflict cu prevederile principale sau procedurale stabilite de structura constituțională).

Deși tot de inspirație rawlsiană, argumentul intereselor de bază a fost dezvoltat mai ales de Peter de Marneffe⁵⁰. Potrivit acestui argument, doar deciziile statului care afectează interesele fundamentale (*basic interests*) ale cetățenilor necesită cu adevărat o justificare neutră pentru a fi legitime. Celelalte decizii ale statului nu au nevoie de o astfel de justificare. Pentru a fi legitime, este suficient ca ele să fie luate în baza unor proceduri democratice de decizie. Or, deciziile politice non-constituționale, „legislative” sau „de zi cu zi”, sunt, prin definiție, decizii care nu privesc și nu afectează interesele fundamentale ale cetățenilor. Ca atare, ele nu necesită o justificare neutră. Prin „interesele fundamentale ale cetățenilor”, Marneffe se referă, în esență, la interesele acestora în distribuția justă a „bunurilor primare” rawlsiene. Este vorba, după cum am văzut deja, despre acele bunuri/resurse de care orice persoană rezonabilă și rațională ar avea nevoie pentru a-și putea satisface planurile de viață, oricare ar fi acestea.

Ideea fundamentală a argumentului completitudinii este aceea că doar despre deciziile referitoare la structura constituțională și bunurile primare ale societății suntem îndreptățiți să fim optimiști că pot fi dezbătute și întemeiate în totalitate în baza unor argumente (exclusiv) neutre sau publice, fără a fi nevoiți să apelăm la temeuri ce presupun anumite concepții particulare despre bine. În privința deciziilor politice legislative, non-constituționale, necesare în cadrul unui stat, un astfel de optimism ar fi însă, cel mai probabil, exagerat. Cel mai probabil, măcar unele dintre aceste decizii nu pot fi întemeiate prin apel la temeuri neutre sau publice, fie pentru că este posibil ca rațiunea publică să nu aibă nimic de spus în privința problemelor la care se referă ele, fie, și mai probabil, pentru că s-ar putea ca temeuri oferite de rațiunea publică cu privire la acele probleme să fie indeterminate⁵¹.

În ceea ce privește argumentul structurii de bază, Quong a observat, în esență, că el este, în cel mai bun caz, insuficient pentru a demonstra că respectarea exigenței neutralității este „nepotrivită” sau indezirabilă în cazul deciziilor politice legislative, „de zi cu zi”. Or, restrângerea exigenței neutralității doar pentru deciziile politice constituționale poate fi legitimată în mod convingător numai în baza unui argument capabil să demonstreze acest lucru. Argumentul intereselor de bază, pe de altă parte, ne conduce la concluzia că rezolvarea *oricărei* probleme sau controversă între cetățeni care nu privește bunurile primare ale societății poate fi lăsată la latitudinea votului majorității sau a altei proceduri democratice de decizie (chiar și dacă acele probleme sau controversă sunt rezolvabile în baza unor argumente neutre sau publice). Această concluzie este însă

⁵⁰ În Peter de Marneffe, „Liberalism, Liberty, and Neutrality”, *Philosophy & Public Affairs* 19, 3 (1990): 253-274.

⁵¹ Rawls, *Political Liberalism*. 240-254, Barry, *Justice as Impartiality*, 144-145.

inacceptabilă. Votul majorității nu este întotdeauna o modalitate legitimă și echitabilă de a decide controversele dintre cetățeni (fie ele și controverse care nu privesc interesele lor fundamentale, ci interese mai puțin importante – deși nu neapărat lipsite de importanță). În sfârșit, faptul că este posibil ca unele probleme politice legislative să nu poată fi rezolvate prin apel la temeuri (exclusiv) neutre sau publice, nu este un temei suficient pentru excluderea tuturor deciziilor politice de zi cu zi din sfera de aplicabilitate a exigenței neutralității. La urma urmelor, foarte multe dintre aceste decizii pot fi luate și justificate în baza unor temeuri neutre sau publice. Ca atare, ideea fundamentală a neutralismului radical – aceea că toate deciziile politice trebuie să respecte, *pe cât posibil*, exigența neutralității – rămâne neafectată de acest argument⁵².

4. Obiecții și argumente anti-neutraliste

„Într-o societate în care coexistă mai multe credințe religioase, argumentarea din premise religioase la concluzii politice ar fi, în mod frecvent, retoric ineficientă. Atunci când cetățenii sunt divizați în mod profund în privința celor mai importante întrebări religioase, cel mai probabil este că argumentarea de acest tip ar întări foarte rar susținerea concluziilor ei. Mai mult, acest tip de argumentare nu doar eșuează adesea să câștige suport, ci poate să și jignească. Argumentarea din premise religioase spre concluzii politice poate presupune lipsă de respect pentru cei care nu acceptă acele premise. Spre exemplu, o astfel de argumentare poate transmite mesajul nedemocratic că un individ trebuie să accepte un anume set de premise religioase pentru a putea fi îndreptățit să participe la dezbateră politică. În Statele Unite, un astfel de mesaj este sugerat astăzi mai ales ateilor și musulmanilor, dar el poate fi simțit ocazional în atmosferă și de evrei sau de catolici. Prin urmare, avem atât temeuri morale cât și temeuri strategice importante pentru a ne restrânge apelul la premise religioase în argumentarea politică. Echitatea și tratarea cu respect a celorlalți sunt preocupări morale centrale”⁵³.

Opiniile acestea, s-ar putea crede, sunt opiniile unui neutralist. Această impresie ar fi însă greșită. Autorul acestui text, Jeffrey Stout, este, de fapt, unul dintre criticii neutralismului liberal. Din punctul său de vedere, neutralismul, fie și în versiunea sa moderată apărută de John Rawls, este o poziție mult prea „tare” pentru a fi credibilă sau pentru a constitui poziția adecvată cu privire la legitimitatea apelului la temeuri sau premise religioase în argumentarea poli-

⁵² Vezi Quong, *Liberalism without Perfection*, 275-289.

⁵³ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 65 (trad. mea).

tică. E adevărat, susține Stout, valori precum echitatea și respectul îi obligă pe cetățenii unei comunități liberale să încerce în mod onest să-și justifice politicile favorite pe baza unor temeuri care să poată fi considerate legitime și de cei care împărtășesc puncte de vedere sau concepții morale ori religioase diferite de cele ale lor. Dar neutralismul merge prea departe atunci când le interzice cetățenilor dreptul moral de a apela doar la premise religioase în argumentarea politică.

Unul dintre argumentele lui Stout în sprijinul acestui verdict este acela că interdicția în discuție este inechitabilă față de cetățenii pe care religia pe care o împărtășesc îi obligă să ia toate deciziile importante în baza preceptelor ei. În plus, crede Stout, argumentarea politică prin apel la premise exclusiv religioase nu este neapărat un semn de lipsă de respect pentru ceilalți cetățeni, atâta vreme cât este o argumentare sinceră și care evită să manipuleze⁵⁴.

Cititorul atent a observat, poate, o posibilă contradicție (sau măcar o tensiune) între aceste argumente ale lui Stout și argumentele sau valorile despre care el însuși acceptă că îi obligă pe cetățenii unei comunități liberale să încerce în mod onest să-și justifice în mod „neutru” politicile favorite. Argumentul fundamental al lui Stout pentru verdictul că neutralismul merge prea departe când afirmă ideea că apelul la premise exclusiv religioase în argumentarea politică este condamnat din punct de vedere moral este totuși un altul. Argumentul în cauză este unul numit de obicei „argumentul incompletitudinii rațiunii publice”. În formularea lui Stout, el susține că, deși la modul ideal ar fi preferabil ca orice controversă politică importantă să fie rezolvată pe baza unor argumente „publice” sau „neutre”, a unor argumente care să nu poată fi respinse de niciun cetățean rezonabil, indiferent de concepțiile sale religioase, etice sau filosofice, este posibil ca unele dintre aceste controverse (inclusiv unele dintre controverseele referitoare la structura constituțională sau la distribuția bunurilor primare) să nu poată fi rezolvate în acest mod⁵⁵. Este posibil, altfel spus, ca nu toate chestiunile pentru care este nevoie de deliberare publică – și de politici din partea statului – să poată fi justificate și decise prin apel la temeuri acceptabile din perspectiva tuturor concepțiilor rezonabile despre bine⁵⁶. În orice caz, susține Stout, nimeni nu a demonstrat până acum că toate chestiunile politice importante pot fi decise și întemeiate în mod satisfăcător doar pe baza unor argumente publice sau neutre. Ca atare, în opinia sa, ideea că cetățenii (sau statele liberale) au obligația de a susține doar acele politici pentru care au (și) o justificare neutră este cel puțin „imprudentă”⁵⁷.

⁵⁴ Stout, *Democracy and Tradition*, 72.

⁵⁵ Stout, *Democracy and Tradition*, 75.

⁵⁶ Stout, *Democracy and Tradition*, 70.

⁵⁷ Stout, *Democracy and Tradition*, 75. Stout nu este singurul – și nici primul – filosof politic care a formulat un astfel de argument împotriva neutralismului. Versiuni ale argumentului incompletitudinii rațiunii publice au fost avansate, înaintea lui Stout, de David A.

Neutraliștii au răspuns acestui argument – pe care îl consideră, pe bună dreptate în opinia mea, cel mai important argument anti-neutralist – în două moduri. Pe de o parte, recunosc ei, e adevărat că rațiunea publică s-ar putea dovedi incompletă. Cel puțin până acum, însă, nimeni nu a oferit temeuri solide de îngrijorare în acest sens (deși unii filosofi cred sau au crezut că există astfel de temeuri⁵⁸). În plus, după toate probabilitățile, cele mai multe dintre chestiunile politice (sau măcar cele mai multe dintre chestiunile politice fundamentale sau „constituționale”) *pot fi* decise și întemeiate în mod satisfăcător în baza rațiunii publice. Prin urmare, chiar și dacă rațiunea publică s-ar dovedi, la un moment dat, a fi incompletă, cel mai probabil este că incompletitudinea ei nu ar fi îndeajuns de semnificativă pentru a ne îndreptăți să chestionăm legitimitatea exigenței neutralității. Pe de altă parte, observă neutraliștii, chiar și dacă rațiunea publică s-ar dovedi tăcută sau indeterminată asupra unor chestiuni politice importante, aceasta nu înseamnă neapărat că temeiurile non-publice ar trebui să joace un rol mult mai important în viața politică decât cel permis de neutralismul liberal. În ciuda a ceea ce par să creadă criticii neutralismului, chiar și dacă asumăm că rațiunea publică s-ar putea dovedi incompletă asupra unor probleme politice, nu este deloc evident că cetățenii sau oficialii statului ar fi îndreptățiți să apeleze la temeuri non-publice pentru a decide sau rezolva acele probleme. Dacă principiile și valorile care susțin neutralismul liberal sunt corecte, atunci acele probleme ar trebui rezolvate mai curând în baza unor proceduri neutre (arbitrare) de decizie decât în baza unor temeuri furnizate de una dintre concepțiile despre bine ale membrilor societății (fie ea și cea dominantă)⁵⁹.

Sub umbrela incompletitudinii rațiunii publice este formulată (sau măcar sugerată) uneori și o obiecție diferită de cea abia discutată. Obiecția în cauză pare a fi aceea că exigența neutralității este „nerezonabilă” față de cetățenii incapabili să identifice argumente publice convingătoare pentru politicile lor favorite (sau împotriva politicilor pe care le dezaprobă), chiar și în urma unor eforturi oneste în acest sens. A le cere acestor cetățeni să respecte exigența neutralității înseamnă a le cere, practic, imposibilul. Mai mult, sugerează autorii acestei obiecții, cel mai probabil este că foarte mulți, dacă nu chiar marea majoritate a

Reidy sau Christopher J. Eberle. Vezi David A. Reidy, „Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough”, *Res Publica* 6 (2000): 49-72 și Christopher J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) sau „Religion and Liberal Democracy”, în *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed. Robert L. Simon (Malden, MA: Blackwell, 2002), 300-302.

⁵⁸ Vezi mai ales Reidy, „Rawls’s Wide View of Public Reason”.

⁵⁹ Am rezumat aici în special considerațiile din Andrew Williams, „The Alleged Incompleteness of Public Reason”, *Res Publica* 6 (2000): 199-211 și Micah Schwartzman, „The Completeness of Public Reason”, *Politics, Philosophy & Economics* 3, 2 (2004): 191-220.

cetățenilor statelor liberale, inclusiv statele liberale cu tradiție, s-ar afla într-o astfel de situație⁶⁰.

Împotriva acestei sugestii, neutraliștii au protestat că incapacitatea unor cetățeni de a identifica argumente publice în controversele politice nu poate constitui un argument convingător împotriva datoriei civice apărute de neutralism și că cetățenii aflați în această situație au cel puțin un temei prima facie să recunoască, să accepte și să acționeze în baza justificărilor publice identificate și oferite de ceilalți cetățeni⁶¹. Să presupunem, însă, de dragul argumentării, că această obiecție *este* una convingătoare și că exigența neutralității este, într-adevăr, nerezonabilă față de mulți (sau măcar unii) cetățeni ai statelor democratice liberale. Chiar și sub această supoziție, obiecția în discuție ar fi insuficientă pentru a învinge neutralismul. Ea ar învinge cel mult neutralismul ca teorie despre cetățenii obișnuiți ai statelor liberale. Însă, după cum am evidențiat deja, așa cum este el apărut de obicei, neutralismul este o teorie care îi vizează cu prioritate pe oficialii statelor liberale, nu pe cetățenii obișnuiți ai acestora.

Bibliografie citată

- Ackerman, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Calabresi, Guido, Philip Bobbitt. *Tragic Choices*. New York: Norton, 1978.
- Christman, John. *Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction*. London, New York: Routledge, 2002.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chișinău: ARC, 1998.
- Eberle, Christopher J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Eberle, Christopher J. „Religion and Liberal Democracy”. În *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed. Robert L. Simon, 292-318. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Gaus, Gerald F. „The Moral Foundations of Liberal Neutrality.” În *Debates in Contemporary Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman, 81-98. Oxford: Blackwell, 2009.
- Gutmann, Amy, Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Hampshire, Stuart, ed. *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Klosko, George. *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

⁶⁰ Vezi, spre exemplu, Reidy, „Rawls's Wide View of Public Reason”, 64.

⁶¹ Williams, „The Alleged Incompleteness”, 206, Schwartzman, „The Completeness”, 210.

- Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lecce, Stephen. *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Locke, John. *Al doilea tratat de cărmuire. Scrisoare despre toleranță*. București: Nemira, 1999.
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Marneffe, Peter de. „Liberalism, Liberty, and Neutrality”. *Philosophy & Public Affairs* 19, 3 (1990): 253-274.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.
- Nielsen, Morten Ebbe Juul. „Limited Neutrality”. *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6, 1 (2005): 110-127.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Nozick, Robert. *Anarhie, stat și utopie*. București: Humanitas, 1997.
- Quong, Jonathan. *Liberalism without Perfection*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- Rawls, John. „Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251.
- 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. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. *The Law of Peoples: with „The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Reidy, David A. „Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough”. *Res Publica* 6 (2000): 49-72.
- Ronzoni, Miriam, Laura Valentini. „On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen’s Facts and Principles”. *Politics, Philosophy & Economics* 7,4 (2008): 403-422.
- Scalet, Steve. „Liberalism, Skepticism, and Neutrality: Making Do Without Doubt”. *The Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 207-225.
- Schwartzman, Micah. „The Completeness of Public Reason”. *Politics, Philosophy & Economics* 3, 2 (2004): 191-220.
- Sher, George. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Stout, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Vallier, Kevin, Fred D’Agostino. „Public Justification”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>.
- Wall, Steven, George Klosko, ed. *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.
- Williams, Andrew. „The Alleged Incompleteness of Public Reason”. *Res Publica* 6 (2000): 199-211.

Bibliografie suplimentară

- Audi, Robert, Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.
- Caney, Simon. „Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality”. *The Philosophical Quarterly* 41 (1991): 457-477.
- Den Hartogh, Govert. „The Limits of Liberal Neutrality”. *Philosophica* 56 (1995): 59-89.
- Dimock, Susan. „Liberal Neutrality”. *The Journal of Value Inquiry* 34, 2/3 (2000): 189-206.
- Dombrowski, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Eberle, Christopher J. „Religion and Political Theory”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/>.
- Fowler, Timothy. „The Problems of Liberal Neutrality in Upbringing”. *Res Publica* 16, 4 (2010): 367-381.
- Galston, A. William. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Gaus, Gerald, Kevin Vallier. „The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: the Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions”. *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.
- Goodin, Robert E., Andrew Reeve, ed. *Liberal Neutrality*. London: Routledge, 1989.
- Greenawalt, Kent. *Religious Convictions and Political Choice*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Greenawalt, Kent. „On Public Reason”. *Chicago-Kent Law Review*, 69 (1994): 669-689.
- Greenawalt, Kent. *Private Consciences and Public Reasons*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Habermas, Jürgen. „Reconciliation Through the Public Use of Reason”. *Journal of Philosophy* 92 (1995): 109-131.
- Horton, John. „Rawls, Public Reason, and the Limits of Liberal Justification”. *Contemporary Political Theory* 2 (2003): 5-23.
- Kymlicka, Will. „Liberal Individualism and Liberal Neutrality”. *Ethics* 99 (1989): 833-905.
- Larmore, Charles. „The Moral Basis of Political Liberalism”. *Journal of Philosophy* 96 (1999): 599-625.
- Marneffe, Peter de. „Rawls’s Idea of Public Reason”. *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994): 232-250.
- McConnell, Michael W. „Secular Reason and the Misguided Attempt to Exclude Religious Argument from Democratic Deliberation”. *Journal of Law, Philosophy and Culture* 1 (2007): 159-174.
- Neal, Patrick. *Liberalism and Its Discontents*. Basingstoke: Macmillan, 1997.
- Patten, Allan. „Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”. *Journal of Political Philosophy* 20, 3 (2012): 249-272.
- Perry, Michael. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith. With "On My Religion"*, ed. Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Seglow, Jonathan. „Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore’s Theory of Political Liberalism”. *Journal of Value Inquiry* 37, 1 (1997): 83-96.
- Schaller, Walter E. „Liberal Neutrality and Liberty of Conscience”. *Law and Philosophy* 24, 2 (2005): 107-138.
- Waldron, Jeremy. *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wall, Steven. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wall, Steven. „Perfectionism in Politics: a Defence”. În *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano și John Christman. London: Blackwell, 2009.
- Weithman, Paul. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Weithman, Paul J. *Why Political Liberalism?* New York: Oxford University Press, 2011.
- Weithman, Paul J., ed. *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- Zellentin, Alexa. *Liberal Neutrality. Treating Citizens as Free and Equal*. Berlin: De Gruyter, 2012.