

Dreptatea socială*

Eugen Huzum

1. Introducere

Conceptul de „dreptate socială” este, fără îndoială, unul dintre conceptele cheie ale filosofiei politice. În orice caz, el este unul dintre cele mai utilizate concepte de către filosofii politici recenți. Bănuiala mea este că foarte puține concepte – precum, spre exemplu, cel de „democrație” – pot rivaliza din acest punct de vedere conceptul de „dreptate socială”. Pe ce îmi bazez această bănuială? Pe faptul că, așa cum se poate constata examinând cărțile sau revistele din acest domeniu, dreptatea socială este unul dintre cele mai abordate și mai dezbătute subiecte din filosofia politică a ultimilor cincizeci de ani.

Această situație nu este rezultatul întâmplării. Problema identificării principiilor organizării drepte a unei societăți este considerată – și, fără îndoială, este – una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei politice. Pentru mulți filosofi politici, ea este chiar cea mai importantă problemă a filosofiei politice, la fel cum dreptatea este cea dintâi virtute a unei „societăți bune”. John Rawls, spre exemplu, filosoful care a avut cea mai mare contribuție la concentrarea filosofiei politice recente pe problema dreptății sociale (din păcate, de multe ori în detrimentul celorlalte probleme importante ale acesteia), și-a dezvoltat celebra sa teorie a dreptății sociale (și) ca urmare a convingerii că dreptatea „este prima virtute a instituțiilor sociale, la fel cum este adevărul pentru sistemele de gândire. Oricât de elegantă sau economică ar fi, o teorie trebuie respinsă sau revizuită dacă nu este adevărată; la fel, indiferent de cât de eficiente sau bine organizate ar fi, instituțiile trebuie reformate sau abolite dacă sunt nedrepte. (...) Singurul lucru care ne permite să acceptăm o teorie eronată este lipsa uneia mai bune; în mod analog, o nedreptate este tolerabilă numai atunci când este

* 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, ID 56815.

necesară pentru a evita o nedreptate și mai mare. Fiind primele virtuți ale activităților umane, adevărul și dreptatea sunt de necompromis”¹.

Conceptul de „dreptate socială” este, însă, și unul dintre cele mai controversate concepte ale filosofiei politice. Foarte puține aspecte legate de acest concept nu sunt înconjurat de controverse și dezbateri argumentative. Cred că nu greșesc dacă afirm că există doar trei astfel de aspecte. Primul este acela că dreptatea, fie ca virtute individuală, fie ca virtute a unei societăți, constă, în esență, în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine (sau ceea ce i se datorează, ceea ce este îndreptățit să primească). Al doilea este acela că, spre deosebire de conceptul de „dreptate distributivă”, introdus în vocabularul filosofic încă de Aristotel², conceptul de „dreptate socială” este unul mult mai recent, utilizat pentru prima dată abia în prima jumătate a secolului XIX³. În sfârșit, al treilea este acela că dreptatea socială nu trebuie confundată cu dreptatea legală sau retributivă (dreptatea în pedepsirea celor vinovați de infracțiuni).

Unii autori ar introduce pe lista aspectelor necontroverșate legate de conceptul de „dreptate socială” și un al patrulea aspect. Mă refer la ideea că dreptatea socială se distinge în mod clar de caritate. Este adevărat, cei mai mulți filosofi operează o astfel de distincție. De obicei, caritatea este prezentată ca o virtute morală privată și strict voluntară față de ceilalți membri ai societății, în vreme ce dreptatea este prezentată ca o virtute sau o datorie morală a cărei respectare poate fi impusă (*enforced*) în mod legitim de către stat. Există însă și filosofi care au contestat, mai mult sau mai puțin explicit, legitimitatea și

¹ John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999) (traducerea mea). Mai mult, așa cum a precizat Rawls, întreaga sa teorie a dreptății sociale este o interpretare a acestei convingeri în primatul dreptății. Sunt obligat, însă, să semnez că această convingere nu este împărtășită totuși de toți filosofii politici (nici măcar de toți filosofii care au abordat cu prioritate problema dreptății sociale). Unii dintre ei sunt convingși – și au argumentat – că Rawls s-a înșelat atunci când a afirmat și a apărat teza primatului dreptății. Vezi în special Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) sau G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 302-307. Pentru apărări ale tezei rawlsiene vezi, spre exemplu, Jeremy Waldron, „The Primacy of Justice”, *Legal Theory* 9 (2005): 269-294, Simon Caney, „Sandel’s Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder”, *British Journal of Political Science* 21, 4 (1991): 511-521 sau Eugen Huzum, „Este solidaritatea prioritară dreptății? Câteva limite ale unei critici comunitariene la adresa liberalismului”, *Sfera politică* XVIII, 150 (2010): 78-84 și „Justice and (the limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice”, *Symposion* 1, 17 (2011): 165-172 (ambele disponibile online la adresa <http://ices.academia.edu/EugenHuzum/Papers>).

² În *Etica Nicomahică*. Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1988), în special 112-118.

³ Cel mai probabil de preotul sicilian Luigi Taparelli D’Azeglio, în lucrarea *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (Napoli, 1850).

semnificația morală a acestei distincții. Doi dintre acești filosofi sunt Allen Buchanan și Jeremy Waldron⁴. Ambii au încercat să arate că, de fapt, și respectarea exigențelor carității poate fi uneori impusă în mod legitim din punct de vedere moral de către stat. Buchanan a făcut chiar mai mult: a încercat să demonstreze caracterul problematic al tuturor modalităților prin care filosofii politici au încercat să traseze o distincție netă între dreptatea socială și caritate.

Unele dintre cele mai importante controverse declanșate de conceptul de „dreptate socială” sunt cele legate de definirea, de specificarea și de legitimitatea acestui concept. Prima este, în esență, o controversă în privința răspunsului la următoarea întrebare: care este cadrul conceptual care surprinde cel mai bine trăsătura fundamentală a dreptății și nedreptății sociale? A doua este o controversă în privința exigențelor sau a principiilor „corecte” sau „adecvate” ale dreptății sociale. În sfârșit, a treia este o controversă pe marginea acceptabilității apelului la conceptul de „dreptate socială”.

În cea mai mare parte a capitolului de față prezint pe scurt principalele idei, poziții și argumente invocate de filosofii politici recenți în cadrul fiecăreia dintre aceste controverse. Pentru a respecta specificul unui capitol introductiv, am încercat să fiu cât mai imparțial în prezentarea lor. Există însă și locuri în care am exprimat sau măcar am sugerat propriile mele opinii. Sper totuși că acest lucru nu îl va împiedica prea mult pe cititor să caute să-și formeze și să-și întemeieze cât mai solid propriile sale opinii cu privire la chestiunile în dispută.

2. Definirea conceptului de „dreptate socială”: distributivism și non-distributivism

La întrebarea referitoare la conceptul care surprinde cel mai bine trăsătura fundamentală a dreptății (și nedreptății) sociale pot fi deosebite două tipuri fundamentale de răspunsuri: răspunsul distributivist și răspunsurile non-distributiviste. Prin „distributivism” am în vedere în primul rând opinia că dreptatea sau nedreptatea socială poate fi definită în mod adecvat ca dreptate (corectitudine, echitate) sau nedreptate (incorectitudine, inechitate) în distribuția beneficiilor și a costurilor, riscurilor sau a sarcinilor sociale între membrii unei societăți. Prin „non-distributivism” numesc atât opinia că această definiție a dreptății sociale este inadecvată, cât și tentativele de a oferi definiții alternative, axate pe alte concepte decât cel de „distribuție”, ale dreptății sociale.

⁴ Vezi Allen Buchanan, „Justice and Charity”, *Ethics* 97 (1987): 558-575 și Jeremy Waldron, „Welfare and the Images of Charity”, *The Philosophical Quarterly* 36, 145 (1986): 463-482.

Caracteristica fundamentală a distributivismului – care reprezintă poziția dominantă printre filosofii politici recent⁵ – este aceea că tratează conceptul de „dreptate socială” ca sinonim al „dreptății distributive”. Prin contrast, non-distributiști acordă celor două concepte semnificații distincte. Mai precis, ei utilizează conceptul de „dreptate distributivă” pentru a numi doar o dimensiune a dreptății sociale, nu dreptatea socială ca atare. Este vorba despre dimensiunea economică a dreptății sociale: dreptatea în sfera bunurilor economice și a pozițiilor sociale din cadrul unei societăți. Atunci când numesc trăsătura fundamentală a dreptății sociale în întregul ei, non-distributiștii nu apelează la conceptul de „distribuție”, ci la concepte diferite, precum, spre exemplu, „recunoaștere”, „opresiune”, „dominație” sau „paritate participativă”.

La baza încercărilor de definire non-distributivistă a dreptății sociale se află în special două argumente avansate pentru prima oară de Iris Marion Young, în una dintre cele mai inovatoare lucrări din filosofia politică recentă: *Justice and the Politics of Difference*⁶. Primul contestă capacitatea conceptului de „distribuție” de a exprima în mod adecvat problemele legate de dreptatea și nedreptatea în sfera beneficiilor sau a bunurilor sociale non-materiale (beneficii precum drepturile și libertățile fundamentale, oportunitățile, respectul, puterea etc.). Aceste beneficii nu sunt posesiuni sau bunuri identificabile și măsurabile care să poată fi propriu-zis distribuite (sau redistribuite), fie de către stat, fie de o altă instituție socială (piața, instituțiile caritabile etc.). Drepturile, spre exemplu, nu sunt, *stricto-sensu*, posesiuni ale indivizilor, ci relații, reguli definite instituțional care specifică ceea ce pot și ce nu pot face indivizii în relațiile cu ceilalți. La fel, oportunitățile nu sunt, de fapt, lucruri pe care indivizii le posedă sau nu, ci condiții sau configurații de reguli și relații sociale care facilitează sau constrâng posibilitățile de acțiune ale acestora. Problemele referitoare la dreptatea în sfera drepturilor sau a oportunităților nu sunt, așadar, probleme propriu-zis distributive, ci mai curând probleme legate de natura relațiilor care ar trebui să existe între membrii societății.

Al doilea argument al lui Young este acela că asimilarea între „dreptatea socială” și „dreptatea distributivă” încurajează câteva idei greșite despre dreptatea socială, în special ideea că aceasta se reduce la (sau constă în primul rând în) dreptatea în distribuția bunurilor materiale (de tipul veniturilor sau al averilor) și a pozițiilor sociale (în special a locurilor de muncă). În realitate, însă, așa cum evidențiază de altfel și cei mai mulți dintre distributiști, problema dreptății sau a nedreptății se pune și în legătură cu alte tipuri de bunuri sociale

⁵ John Rawls, Robert Nozick, Brian Barry, Michael Walzer, David Miller, Ronald Dworkin, G. A. Cohen, John E. Roemer, Will Kymlicka sau Amartya Sen sunt doar câțiva dintre filosofii care pot fi încadrați în „paradigma distributivistă” a definirii dreptății sociale.

⁶ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton, 1991).

decât cele economice. Nu întâmplător, multe dintre revendicările făcute astăzi în numele dreptății sociale nu sunt revendicări economice, ci revendicări culturale sau politice (precum, spre exemplu, cererile la acomodare culturală ale minorităților sexuale sau naționale). Ceea ce este și mai important, dreptatea socială nu poate fi realizată doar prin măsuri menite să asigure distribuția justă a bunurilor economice în cadrul societății. De ce? Pentru că, a argumentat Young, cele mai multe dintre nedreptățile sociale sunt nedreptăți structurale, nedreptăți care nu sunt atât rezultatul politicilor economice intenționate ale statului cât al normelor, obiceiurilor, simbolurilor, asumțiilor sau stereotipurilor dominante, adânc înrădăcinate și nechestionate de obicei în practicile și instituțiile, adesea bine intenționate, din cadrul societății. Nedreptățile sociale structurale nu au, altfel spus, doar o componentă economică, ci și una culturală sau politică. Prin urmare, ele nu pot fi eliminate doar prin politici de redistribuție economică. Eliminarea lor necesită, de cele mai multe ori, și o politică a diferenței culturale, o politică de modificare a diviziunii muncii sau o politică de restructurare a instituțiilor și practicilor decizionale din cadrul societății.

Această idee este principalul mesaj și al unei alte teorii recente a dreptății sociale: cea dezvoltată și apărută de Nancy Fraser. Așa cum a insistat Fraser, nu toate nedreptățile sociale sunt nedreptăți economice. Mai precis: nu toate nedreptățile sociale sunt cauzate neapărat doar (sau în primul rând) de ordinea economică a unei societăți (de mecanismele de distribuție a bunurilor economice utilizate în cadrul ei). Dimpotrivă, există și alte două cauze fundamentale ale nedreptăților sociale: ordinea „de statut” a unei societăți (patternurile sau stereotipurile de evaluare culturală dominante și instituționalizate în cadrul ei, precum, spre exemplu, androcentrismul, rasismul, homofobia și heterosexismul etc.) și ordinea ei politică (spre exemplu, acele proceduri de deliberare și de luare a deciziilor care marginalizează în mod sistematic anumiți cetățeni). Nedreptățile care sunt cauzate (și) de ordinea de statut sau (și) de ordinea politică a unei societăți nu pot fi eliminate, prin urmare, (doar) printr-o politică de redistribuție a bunurilor economice în conformitate cu exigențele dreptății. Ele necesită (și) o politică de recunoaștere (acceptare și susținere publică) a diferențelor culturale dintre membrii societății sau/și una de reprezentare echitabilă a tuturor cetățenilor în deliberările și deciziile publice din cadrul acesteia⁷.

⁷ Vezi în special Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (New York: Columbia University Press, 2009), Nancy Fraser, „Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty”, *Critical Horizons* 1, 1 (2000): 21-28 sau 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 (London & New York: Verso, 2003), 7-197. O idee similară este apărută și de Bhikhu Parekh în „Redistribution or recognition? A misguided debate”, în *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, ed.

La ora actuală avem de ales, însă, nu numai între distributivism și non-distributivism în definirea dreptății sociale, ci și între mai multe definiții non-distributiviste ale acesteia. Una dintre ele este cea oferită de Young. Conform acestei definiții, trăsătura fundamentală a dreptății sociale este lipsa opresiunii sau/și a dominației sociale. În opinia lui Young, dreptatea socială constă, mai precis, în lipsa sau eliminarea din cadrul societății a cinci mari tipuri de nedreptăți sau „fețe” ale opresiunii: exploatarea (transferul sistematic și nereciproac de putere între grupurile sociale din cadrul societății), marginalizarea (excluderea de la participarea la viața socială a unor grupuri sociale, așa cum se întâmplă cel mai adesea cu persoanele cu dizabilități, bătrânii sau șomerii), lipsa de putere (faptul că anumitor grupuri sociale le este imposibil să influențeze în mod real și constant deciziile politice din cadrul societății), imperialismul cultural (impunerea în cadrul societății a valorilor specifice culturii dominante în cadrul acesteia și împiedicarea grupurilor minoritare de a-și exprima propria identitate culturală) și violența sistematică (violența care are drept scop explicit degradarea, umilirea sau stigmatizarea anumitor grupuri sociale: de pildă, femeile, minoritățile rasiale sau cele sexuale)⁸.

O altă definiție non-distributivistă a dreptății sociale este cea propusă de Axel Honneth⁹. Conform acestei definiții, indiferent de sfera în care se manifestă, trăsătura fundamentală a dreptății (sau a nedreptății) sociale este recunoașterea (respectiv lipsa recunoașterii). Honneth are în vedere, mai precis, trei tipuri de recunoaștere sau lipsă de recunoaștere: afectivă (dragostea), legală (respectul pentru drepturile celorlalți) și socială (solidaritatea și stima pentru realizările profesionale sau contribuția socială a indivizilor)¹⁰.

La baza acestei definiții a dreptății sociale ca recunoaștere se află în primul rând convingerea că toate nedreptățile sau suferințele sociale – fie că sunt materiale, politice sau culturale – sunt resimțite de obicei de către cei care le suferă în viața de zi cu zi ca o lipsă neîntemeiată de recunoaștere a valorii sau contribuției lor sociale, ca umilire sau lipsă de respect față de demnitatea și integritatea lor personală. Astfel de sentimente sau percepții constituie, în opinia lui Honneth, și principala sursă motivațională a tuturor protestelor împotriva nedreptății făcute de diversele grupuri sau clase sociale, inclusiv a protestelor care

Stephen May, Tariq Modood și Judith Squires (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 199-213.

⁸ Young, *Justice and the Politics of Difference*, 48-63.

⁹ În „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”, *Theory, Culture & Society* 18, 2-3 (2001): 43-55, „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociologica* 47, 4 (2004): 351-364 sau „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, în *Redistribution or Recognition?*, 110-197.

¹⁰ Pentru o caracterizare detaliată a acestor forme de recunoaștere, vezi mai ales lucrarea sa *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: The MIT Press, 1995), 92-130.

au urmărit sau urmăresc aparent doar (sau în primul rând) redistribuția economică. Nu atât redistribuția ca atare, cât dobândirea respectului sau a recunoașterii pe care protestatarii se consideră îndreptățiți să le primească din partea societății pentru munca lor este obiectivul fundamental al acestor proteste. Prin urmare, luptele pentru o distribuție justă a bunurilor economice nu reprezintă decât o formă particulară a luptei pentru recunoaștere. Aceasta cu atât mai mult cu cât, susține Honneth, nu există cauze „pur” economice ale nedreptății sociale. Sistemul economic al unei societăți este întotdeauna produsul ideologiilor sau patternurilor cultural-valorice dominante în cadrul ei, astfel încât sursa ultimă a nedreptăților economice nu este reprezentată, de fapt, de sistemul de distribuție a bunurilor economice existent în cadrul societății, ci de ideologiile sau patternurile cultural-valorice pe baza cărora acesta a fost proiectat și legitimat. Aceste ideologii sau patternuri culturale stabilesc, în ultimă instanță, inclusiv gradul de recunoaștere socială pe care îl merită diversele activități sau profesii. În aceste condiții, crede Honneth, „atâta vreme cât nu au drept scop doar punerea în aplicare a unor norme deja instituționalizate, conflictele distributive sunt întotdeauna lupte simbolice asupra legitimității dispozitivelor socioculturale care determină valoarea activităților, atribuțiilor și contribuțiilor sociale. În acest mod, luptele pentru distribuție ... sunt ele însele înrădăcinate într-o luptă pentru recunoaștere. Aceasta din urmă reprezintă un conflict asupra ierarhiei instituționalizate de valori care stabilește, pe baza statutului și stimei pe care o merită, care grupuri sociale sunt îndreptățite la o anumită cantitate de bunuri materiale. Pe scurt, este o luptă pentru definirea culturală a ceea ce face ca o activitate să fie socialmente necesară și valoroasă”¹¹.

O a treia definiție non-distributivistă a dreptății sociale pe care țin să o menționez a fost oferită de Nancy Fraser. Conform acestei definiții, caracteristica fundamentală a dreptății sociale este paritatea participativă: existența unor aranjamente sociale care permit tuturor membrilor (adulți) ai unei societăți să interacționeze unii cu alții ca egali (*peers*). În dezvoltările inițiale ale teoriei sale, Fraser și-a precizat definiția parității participative printr-un „dualism perspectival”. Mai precis, Fraser a definit paritatea participativă ca existența a unor aranjamente sociale care să asigure două lucruri: 1) o distribuție a resurselor materiale care să asigure independență și „voce” tuturor membrilor societății; și 2) patternuri culturale instituționalizate care să asigure tuturor membrilor societății un respect egal și oportunități egale de a atinge aprecierea socială (*social*

¹¹ Honneth, „Recognition or Redistribution?”, 54 (traducerea mea). Țin să precizez, însă, că toate argumentele honnethiene în favoarea acestei teze au fost contestate. Vezi în special Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”, în *Redistribution or Recognition?*, 198-236. Pentru o prezentare detaliată a disputei între Fraser și Honneth poate fi consultat și studiul meu „Fraser sau Honneth? Coordonatele unei dispute actuale pe marginea dreptății sociale”, în *Symposion V*, 2 (10) (2007): 411-429.

esteem)¹². În urma acuzațiilor de incompletitudine la adresa teoriei sale inițiale¹³, Fraser și-a revizuit însă definiția, adăugându-i și o a treia dimensiune: existența unor aranjamente sociale care să permită o reprezentare echitabilă a tuturor membrilor societății în deliberările și deciziile publice din cadrul acesteia¹⁴.

Multă vreme, disputa distributivism-nondistributivism în definirea dreptății sociale a fost una (cvasi)unilaterală. Mai precis, doar non-distributiviștii au fost participanți activi în această dispută. În cele din urmă au apărut totuși și câteva replici ale distributiviștilor la criticile adresate teoriilor lor de către non-distributiviști¹⁵. Aceste replici evidențiază, de obicei, două lucruri. Primul este acela că cei mai mulți dintre distributiviști nu își reduc considerațiile despre dreptatea socială la principiile care trebuie să guverneze distribuția justă a bunurilor materiale sau a pozițiilor sociale din cadrul societății, ci, dimpotrivă, și le extind în mod explicit și asupra „distribuției” unor bunuri non-materiale, bunuri precum drepturile, oportunitățile, respectul de sine sau puterea. Al doilea este acela că cel puțin unele teorii distributiviste ale dreptății sociale permit totuși și identificarea, condamnarea sau/și corectarea nedreptăților culturale sau politice, nu doar a celor economice, din cadrul societăților actuale. În orice caz, nu toți distributiviștii sunt adepții ideii că toate nedreptățile sociale sunt, în esență, nedreptăți economice.

Aceste observații sunt, în cea mai mare măsură, incontestabile. Este de observat, însă, că ele sunt totuși insuficiente pentru a demonta cu adevărat argumentația lui Young împotriva distributivismului. Cel puțin primul ei argument rămâne „neatins” de aceste observații¹⁶.

¹² Vezi, spre exemplu, Nancy Fraser, „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age”, *New Left Review* 1/212 (1995): 68-93 (retipărit în cartea sa *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialist” Condition* (London: Routledge, 1996), 11-68 sau Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics”.

¹³ Vezi, spre exemplu, Honneth, „Redistribution as Recognition”, 151-152, Iris Marion Young, „Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, *New Left Review* 222 (1997): 150-154 sau Leonard C. Feldman, „Redistribution, Recognition, and the State. The Irreducibly Political Dimension of Injustice”, *Political Theory* 30, 3 (2002): 410-440. Cele mai importante critici ale concepției lui Fraser – și răspunsurile sale la aceste critici – au fost adunate de Kevin Olson în volumul *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debate Her Critics* (London & New York: Verso, 2008).

¹⁴ Fraser, *Scales of Justice*, 16-18.

¹⁵ Vezi, spre exemplu, Roger Paden, „Distribution and Democracy”, *Social Theory and Practice* 24 (1998): 423-426, Ingrid Robeyns, „Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”, *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553 sau Nicholas Barry, „Defending Luck Egalitarianism”, *Journal of Applied Philosophy* 23, 1 (2006): 93-97.

¹⁶ Vezi, în acest sens, și studiul meu „Este (re)distributivismul o paradigmă adecvată de teoretizare a dreptății sociale?”, în *Ideii și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări*, coord. Ana Gugiuman (Cluj-Napoca: Argonaut, 2008), 68-83.

3. Care sunt principiile dreptății sociale? Cinci concepții recente

Întrebarea din titlul acestei secțiuni este întrebarea despre dreptatea socială care a primit cele mai multe răspunsuri diferite, chiar contradictorii, din partea filosofilor politici. În cele ce urmează voi prezenta cinci dintre aceste răspunsuri: dreptatea ca echitate (apărată de John Rawls), dreptatea ca îndreptățire (Robert Nozick), egalitarianismul complex (Michael Walzer), egalitarianismul șanseii (în special Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski sau John E. Roemer) și capabilismul (Amartya Sen, Martha Nussbaum sau Elizabeth Anderson). Acestea nu sunt, desigur, singurele concepții ale dreptății sociale care au fost apărute de filosofii politici. Numărul acestor teorii este mult mai mare. Din nefericire, fie și numai din motive legate de spațiul alocat acestui capitol, nu pot prezenta aici toate aceste teorii. De aceea am ales să mă limitez doar la prezentarea pe scurt a câtorva dintre cele mai recente și – totodată – mai influente dintre ele. Pentru familiarizarea cu alte teorii ale dreptății sociale decât cele prezentate aici, cititorul poate consulta lucrările indicate în bibliografia utilă.

3.1. Conform teoriei dreptății ca echitate (*justice as fairness*), apărute de John Rawls, o societate (pe deplin) dreaptă este o societate în care sunt îndeplinite, în ordine lexicală, următoarele condiții sau principii de distribuție ale bunurilor sau resurselor sale „primare”/fundamentale : 1) fiecare persoană are un drept egal la cel mai extins sistem total de libertăți de bază egale compatibil cu un sistem de libertăți similar pentru toți (principiul libertăților egale); și 2) inegalitățile sociale și economice sunt structurate astfel încât sunt atât (a) atașate funcțiilor și pozițiilor deschise tuturor în condițiile unei egalități de oportunități echitabile (principiul egalității echitabile a oportunităților), cât și b) în cel mai mare beneficiu al celor mai puțin avantajăți membri ai societății (principiul diferenței)¹⁷.

Prin „libertăți de bază” Rawls are în vedere, în esență, drepturile civile și politice de care beneficiază de obicei cetățenii statelor democratice, drepturi precum dreptul la vot, dreptul de a deține o funcție publică, dreptul la liberă gândire și exprimare, libertatea conștiinței, dreptul la asociere, dreptul la integritate personală (fizică și psihică), dreptul la proprietate privată, dreptul de a nu fi arestat sau reținut în mod arbitrar etc. Trebuie reținut, de asemenea, că egalitatea echitabilă a oportunităților la care se referă Rawls nu constă doar în faptul că societatea distribuie funcțiile și pozițiile (numai) în funcție de talent, ci în faptul că ea a creat condițiile necesare pentru ca, indiferent de clasa socială în care se

¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 266, John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 42-43.

nasc și din care fac parte până la vârsta maturității, toți cetățenii care au același nivel de talent și aceeași voință de a și-l utiliza să beneficieze de aceleași perspective de a obține aceste funcții și poziții. Egalitatea rawlsiană a oportunităților este, altfel spus, o egalitate substanțială, nu o egalitate formală a oportunităților.

Așa cum am precizat, în opinia lui Rawls, o societate dreaptă este o societate în care cele trei principii sunt satisfăcute în ordine lexicală. Altfel spus, o societate dreaptă este o societate în care principiul libertăților egale este pe deplin satisfăcut, principiul egalității oportunităților este satisfăcut numai atât cât permit exigențele principiului libertăților egale, iar principiul diferenței este satisfăcut numai în măsura permisă de principiul libertăților egale și de principiul egalității oportunităților¹⁸.

Rawls a adus mai multe argumente în favoarea acestei concepții despre dreptatea socială. Primordiale sunt, însă, două dintre acestea. Primul este acela că principiile specificate de această concepție sunt principiile asupra cărora ar cădea de acord orice persoane libere, raționale și auto-interesate (nu neapărat egoiste) care ar fi puse într-o situație ipotetică numită de Rawls „poziție originară”. Este vorba despre orice persoane libere, raționale și auto-interesate care s-ar afla în situația de a stabili în avans, în condiții stricte de imparțialitate și echitate a negocierii, principiile fundamentale de organizare a societății în care ar urma să trăiască. Și mai precis: orice persoane libere, raționale și interesate de propria situație care ar trebui să stabilească aceste principii din spatele unui „văl al ignoranței” (fără să-și cunoască statutul social sau clasa socială din care vor face parte în viitoarea societate, talentele, abilitățile sau inteligența de care vor dispune, concepțiile despre bine pe care le vor împărtăși sau înclinațiile psihologice speciale care îi vor caracteriza).

De ce crede Rawls că, cel mai probabil, aceste principii și nu altele sunt cele care ar fi alese în poziția originară? Pentru că acestea sunt singurele principii care i-ar asigura pe indivizi că, în ipostaza că se vor afla în cea mai rea poziție în cadrul societății, situația lor va fi totuși „cea mai bună situație rea” posibilă. Mai precis: acestea sunt singurele principii care i-ar asigura pe cei care o vor duce cel mai rău în cadrul viitoarei societăți că situația lor ar fi totuși una mai bună decât situația pe care ar avea-o în orice alt tip de organizare socială (în orice societate care ar fi ordonată după alte principii decât cele trei).

Deși a fost percepută de unii filosofi ca o concepție cu aspirații universaliste (o concepție a dreptății considerată valabilă pentru orice societate umană), concepția lui Rawls este, de fapt, o concepție dezvoltată doar prin raportare la o

¹⁸ Cel puțin aceasta este opinia apărută de Rawls în *A Theory of Justice*. În *Justice as Fairness* Rawls pare să se fi răzgândit și să admită, în schimb, că prioritatea lexicală a principiului egalității echitabile a oportunităților asupra principiului diferenței este totuși una problematică. Vezi Rawls, *Justice as Fairness*, 163, n. 44.

societate liberă, de tip democratic, inevitabil pluralistă (în sensul că membrii săi împărtășesc concepții rezonabile diferite, chiar contradictorii, despre bine). Al doilea argument rawlsian fundamental în favoarea concepției dreptății ca echitate este, de altfel, acela că ea este o concepție aptă să asigure stabilitatea unei astfel de societăți. Aceasta deoarece, a insistat Rawls, dreptatea ca echitate are o trăsătură specială, una care o face capabilă să atragă un consens foarte larg printre membrii unei comunități democratice, în ciuda concepțiilor diferite despre bine pe care le împărtășesc aceștia. Trăsătura specială la care mă refer este aceea că dreptatea ca echitate este o concepție „politică, nu metafizică” a dreptății. Prin aceasta, Rawls are în vedere în special trei virtuți ale acestei teorii: 1) deși este o concepție morală, ea nu este o concepție despre ceea ce este bine în general în viață, ci numai o concepție despre corectitudinea sau echitatea instituțiilor care alcătuiesc „structura de bază” a societăților democratice (acele instituții care, precum constituția, sistemul de proprietate sau sistemul economic, „distribuie” drepturile și datoriile fundamentale și determină diviziunea avantajelor cooperării sociale); 2) acceptarea acestei concepții nu presupune acceptarea prealabilă a nici unei concepții particulare despre bine (pentru că ea nu se legitimează prin apel la vreuna dintre aceste concepții); și 3) este formulată și clădită doar pe baza celor mai familiare și ferme dintre ideile, convingerile sau intuițiile fundamentale din cultura publică a societăților democratice¹⁹.

Concepția rawlsiană, schițată aici doar în câteva dintre liniile sale fundamentale, este cea mai completă și mai influentă concepție a dreptății sociale din filosofia politică recentă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ea este considerată de toată lumea drept o concepție (pe deplin) satisfăcătoare. Dimpotrivă. De altfel, toate celelalte teorii ale dreptății prezentate aici sunt teorii care au fost elaborate și apărute (și) ca rezultat al unor nemulțumiri față de concepția rawlsiană²⁰. Nozick a dezvoltat teoria dreptății ca îndreptățire fiind nemulțumit că teoria rawlsiană permite redistribuția resurselor economice pentru a îmbunătăți situația celor care o duc cel mai rău în societate. Egalitarianismul complex este, de asemenea, rezultatul unei distanțări față de ideea existenței unui set de criterii generale care să poată governa în mod just distribuția tuturor tipurilor de bunuri sociale „primare” din cadrul unei societăți. La rândul său, egalitarianismul șansei a fost dezvoltat în primul rând ca urmare a două mari nemulțumiri față de principiul diferenței: faptul că acesta justifică în numele dreptății sociale

¹⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, 26-27.

²⁰ Pentru răspunsurile lui Rawls la obiecțiile fundamentale aduse concepției sale vezi mai ales lucrările sale *Justice as Fairness, Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1999) sau „The Basic Liberties and Their Priority”, în *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), 3-87, (<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/rawls82.pdf>).

inclusiv compensarea acelor indivizi care fac parte „din vina lor” din categoria celor mai dezavantajați membri ai societății (a acelor indivizi personal responsabili pentru dezavantajele de care suferă în cadrul acesteia)²¹ și faptul că el poate legitima chiar și inegalități economice și sociale foarte mari între membrii societății²². În sfârșit, capabiliștii sunt nemulțumiți în special de faptul că principiul diferenței este incapabil să justifice în numele dreptății compensații financiare suplimentare pentru persoanele cu dizabilități și, în general, pentru acele persoane care au capacități sau abilități (mai) reduse de a converti în bunăstare resursele materiale de care dispun.²³

3.2. Una dintre primele concepții dezvoltate în opoziție cu cea rawlsiană, dreptatea ca îndreptățire (*justice as entitlement*) expune un punct de vedere libertarian cu privire la dreptatea socială (înțeală în special ca dreptate în distribuția proprietăților din cadrul societății)²⁴. Din perspectiva acestei teorii²⁵, dreptatea socială presupune două lucruri: 1) protejarea drepturilor „negative” ale indivizilor la viață și integritate corporală, la libertate (non-coerciție) și la proprietate; și 2) distribuția dreaptă a proprietăților din cadrul societății. În opinia lui Nozick, distribuția proprietăților din cadrul unei societăți este o distribuție dreaptă dacă toți indivizii care dețin proprietăți în acea societate sunt îndreptății să dețină acele proprietăți. Un individ este îndreptățit să dețină o proprietate dacă și numai dacă a dobândit acea proprietate conform principiului dreptății în achiziție sau/și conform principiului dreptății în transfer, de la altcineva îndrep-

²¹ Vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Primary Goods Reconsidered”, *Nous* 24 (1990): 429-454 sau Richard Arneson, „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, în *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles, John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 80-107.

²² Vezi mai ales G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

²³ Vezi, spre exemplu, Amartya Sen, „Equality of what?” in *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), 197-220, Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 96-154 sau Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009), 65-66.

²⁴ Am în vedere aici libertarianismul în înțelegerea lui clasică, ca „libertarianism de dreapta”. Am făcut această precizare pentru că în ultima vreme este apărât și un „libertarianism de stânga”. Există mai multe diferențe între aceste două tipuri de libertarianism, însă una dintre cele mai importante dintre ele constă în faptul că, spre deosebire de libertarianismul de dreapta, libertarianismul de stânga justifică și redistribuția economică. Pentru detalii în privința libertarianismului de stânga vezi, spre exemplu, Peter Vallentyne, Hillel Steiner, ed., *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate* (New York: Palgrave, 2000).

²⁵ Apărâtă de Nozick în *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 149-231; trad. rom. *Anarhie, stat și utopie* (București: Humanitas, 1997), 197-284.

tăit la acea proprietate. Principiul nozickian al dreptății în achiziție este de inspirație lockeană și susține că un individ dobândește dreptul de proprietate asupra unui obiect neposedat de nimeni altcineva înainte dacă luarea în posesiune a acelui obiect nu înrăutățește situația celorlalți (dacă acestora le rămân pentru folosință obiecte similare destule și la fel de bune). Un transfer de proprietate este drept dacă și numai dacă este un transfer voluntar.

Așa cum a evidențiat chiar Nozick, caracteristica fundamentală a teoriei dreptății ca îndreptățire cu privire la proprietăți constă în faptul că este o teorie istorică, procedurală, a dreptății distributive. Din perspectiva ei, dreptatea sau nedreptatea unei distribuții depinde de modul în care s-a produs acea distribuție, nu de gradul ei de conformitate cu exigențele unor principii sau patternuri structurale, anistorice, ale dreptății. De altfel, Nozick a criticat dur teoriile dreptății care au propus – și încă propun – astfel de principii structurale, pe temeiul că nici un astfel de principiu nu poate fi aplicat sau realizat cu strictețe fără o intervenție continuă a statului și – mai ales – pe temeiul că aceste principii legitimează de obicei activități de redistribuire în favoarea celor nevoiași.

Această critică nu trebuie să ne surprindă. Din perspectiva teoriei lui Nozick, redistribuția economică în favoarea celor nevoiași este de fapt nedreaptă, cel puțin atâta vreme cât presupune impozitarea fără consimțământ a câștigurilor unor persoane îndreptățite la acele câștiguri. Nozick nu a ezitat să susțină chiar că impozitarea fără consimțământ în scopuri redistributive este același lucru cu munca forțată în favoarea celor nevoiași și că, din acest motiv, ea implică o formă de sclavie.

Trebuie reținut, însă, că teoria nozickiană nu incriminează totuși, așa cum se sugerează uneori, orice fel de activități redistributive, ci doar activitățile redistributive care nu au la bază consimțământul celor implicați în ele. Ea nu incriminează, spre exemplu, activitățile redistributive implicate în actele caritabile, voluntare, ale indivizilor sau ale organizațiilor non-guvernamentale. Ea nu incriminează nici măcar toate activitățile redistributive ale statului, ci numai pe cele care au la bază impozitarea forțată. În plus, teoria nozickiană mai cuprinde și un alt principiu al dreptății, care cere rectificarea nedreptăților în distribuția proprietăților în cadrul societății (corectarea violărilor principiului dreptății în achiziție sau/și a principiului dreptății în transfer). Prin urmare, redistribuția menită să corecteze aceste nedreptăți (precum, spre exemplu, furtul sau fraudă) este, și din perspectiva acestei teorii, o redistribuție dreaptă.

Desigur, faptul că nu respinge orice tip de redistribuție nu îi asigură teoriei nozickiene un caracter necontroversat. Una dintre cele mai importante controverse ridicate de această teorie este legată de faptul că ea decurge numai din postulatul existenței unor drepturi absolute la libertate și proprietate. Cei mai mulți dintre criticii lui Nozick cred, însă, că acest postulat este greșit. Există, desigur, recunosc acești critici, și drepturi individuale absolute, sau aproape

absolute, drepturi care nu pot fi încălcate niciodată sau aproape niciodată, nici măcar în numele bunăstării generale. Astfel de drepturi sunt, spre exemplu, dreptul de a nu fi ucis, vătămat corporal, torturat sau întemnițat în mod arbitrar. Nu toate drepturile individuale sunt, însă, drepturi absolute sau aproape absolute, drepturi a căror limitare nu este (aproape) niciodată legitimă. În orice caz, consideră acești critici, dreptul de a nu fi constrâns și dreptul la proprietate nu sunt astfel de drepturi. Restrângerea limitată a acestor drepturi este, de fapt, acceptabilă, atâta vreme cât scopul restrângerii lor este suficient de important (spre exemplu, atâta vreme cât această restrângere ar ajuta la prevenirea unor rele sociale serioase)²⁶.

3.3. Concepția dreptății sociale apărută de Walzer²⁷ este, de asemenea, o concepție proceduralistă și istorică a dreptății sociale. Spre deosebire, însă, de teoria lui Nozick, ea exprimă un punct de vedere comunitarian asupra dreptății sociale. Ea este, astfel, o teorie particularistă și pluralistă a dreptății sociale (o teorie care nu pretinde validitate decât în cadrul unora dintre societățile actuale, în special societatea americană, o teorie care neagă existența unor criterii ale dreptății distributive universale, anistorice, valabile pentru orice societate umană și – totodată – una care distinge între mai multe „sfere ale dreptății”, fiecare cu propriile ei principii sau proceduri de distribuție a bunurilor sociale).

Ideea fundamentală a acestei concepții este că dreptatea socială este satisfăcută numai în măsura în care diversele bunuri sociale importante sunt distribuite pe baza unor criterii stabilite doar prin interpretarea „semnificațiilor sociale” ale fiecăruia dintre bunuri. Aceasta deoarece, susține Walzer, dreptatea sau nedreptatea unui criteriu distributiv este dată numai de (este relativă la) semnificația socială a bunului pe care criteriul este desemnat să-l guverneze. O societate este, așadar, dreaptă numai în măsura în care își distribuie bunurile în conformitate cu semnificațiile pe care membrii săi le acordă acestor bunuri. Dacă membrii societății se află în dezacord în privința semnificațiilor unui bun, societatea trebuie să fie fidelă acestui dezacord, să furnizeze diferite canale și mecanisme de exprimare și adjudecare a lui sau să ofere modalități alternative de distribuire a aceluși bun.

Pentru societatea americană, și pentru cele mai multe dintre societățile (occidentale) actuale, aceasta implică, în opinia lui Walzer, că dreptatea cere ca bunurile sociale să fie distribuite de agenți diferiți și după criterii sau proceduri diferite și (relativ) autonome. De ce? Pentru că semnificațiile sociale ale dife-

²⁶ Vezi, spre exemplu, Thomas Nagel, „Libertarianism without Foundations”, în lucrarea sa *Other Minds: Critical Essays 1969-1994* (New York: Oxford University Press, 1995), 137-149.

²⁷ În cartea sa *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

ritelor bunuri fundamentale – în special cetățenia, securitatea și bunăstarea, banii și mărfurile, locurile de muncă, condițiile de muncă, timpul liber, educația, serviciile medicale, dragostea, recunoașterea și puterea politică – sunt, în cadrul acestor societăți, (parțial) distincte. Prin urmare, dreptatea cere, în cazul lor, ca distribuțiile acestor bunuri să fie (relativ) autonome.

Acesta nu este, însă, singurul argument adus de Walzer în favoarea acestui mecanism distributiv pluralist și „separatist”. La baza opțiunii sale pentru el se află și o altă convingere: convingerea că acest mecanism distributiv stabilește un set de relații sociale care face imposibilă dominația, pentru că nu permite ca avantajele în posesia anumitor bunuri sociale să poată fi convertite în avantaje în posesia altor bunuri sociale. Spre exemplu, el nu permite ca cetățenii cu mai mulți bani sau cu putere politică să fie avantajați și în accesul la alte bunuri sociale (precum serviciile medicale, educația, slujbele etc.) numai pentru că au mai mulți bani sau mai multă putere politică. Datorită acestui lucru, crede Walzer, mecanismul distributiv în discuție reprezintă elementul cheie al unei societăți caracterizate de un tip special de egalitate între cetățeni: egalitatea complexă, egalitatea ca libertate față de tiranie, ca regim social în care nici un individ nu posedă sau controlează mijloacele de dominare sau de subordonare a celorlalți. Or, în opinia lui Walzer, cerința fundamentală a dreptății sociale este tocmai crearea unei astfel de societăți.

Deloc surprinzător, unele dintre cele mai mari rezerve față de această concepție au fost declanșate tocmai de ideea ei fundamentală: ideea că dreptatea sau nedreptatea unui criteriu distributiv este dată numai de semnificația socială a bunului a cărui distribuție o guvernează. Una dintre principalele concluzii la care ne conduce această idee este că nu există criterii sau standarde universal valabile ale dreptății distributive (de vreme ce semnificațiile sociale ale diferitelor bunuri au fost și sunt de multe ori diferite de la o societate la alta). De altfel, Walzer a insistat în chip explicit asupra acestei idei. Mai mult, a observat Walzer, dependența dreptății de înțelesurile sociale ne poate obliga să acceptăm ca drepte inclusiv societățile care nu își distribuie bunurile în conformitate cu idealul egalității complexe (dacă semnificațiile lor sociale sunt integrate și ierarhice). Altfel spus: inclusiv acele aranjamente sociale care întrețin subordonarea anumitor grupuri sociale (precum, spre exemplu, sistemul de caste). Mulți filosofi consideră însă această idee inacceptabilă. În plus, cred unii critici ai lui Walzer, teza că dreptatea distributivă este dependentă de semnificațiile sociale este chestionabilă (și) pentru că, în opinia lor, nu există, de fapt, semnificații ale bunurilor împărțite de toți membrii unei societăți. Cel puțin în societățile democratice, semnificațiile bunurilor sociale sunt în mod inerent controversate, supuse contestației și dezbaterii²⁸.

²⁸ Vezi Ronald Dworkin, „To Each His Own”, *New York Review of Books* 30, 6 (1983): 4-6, retipărit ca „What Justice Isn't” in Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge:

3.4. Egalitarianismul șansei (*luck egalitarianism*) este un proiect din filosofia politică actuală a cărui intenție fundamentală este aceea de a reconcilia dreptatea socială (înțeleasă ca dreptate distributivă) cu alegerea și responsabilitatea individuală. Intenția filosofilor care lucrează în acest proiect este, mai precis, aceea de a identifica cel mai acceptabil ideal distributiv care îndeplinește următoarele două condiții: 1) este egalitarian (susține că dreptatea cere o egalitate substanțială, nu doar formală, între cetățeni); și 2) nu legitimează compensarea dezavantajelor pentru care cei care le suferă sunt personal responsabili. Proiectul a fost inițiat de Ronald Dworkin și a fost continuat, dezvoltat sau reconturat ulterior în special de Richard Arneson, G. A. Cohen, Eric Rakowski, John E. Roemer sau Larry Temkin. Contribuții importante în acest proiect au avut, de asemenea, și Brian Barry, Julian Le Grand, Thomas Nagel, Hillel Steiner, Peter Vallentyne sau, mai recent, Teun Dekker, Carl Knight, Shlomi Segall, George Sher sau Zofia Stemplowska.

La baza proiectului egalitarienilor șansei se află în special două intuiții fundamentale despre dreptate și nedreptate: 1) intuiția că dezavantajele sociale de care indivizii suferă ca urmare a „neșansei prin opțiune” (*bad option luck*) (a neșansei rezultate în urma unor alegeri sau acțiuni pentru care sunt personal responsabili, precum neșansa de a se îmbolnăvi ca urmare a adopției și persistenței genuin voluntare într-un stil de viață riscant pentru sănătate) nu sunt nedrepte (dreptatea nu cere compensarea lor); și 2) intuiția că dezavantajele datorate „neșansei oarbe” (*brute bad luck*) (neșansa care nu depinde în nici un fel de alegerile sau controlul indivizilor, precum, spre exemplu, neșansa de a se fi născut cu o boală genetică sau într-o familie foarte săracă) sunt nedrepte (dreptatea cere compensarea lor de către ceilalți membri ai societății). Principala concluzie extrasă din aceste intuiții este că cerința fundamentală, sau măcar una dintre cerințele fundamentale ale dreptății sociale, este eliminarea, neutralizarea sau măcar atenuarea influenței șansei oarbe (*brute luck*) asupra distribuției bunurilor sociale.

Pe baza acestor intuiții, egalitarienii șansei au apărut idealuri ale dreptății distributive destul de diferite în detaliu: egalitatea resurselor (Ronald Dworkin), egalitatea oportunităților pentru bunăstare (Richard Arneson), egalitatea accesului la avantaje (G. A. Cohen), egalitatea norocului (*equality of fortune*) (Eric Rakowski) sau egalitatea oportunităților (John Roemer)²⁹. Nu cred, însă, că gre-

Harvard University Press, 1985), 214-220. Walzer a răspuns criticilor lui Dworkin în „Spheres of Justice: an exchange”, *New York Review of Books* 30, 12 (1983): 43-46 (<http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/>).

Pentru alte critici la adresa concepției lui Walzer și – totodată – pentru răspunsul său la aceste critici vezi mai ales David Miller (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality* (New York: Oxford University Press, 1995).

²⁹ Vezi, spre exemplu, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), Richard J. Arneson, „Equality and

șesc prea mult dacă afirm că toate aceste teorii reprezintă interpretări diferite ale aceluiași ideal al dreptății sociale: idealul egalității oportunităților ca „nivelare a terenului de joc”. Conform acestui ideal, singurele inegalități sociale drepte sunt acele inegalități care rezultă din alegerile autonome făcute de indivizi în circumstanțe inițiale egale. Prin urmare, idealul susține că dreptatea socială cere egalizarea circumstanțelor inițiale în care indivizii decid asupra propriilor planuri de viață. Prin „circumstanțe” sunt avute în vedere tocmai acele condiții care sunt produsul „șansei oarbe”, acele condiții care nu se află sub controlul indivizilor și pentru care aceștia nu pot fi considerați în mod legitim – cel puțin în opinia egalitarienilor șansei – drept responsabili.³⁰

Egalitarianismul șansei este considerat de mulți unul dintre cele mai semnificative și viabile proiecte din filosofia politică recentă. Nu toți filosofii politici au primit, însă, cu simpatie acest proiect de reconciliere a egalității distributive cu responsabilitatea individuală. Dimpotrivă, în ultima vreme el este din ce în ce mai criticat. Cele mai dure dintre aceste critici au fost elaborate, fără îndoială, de Elizabeth Anderson. Principalul său reproș la adresa egalitarianismului șansei este acela că a „uitat” ceea ce, în opinia ei, reprezintă adevăratul țel ultim al dreptății egalitariene: eliminarea opresiunii sociale și crearea unei comunități în care toți cetățenii se află în relații de egalitate cu ceilalți. Acestui reproș îi sunt subsumate, însă, multe altele. Cel mai important dintre ele este acela că egalitarianismul șansei este o concepție mult prea dură, de vreme ce le refuză orice drept la asistență victimelor neșansei prin opțiune (persoanelor responsabile de cauzarea propriilor dezavantaje). Or, în opinia lui Anderson, „dreptatea nu permite exploatarea sau abandonarea nimănui, nici măcar a celor imprudenți”³¹. În plus, a argumentat Anderson, egalitarianismul șansei are și alte defecte inacceptabile, precum faptul că este o teorie moralistă (și, în unele dintre versiunile sale, paternalistă) a dreptății distributive sau faptul că implementarea exigențelor sale ar necesita măsuri intruzive din partea statului³².

Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies* 56, 1 (1989): 77-93, G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944, Eric Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1991) sau John E. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

³⁰ Pentru o caracterizare mai complexă a acestui ideal vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Equality of Opportunity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, <http://plato.stanford.edu/entries/equal-opportunity/#4> sau Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and Its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

³¹ Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109, 2 (1999): 298. Vezi, de asemenea, și studiul său „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?”, *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92.

³² Egalitarienii șansei nu au lăsat fără răspuns aceste acuzații. Printre cele mai recente dintre aceste răspunsuri sunt cele oferite în Richard Arneson, „Egalitarian Justice versus the

3.5. Capabilismul este concepția conform căreia măsura dreptății unei societăți este dată de gradul în care ea asigură cetățenilor ei anumite capacități (*capabilities*) fundamentale. Capacitățile sunt înțelese ca libertăți, oportunități sau posibilități reale, efective, ale unui individ de a „funcționa”, de a efectua anumite activități (precum, spre exemplu, alergatul, participarea la viața comunității etc.) sau de a dobândi anumite stări fizice sau mentale dezirabile (de pildă, a fi bine hrănit, a fi într-o stare bună de sănătate, a fi fericit, a poseda respect de sine ș.a.m.d.).

La baza convingerii că dreptatea cere asigurarea anumitor capacități fundamentale se află în primul rând observația că furnizarea unui anumit nivel de resurse materiale nu este suficientă pentru a le garanta tuturor oportunități echitabile pentru bunăstare, fie și numai datorită faptului că unele persoane – precum, spre exemplu, persoanele cu dizabilități – au capacități (mai) reduse de a converti resursele în bunăstare. Pentru a ne asigura că membrii societății duc o viață demnă și liberă, trebuie să ne asigurăm, de fapt, că ei beneficiază de anumite capacități fundamentale. Care sunt, însă, aceste capacități?

Amartya Sen, primul apărător al capabilismului³³, nu a furnizat nicio dată, în mod deliberat, un răspuns ferm la această întrebare, deși a indicat câteva capacități sau oportunități care, în opinia sa, nu pot fi neglijate de nici o concepție adecvată a dreptății sociale (capacități sau oportunități precum aceea de a fi bine hrănit, de a duce o viață lipsită de boli, capacitatea de deplasare, de a fi educat sau capacitatea de a participa la viața publică)³⁴. Un astfel de răspuns a venit, în schimb, de la Elizabeth Anderson și Martha Nussbaum. În opinia lui Anderson, dreptatea socială cere ca toți membrii societății să beneficieze, pe întreg parcursul vieții lor, de accesul efectiv la acele capacități care le asigură atât statutul de cetățeni egali, cât și posibilitatea de a evita sau de a ieși din relații sociale opresive. Dintre aceste capacități Anderson enumeră ca exemple capacitatea de exercitare efectivă a drepturilor politice (dreptul la vot, la liberă exprimare etc.), capacitatea de a participa la activitățile societății civile, capacitatea de a func-

Right to Privacy?”, *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 91-119, Richard Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, *Ethics* 110, 2 (2000): 339-349, Shlomi Segall, „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”, *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 177-198 sau Kok-chor Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism”, *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 665-690.

³³ Vezi în special lucrările sale „Equality of what?”, în *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, ed. Stephen McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), 197-220 (disponibil online la adresa <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/sen80.pdf>), *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North Holland, 1985) și *Inequality Re-examined* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

³⁴ Răspunsul lui Sen la această întrebare nu a venit nici măcar în ultima sa lucrare, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009).

ționa ca ființă umană din punct de vedere biologic sau capacitatea de a participa la activitățile economice³⁵.

Martha Nussbaum a oferit un răspuns și mai precis. În opinia sa, dreptatea socială cere ca statul să garanteze tuturor cetățenilor săi accesul efectiv adecvat la zece capacități: 1) capacitatea de a nu muri prematur și de a nu duce o viață care nu merită trăită, 2) capacitatea de a dispune de o stare bună de sănătate, 3) capacitatea de a beneficia de integritate corporală, 4) capacitatea de a utiliza simțurile, imaginația și gândirea umană într-un mod cât mai liber, informat, cultivat și plăcut, 5) capacitatea de a exercita și dezvolta emoțiile specifice umane, 6) capacitatea de formare a unei concepții despre bine și de reflecție critică asupra unui plan de viață, 7) capacitatea de asociere, de a trăi împreună și alături de ceilalți și de a fi respectat în cadrul societății, 8) capacitatea de a trăi cu preocuparea pentru și în relație cu celelalte specii, 9) capacitatea de recreere și 10) capacitatea de control asupra mediului politic și material în care indivizii își duc viața (capacitatea de a participa efectiv la deciziile publice, capacitatea de a deține proprietate, de a dobândi un loc de muncă în baza unor condiții egale sau capacitatea de a lucra în condiții demne)³⁶. Aceste capacități, consideră Nussbaum, reprezintă condiții fundamentale, *sine qua non*, ale unei vieți umane demne. Nici o persoană nu poate duce o viață pe măsura demnității sale umane în lipsa uneia sau alteia dintre aceste capacități. Prin urmare, susține Nussbaum, „o societate care nu le garantează, la un nivel minim adecvat, tuturor cetățenilor săi, nu este o societate pe deplin dreaptă, indiferent de nivelul său de opulență. În plus, deși stabilirea unor priorități temporare ar putea fi necesară în termeni practici, capacitățile sunt înțelese atât ca sprijinindu-se reciproc cât și ca având o importanță centrală pentru dreptatea socială. În consecință, o societate care neglijează una dintre ele pentru a le promova pe celelalte le oferă cetățenilor ei mai puțin decât li se cuvine, iar acest lucru reprezintă un eșec al dreptății”³⁷.

O precizare importantă: Nussbaum nu susține că teoria sa este o teorie completă a dreptății sociale, ci numai o teorie despre cerințele minimale ale acesteia. De asemenea, Nussbaum nu susține că cele zece capacități sunt singurele condiții ale unei vieți umane demne. Lista celor zece capacități nu este privită, altfel spus, ca o listă exhaustivă a cerințelor minimale ale dreptății. Dimpotrivă, a precizat Nussbaum, ea este o listă încă provizorie, deschisă dezbaterii, rafinării sau/și completării.

Așa cum se poate observa și din citatul de mai sus, concepția Marthei Nussbaum este, spre deosebire de concepția lui Rawls sau cea a lui Walzer, o con-

³⁵ Anderson, „What is the Point?”, 317-318.

³⁶ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 77-79.

³⁷ Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 75 (traducerea mea).

cepție universalistă a dreptății sociale: o concepție considerată valabilă pentru oricare dintre societățile actuale. Acest caracter universalist este, de altfel, trăsătura care a atras cele mai multe critici la adresa acestei teorii. În apărarea sa, Nussbaum a apelat în special la două argumente. Primul, de inspirație rawlsiană, susține că teoria sa nu este o teorie metafizică sau comprehensivă, ci una politică, a dreptății sociale, în sensul că cele zece capacități pot constitui obiectul unui „consens prin suprapunere” între indivizi care împărtășesc concepții foarte diferite asupra binelui. Al doilea este acela că lista celor zece capacități este (și) rezultatul unui îndelung dialog intercultural, aceste capacități fiind foarte populare în cadrul diverselor doctrine religioase sau morale actuale, deși ele sunt sau pot fi specificate în detaliu în mod diferit de la o cultură la alta. Țin să precizez, însă, că aceste argumente nu i-au convins pe toți filosofii care au analizat cu atenție această listă³⁸.

4. Este conceptul de „dreptate socială” un concept legitim?

Cele două controverse prezentate până acum – și în special cea legată de specificarea principiilor adecvate ale dreptății sociale – sunt două controverse extrem de greu, dacă nu chiar imposibil de tranșat într-o manieră „obiectivă”, decisivă și incontestabilă. De partea cui ne situăm în cadrul acestor dispute depinde foarte mult, în ultimă instanță, și de aspecte imposibil de abordat într-o manieră strict argumentativă (precum, spre exemplu, ce intuiții sau convingeri ultime despre dreptate și nedreptate împărtășim). Acesta este, de altfel, și principalul motiv pentru care am încercat să fiu atât de imparțial pe cât mi-a stat în putință în prezentarea lor.

Situația controversei căreia îi este dedicată această ultimă secțiune este diferită. Sunt convins, altfel spus, că ea este o controversă mult mai ușor de tranșat în mod „obiectiv”. Mai mult, cred că există motive destul de serioase să ne îndoim că ea reprezintă o controversă reală, veritabilă, a filosofilor politici recenți.

„Controversa” pe tema legitimității conceptului de „dreptate socială” a fost declanșată de câteva afirmații și argumente ale lui Friedrich Hayek, cu pre-

³⁸ Vezi, spre exemplu, Nivedita Menon, „Universalism without foundations?”, *Economy and Society* 31, 1 (2002): 152–169, Linda Barclay, „What kind of liberal is Martha Nussbaum?”, *Sats: Nordic Journal of Philosophy* 4, 2 (2003): 5-24 sau Eric Nelson, „From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality”, *Political Theory* 36, 1 (2008): 93-122. Nici concepția capabilistă apărută de Elizabeth Anderson nu este lipsită de critici. Vezi, spre exemplu, John Kekes, „Objections to Democratic Egalitarianism”, *Journal of Social Philosophy* 33, 2 (2002): 163-169 sau Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 37-44.

cădere din celebra sa lucrare *The Mirage of Social Justice*. Termenul de „dreptate socială”, a afirmat printre altele Hayek acolo și în alte locuri, este un termen problematic. Mai mult, în anumite pasaje, Hayek declară despre acest concept că reprezintă o „eroare categorială”, un termen „primitiv”, „discreditat din punct de vedere intelectual”, „fără sens” sau „lipsit de orice conținut” (la fel ca, spre exemplu, conceptul de „piatră morală”)³⁹. „Dreptatea”, a argumentat Hayek, „ca și libertatea și coerciția este un concept care, de dragul clarității, ar trebui restrâns la tratamentul deliberat aplicat unor oameni de către alți oameni. Ea constituie un aspect al determinării intenționate a acelor condiții din viața oamenilor, supuse unui astfel de control”⁴⁰.

Majoritatea covârșitoare a interpreților (fie simpatizanți, fie critici ai) lui Hayek consideră aceste afirmații și altele de acest tip drept indicii incontestabile ale faptului că el a fost un adversar al conceptului de „dreptate socială” (și nu doar al unei anumite concepții despre dreptatea socială). Această interpretare a afirmațiilor hayekiene nu este, însă, lipsită de probleme. Deși astfel de afirmații și argumente par să sugereze, într-adevăr, că Hayek s-a dorit un adversar al conceptului de „dreptate socială”, cred totuși că, în realitate, ele sunt și trebuie interpretate doar ca afirmații și argumente îndreptate numai împotriva unei anumite concepții a dreptății sociale (și anume egalitarianismul, în versiunea dominantă a acestuia în vremea când scria Hayek) și – mai ales – împotriva tentativei de a pune în practică această concepție în societățile occidentale, capitaliste (cele al căror sistem economic este piața liberă). Această interpretare este, cred, mult mai consistentă cu celelalte idei fundamentale dezvoltate de Hayek în scrierile sale decât interpretarea sa ca adversar al conceptului de „dreptate socială”.

Din nefericire, nu am aici la dispoziție resursele de spațiu necesare argumentării în favoarea acestei interpretări a afirmațiilor și argumentelor hayekiene⁴¹. Voi presupune, în aceste condiții, că Hayek a fost, într-adevăr, un adversar al conceptului de „dreptate socială” și că – prin urmare – controversa care ne preocupă aici este una genuină.

Așa cum spuneam, această controversă este ușor rezolvabilă. Mai precis, putem constata cu ușurință că răspunsul corect la întrebarea din titlul acestei secțiuni este afirmativ. Există mai multe observații și argumente care ne pot

³⁹ Vezi, spre exemplu, Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty Volume 2: The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

⁴⁰ Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății* (Iași: Institutul European, 1998), 121.

⁴¹ Pentru câteva dintre principalele dubii în privința legitimității interpretării lui Hayek ca adversar al conceptului de „dreptate socială” vezi, spre exemplu, John Tomasi, „Hayek on Spontaneous Order and the Mirage of Social Justice”, *The Hayek Lecture*, June 20, 2007, disponibil online la adresa <http://www.manhattan-institute.org/html/hayek2007.htm>.

ajuta în acest sens⁴². Aici voi invoca, însă, numai una, pe care o consider și cea mai importantă. Am în vedere observația că termenul sau conceptul de „dreptate socială” nu este, în ultimă instanță, decât o „scurtătură” pentru ideea că toți indivizii au anumite drepturi morale pe care orice societate (sau măcar orice societate democratică) este obligată să le satisfacă (sau măcar să încerce, pe cât posibil, să le satisfacă)⁴³. În aceste condiții, singurul mod de a proba nonsensul sau lipsa de conținut a conceptului de „dreptate socială” este acela de a demonstra că indivizii nu au, de fapt, nici un drept moral pe care diferitele societăți (sau măcar societățile democratice) să fie obligate să le satisfacă. Mă îndoiesc, însă, că există sau că cineva ar putea produce de acum încolo o argumentație convingătoare în favoarea unei astfel de idei. În orice caz, Hayek a fost departe de a fi încercat o astfel de argumentație. Desigur, el pare să fi respins ideea, comună celor mai multe dintre teoriile dreptății sociale, că indivizii ar avea anumite drepturi morale „pozitive” (drepturi la anumite bunuri sau servicii oferite de către stat, precum serviciile medicale, educația etc.)⁴⁴. Pe de altă parte, însă, Hayek nu a respins și ideea că indivizii au drepturi morale „negative” (precum, spre exemplu, drepturile civile și politice). Dimpotrivă, el a fost unul dintre cei mai fervenți apărători ai acestei idei.

⁴² Pentru câteva dintre aceste observații și argumente vezi, spre exemplu, articolele lui Steven Lukes și David Johnston din John C. Wood, Robert D. Wood, ed., *Friedrich A. Hayek: Critical Assessments of Leading Economists*, Second Series, vol. 2 (London & New York: Routledge, 2004). Articolele pot fi găsite și în *Critical Review* 11, 1 (1997): 65-100 sau *Critical Review* 11, 4 (1997): 607-614.

⁴³ La modul cel mai general, o societate (totalmente) dreaptă este, altfel spus, o societate care satisface în cel mai înalt grad posibil toate drepturile morale ale membrilor săi. O societate (totalmente sau parțial) nedreaptă este, pe cale de consecință, o societate care nu satisface deloc sau care satisface doar parțial aceste drepturi morale.

⁴⁴ Spun „pare să fi respins” și nu „a respins” ideea că indivizii ar avea drepturi „pozitive” pentru că Hayek nu a avut o poziție foarte clară, totalmente indiscutabilă, nici în această privință. Unele dintre afirmațiile sale par să legitimizeze concluzia că el a fost un adversar fervent al ideii de drepturi pozitive. (Vezi, spre exemplu, Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 100-106.) Alte afirmații ale sale se află sau par să se afle, însă, în contradicție cu această concluzie. Spre exemplu, a afirmat Hayek, „nu încapă îndoială că un oarecare minim de hrană, adăpost și îmbrăcăminte, suficient pentru a menține sănătatea și capacitatea de muncă, poate fi asigurat oricui. (...) Nu există, de asemenea, nici un motiv pentru ca statul să nu-i ajute pe indivizi prin măsuri de compensare a accidentelor care pot avea loc în mod obișnuit în viață, dar împotriva cărora, din pricina imprevizibilității lor, puțini oameni pot lua măsuri adecvate de prevenire. Acolo unde, în caz de boală sau accident, nici dorința de a evita asemenea nenorociri, nici eforturile de a depăși consecințele lor nu sunt, de regulă, slăbite de oferirea unei asistențe – acolo unde, pe scurt, avem de a face cu autentice riscuri asigurabile, se poate pleda cu mult temeii în favoarea ajutorului dat de către stat la organizarea unei asistențe sociale cuprinzătoare”. (Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute* (București: Humanitas, 1997), 140-141).

Bibliografie utilă:

- Ackerman, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Alexander, John M. *Capabilities and social justice: the political philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Bailey, James Wood. *Utilitarianism, Institutions, and Justice*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Barry, Brian. *Theories of Justice*, Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Boucher, David, Paul Kelly, ed. *Social Justice: From Hume to Walzer*. London: Routledge, 1998.
- Boylan, Michael. *A Just Society*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2004.
- Brandt, Richard, ed. *Social Justice*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.
- Brighouse, Harry. *Justice*. Cambridge: Polity, 2004.
- Brighouse, Harry, Ingrid Robeyns, ed. *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Capeheart, Loretta, Dragan Milovanovici. *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*. Piscataway: Rutgers University Press, 2007.
- Caraiani, Ovidiu, coord. *Liberalismul lui John Rawls*. *Polis* 6, 1, 1999.
- Caraiani, Ovidiu, coord. *Dreptate sau moralitate? O introducere in filozofia politica a lui John Rawls*. București: Comunicare.ro, 2008.
- Clayton, Matthew, Andrew Williams, ed. *Social Justice*. Malden: Blackwell, 2004.
- Farrelly, Collin. *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Ferrara, Alessandro. *Justice and Judgement: The Rise and the Prospect of the Judgement Model in Contemporary Political Philosophy*. London: Sage, 1999.
- Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Galston, William A. *Justice and the Human Good*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hurley, Susan L. *Justice, luck, and knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Jasay, Anthony de. *Justice and Its Surroundings*. Indianapolis.: Liberty Fund, 2002.
- Kaufman, Alexander. *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*. New York: Routledge, 2006.
- Knight, Carl. *Luck Egalitarianism: Luck, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Knight, Carl, Zofia Stemplowska, ed. *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kolm, Serge-Christophe. *Modern Theories of Justice*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Lamont, Julian. „Distributive Justice”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive>.

- Lippert-Rasmussen, Kasper. „Justice and bad luck”. În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-bad-luck/>.
- Lucas, J. R. *On Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- Matravers, Matt. *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity, 2007.
- Moller Okin, Susan. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Miller, David. *Principles of social justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Miroiu, Adrian. *Introducere în filosofia politică*. Iași: Polirom, 2009.
- Miroiu, Adrian, ed. *Teorii ale dreptății sociale*. București: Alternative, 1996.
- Murphy, Liam, Thomas Nagel. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. New Jersey: Totowa, 1985.
- Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press, 2011.
- Olsaretti, Serena, ed. *Desert and Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- Powers, Madison, Ruth Faden. *Social Justice: The Moral Foundations of Public Health and Health Policy*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Reeve, Andrew, Andrew Williams, ed. *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- Rescher, Nicholas. *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- Rescher, Nicholas. *Fairness: theory and practice of distributive justice*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
- Roemer, John. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Ryan, Alan, ed. *Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press, 1998.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Scheffler, Samuel. *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Schmitz, David. *Elements of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Sen, Amartya. *Dezvoltarea ca libertate*. București: Editura Economică, 2004.
- Shapiro, Ian. *Democratic Justice*. New Heaven & London: Yale University Press, 1999.
- Shklar, Judith N. *The Faces of Injustice*. New Heaven: Yale University Press, 1990.
- Solcan, Mihail Radu. *Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politică*. București: All, 1998.
- Solomon, Robert C., Mark Murphy, ed. *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1999.
- Ștefan-Scalat, Laurențiu, coord. *Dicționar de scrieri politice fundamentale*. București: Humanitas, 2000.

- Sterba, James P. *The Demands of Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- Sterba, James P. *How to Make People Just. A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1988.
- Sterba, James P., ed. *Justice: Alternative Political Perspectives*. Belmont: Wadsworth, 1991.
- Sterba, James P. *Justice for Here and Now*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sterba, James P., ed. *Morality and Social Justice*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.
- Thompson, Simon. *The Political Theory Of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2006.
- Van Parijs, Philippe. *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Van Parijs, Philippe, Joshua Cohen, Joel Rogers, ed. *What's Wrong with a Free Lunch?*. Boston: Beacon Press, 2001. <http://bostonreview.net/BR25.5/vanparijs.html>.
- Walsh, Adrian J. *A Neo-Aristotelian Theory of Social Justice*. Aldershot: Ashgate, 1997.
- White, Stuart. *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- White, Stuart. *Equality*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Wissenburg, Marcel. *Imperfection and Impartiality: A Liberal Theory Of Social Justice*. London: UCL Press, 1999.
- Wolff, Jonathan. „Social Justice”. În *Issues in Political Theory*, ed. Catriona McKinnon, 172-193. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Zucker, Ross. *Democratic Distributive Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.