

Definiții ale normativității

Abstract: A parallel between the rawlsian definition of „justice as fairness”, which refined the current meaning of normativity, and the Marxist prospect about justice - seen as a deterministic law of history. An assessment of the role of institutions from two philosophical views, in conjunction with the ideological steps of overlapping the rawlsian discourse about social justice with the alleged marxism roots of social compassion.

Keywords: society, market, state, economic relations, institutions, distribution, redistribution, ownership of the means of production, justice, original position.

Investigația de față dorește să prezinte două abordări ale filosofiei politice care au fost în mod paradoxal pe larg creditate drept compatibile din punctul de vedere al principiului „compasiunii sociale”: abordarea marxistă a sistemului economic și social, respectiv abordarea rawlsiană a principiului *dreptății ca echitate*. Ce nu-mi propun să fac este o abordare comparativă exhaustivă a celor două perspective, ci mai degrabă să construiesc un punct de pornire în jurul demersului de a distinge clar între cele două cadre teoretice ale filosofiei politice, suprapuse sau corelate nu de puține ori în rândul diverselor dezbateri cu caracter ideologic, în clasică schemă a drepte și a stângii.

Robert Sabotici

robert.sabotici@gmail.com

Deși ambii autori prezentați în această lucrare (Marx și Rawls) au discutat în repetate rânduri despre conceptul de *dreptate*, vom putea observa faptul că, nu numai pre-

zentând pe rând cele două cadre teoretice dar și comparându-le (utilizând concepte centrale precum stat, piață, aranjament economic și social, mijloace de producție, mijloace de realizare a dreptății etc.), în foarte multe puncte referitoare la perspectiva normativă asupra dreptății cei doi autori se disting. Discuția se va centra nu numai asupra conceptului de *dreptate* în cadrul societăților democratice, integrate sistemului economic capitalist (prezent în ambele analize politic-filosofice), ci și asupra rolului jucat de instituții, sau a modului în care cei doi autori se referă la acestea, care i-ar face sau nu, conform mizei discuției noastre, normativiști (dar în sens diferit din punct de vedere conceptual).

Trebuie precizat faptul că studiul nu dorește o abordare simplificată a teoriilor lui Marx, respectiv Rawls - în termeni de *pro* sau *contra* normativism - ci mai degrabă să prezinte câteva dintre condițiile de bază întrunite de ceea ce poate reprezenta conceptul de dreptate din punct de vedere normativ în cazul celor doi. Pe lă-

gă punctele comune (din punct de vedere epistemologic Rawls, ca și Marx, se ferește să plaseze discuția strict în zona conceptelor abstracte care ar putea sau nu justifica dreptatea în societate), voi încerca să prezint elementele esențiale care îi despart pe cei doi: un exemplu ar fi morala percepută ca *dezbatere publică* la Rawls și, în cheie marxistă, ca *aranjament al relațiilor de producție*; ambele situații se disting aici tocmai prin raportarea filosofică diferită față de idee de dreptate.

Dacă, din punct de vedere normativ rawlsian, va fi nevoie de instituții care să reglementeze nedreptatea din societate, din punct de vedere marxist „reglajele”, „ajustările” vor veni doar ca factori necesari ai evoluției istorice (schimbarea adusă de evoluția fatală, incontornabilă, a formei de proprietate asupra mijloacelor de producție), factori de direcție către un sistem colectiv final de proprietate care va conține în sine dreptatea. Rămâne de văzut deci care vor fi punctele decisive prin care cei doi autori discutați se disting teoretic, dar și zona în care putem admite normativitatea, încercând să clarific prin ce anume diferă aceasta din punct de vedere conceptual.

Două perspective teoretice

Dacă Rawls și-a pornit analiza în mod explicit de la conceptul de dreptate, despre Marx putem spune că, în cadrul analizei sale mai mult de natură economică, termenul a fost atins doar tangențial, perceput mai degrabă drept implicit în cadrul schemei deterministe a evoluției istorice. Rawls își fundamentează întreaga abordare pornind de la cercetarea acelor principii care ar putea fi selectate în vederea stabilirii aranjamentelor fundamentale dintr-o societate, astfel încât, respectând valorile promovate de membrii societății, acestea să poată justifica anumite distribuții ale bunurilor iar, în mod particular, să putem percepe drept acceptabile anumite inegalități din societate (Miroiu, 2009). În vederea realizării acestui deziderat, Rawls recurge la ceea ce este cunoscut sub numele de *poziție originară*, un instrument teoretic prin care își propune să ofere un răspuns tuturor întrebărilor care ar putea fi emise cu privire la conceptul de dreptate (Miller, 1974). Mai mult, miza centrală a rolului acestor instituții ar fi limitarea consecințelor conflictului social prin condiționarea strictă a respectării celor două principii ale dreptății¹ (ibidem).

Marx oferă o perspectivă tranșantă, realistă, de respingere a tuturor instrumentelor teoretice care se pot detașa prea mult de harta concretă a aranjamentelor privind relațiile economice din societate, respectiv de relațiile dintre clase sau de formele de apropiere sau de înstrăinare a mijloacelor de producție. În acest sens, chiar și conceptul de *poziție originară* ar fi respins, termenul propus de Richard Miller - „realism moral” - privind abordarea marxistă asupra dreptății fiind cel puțin limitat dacă ne gândim la fundamentele materialiste prin care Marx și-a construit sistemul. Mai mult, având în vedere perceperea condițiilor de cunoaștere a părților din poziția originară (PO) drept nerealistă², un asemenea instrument utilizat de Rawls ar fi considerat inacceptabil într-o abordare marxistă.

Dar abordarea realistă de tip marxist nu reprezintă singurul element opus normativismului înțeles în sens contemporan. Lupta de clasă, ignorarea oricărei forme de contract social, dar și respingerea oricărui tip de apel la „sensul universal” al dreptății ne conturează și mai bine tipul de abordare către care se îndreaptă Marx. Doar atunci când am vorbi despre o *dreptate transistorică burgheză* din perspectiva echității distribuției postcapitaliste, în care principiul distribuției după contribuție este înlocuit de cel al distribuției după nevoi, putem spune că Marx poate fi normativist în sensul contemporan al termenului

(Elster 1985: cap. 4). Însă rolul avut de instituții în societatea capitalistă (deși la Rawls ele sunt mijloace de corectare și de realizare a dreptății) este la Marx compatibil cu demersul de extindere al obedienței clasei de proletari față de aranjamentul competițional nedrept al capitalismului. Astfel, instituții precum armata, poliția, sistemul juridic etc. vor fi percepute drept forme care, combinate cu suprastructura de teorii, principii și ideologii, vor ajuta la menținerea stării de alienare a proletariatului și deci la prelungirea regimului de exploatare. Marx susține faptul că (la fel ca și buna intenție) simplele principii nu ajută în demersul de eliminare a nedreptăților. Astfel, doar forța ar fi instrumentul prin care cei aflați în poziții avantajate de clasă ar putea accepta principiul dreptății al maximizării stării economice a celor aflați în poziții dezavantajate, în detrimentul menținerii privilegiilor obținute prin rapt (ibidem).

Plecând de la această perspectivă, putem observa și mai bine lipsa de credit pe care Marx ar acorda-o unui concept de tipul *raționalității mutual dezinteresate*³ propus de John Rawls. Acesta ar presupune nu atât nevoia maximizării beneficiilor în raport cu nevoile primare, ci chiar capacitatea ca, pe lângă abilitatea de maximizare a utilității, fiecare să adopte strategia cea mai puțin riscantă (Miroiu, 2009). Or, chiar și la o citire superficială a *criticii lui Marx asupra capitalismului sau a acțiunii spre care ar trebui să se îndrepte* clasa de proletari, nu vom întâlni fragmente de analiză care să admită strategia *maximin* (a celui mai mic rău posibil sau a celei mai puțin riscante opțiuni) în rândul celor care ar fi însărcinați cu abolirea relațiilor economice bazate pe exploatare. Mai degrabă, pentru Marx, dreptatea se sustrage unui cadru teoretic principial în care putem recurge la „o strategie”, acesta admitând mai degrabă ideea toleranței ridicate la risc a clasei de proprietari (generată de raporturile de forțe inegale și de discrepanțele privind puterea de negociere) și faptul că atitudinile conservatoare ale indivizilor, privind asumarea de risc limitată, va duce către perpetuarea sistemului de exploatare capitalist.

Desigur, abordarea marxistă este mult mai nuanțată decât atât, Marx însuși acceptând în repetate rânduri faptul că indivizii au de obicei nevoi moderate (deci optează de cele mai multe ori pentru maximin), însă susține totodată că o asemenea strategie va menține atât alienarea clasei de muncitori (percepută ca înstrăinare prin muncă), cât și perpetuarea unui sistem social al menținerii instrumentelor de exploatare (*Marx Karl, Engels Friedrich - 1958*). Marx nu admite decât modificarea întregii structuri sociale privind relațiile economice dintre clase, indiferent dacă la nivel individual societatea ar dezvolta schimburi particulare juste, asumând totodată faptul că un principiu al dreptății pur și simplu nu ar fi îndeajuns (cu atât mai puțin cu cât el ar fi rezultatul unei situații ipotetice sau a unui exercițiu mental – vezi PO ulterioară la Rawls) propus în vederea eliminării inegalităților.

Originile filosofice ale marxismului

Preluând inițial de la Platon și ulterior de la Aristotel definiția esențialistă a omului (sociabilitatea ca esență a omului⁴), Marx oferă o definiție tranșantă privind relația dintre om și societate: atunci când afirmăm faptul că cetatea îl face pe om să fie pe deplin, spunem implicit că omul depinde de tipul de societate care-l construiește. Aceasta are ca implicație faptul că esența omului se schimbă odată cu tipul de cetate în care el trăiește. Nici Platon, nici Aristotel nu trag această concluzie din afirmațiile lor, nu afirmă așa ceva, deși e vorba de o consecință logică a concepției fiecăruia dintre ei (Olivier Nay, 2008). În

fapt, fiecare lucrează cu propria concepție despre cetate, ideală la Platon și ameliorată la Aristotel. Marx, în schimb, duce până la ultima consecință faptul că esența umană este socială.

Astfel, în „11 teze către Fewerbach”, în teza a 6-a, Marx afirmă că *esența omului* constă în relațiile sociale: **“esența umana nu e o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale.”**⁵. Aici cheia în care poate fi citit acesta poate fi legată de alienarea în care muncitorul intră ireversibil din cauza produsului muncii sale, a celorlalți și a propriilor potențialități care-i nu pot fi actualizate, acestuia negându-i-se natura și intrând în contradicție cu propriile sale condiții de viață. Marx aici se delimitează total de percepția idealistă, fundamentând întreg acest proces prin transpunerea lui în istorie prin relațiile de producție.

Pentru a înțelege miza acestei definiții, e bine să prezentăm pe scurt contextul în care a fost ea dată și ceva mai pe larg ideile lui Marx despre om și societate. Ludwig Fewerbach era, în tinerețea lui Marx, unul dintre cei mai importanți filosofi germani, autor al lucrării „Esența creștinismului”. La fel ca unii dintre filosofii germani în epocă numiți „tineri hegelieni”, Fewerbach era ateu. Lucrarea sa este scrisă după poziții materialiste. Pentru el, Dumnezeu nu este nimic altceva decât *esența omului* ameliorată și obiectivată, proiectată în afară. Marx îi reproșează caracterul static al gândirii, cât și faptul că nu-și pune problema de a schimba lumea. Dealtminteri, acest reproș îl face tuturor filosofilor, faptul că observă lumea și formulează abstracțiuni despre ea (Christine Korsgaard, 1996) fără să țină seama de mișcarea, transformarea în care se află lumea materială⁶. Prin opoziție la Hegel, Marx aprecia tocmai dialectic modul în care mișcarea vieții era surprinsă în filosofie. Dar lui Hegel îi reproșează idealismul (Olivier Nay, 2008). De aceea, spune că Hegel a așezat lumea „pe cap” și că sarcina lui este să o așeze pe picioare, adică să propună o *filosofie materialistă* în care mișcarea să fie corect gândită, iar idealismul ca adept al plasării rațiunii și spiritului deasupra *sensibilului* să fie înlocuit cu perceperea dinamicilor „materiale” care structurează în profunzime societatea: **“Filosofii nu au facut decat sa interpreteze lumea in diferite moduri; important este insa de a o schimba”**⁷. Gândirea ulterioară a lui Marx a standardizat aceste idei sub numele de *materialism dialectic*, iar ideile lui despre societate ca *materialism istoric* (ibidem). Intenția lui clară este de a răsturna perspectiva hegeliană asupra societății,⁸ arătând că la bază se află societatea civilă, înțeleasă ca mod de organizare a activităților productive.

Marx însuși vorbește despre o explicație a dezvoltării istorice prin *factori materiali* pe baza *forțelor de producție* (Jon Elster, 1985). Prin analogie cu dezvoltarea *spiritului universal* la Hegel, care trece prin starea de *natură* și apoi prin cea de *societate* (istorie), putem gândi dezvoltarea materială a naturii, apoi nașterea societății primitive și evoluția ei pe baza forțelor de producție până la comunismul deplin, la Marx, ca un *proces dialectic*, în care procesul de producție rămâne determinant, o dovadă fiind efectele pe care acesta urma să le producă în capitalism. Deci Marx nu idelizează viața politică precum o făceau Rousseau sau Hegel, tocmai pentru a sugera faptul că în capitalism, prin înlocuirea statului, va putea rezulta o nouă formă de comunitate bazată pe munca în comun – comunismul deplin (Allan Wood, 1972).

Considerații de bază asupra gândirii marxiste.

În privința societății și a omului, în linii mari, Marx prezintă orânduirea socială sub forma a trei niveluri:

primul nivel este cel **material**: este vorba de infrastructură care constă în *forțele de producție* alcătuite din: *(a) obiectele muncii, (b) forța de muncă și (c) unelte*; **elementul dinamic** a cărui schimbare atrage și progresul forțelor de producție și pe acela al orânduirii sociale în general contribuind la schimbarea acestora este reprezentat de **unelte**.

A doilea nivel este **structura**: ea constă în relațiile sociale al căror component esențial este reprezentat de *relațiile de proprietate*.

Ultimul nivel este cel al **suprastructurii** sau **conștiința socială** în care intră idei și instituții asociate ca religie, filosofie, stat, biserică etc. (Olivier Nay, 2008).

Pentru Marx **istoria**, adică **dezvoltarea societății**, are *legi necesare*⁹. Adică: dezvoltarea etapelor inițiale ale societății trebuie să fie urmată *în mod necesar* de anumite etape și așa mai departe până la comunismul deplin. Aceasta este interpretarea cea mai favorabilă a marxismului, unde se afirmă că *există o ordine logică a dezvoltării*, o selecție a ceea ce urmează, făcută pe baza a ceea ce este deja dat. Interpretarea cea mai nefavorabilă este să afirmi că există un fel de *legi* intrinseci ale istoriei care conduc de la *comuna primitivă* la *comunismul deplin* (Barry Clark, Herbert Gintis, 1978). Totuși, între cele două interpretări nu există deosebiri esențiale: amândouă spun că, în fond, e inevitabil ca societatea să evolueze către *comunismul deplin*¹⁰.

Deși Marx pare că adoptă în mare măsură „determinismul economic” (Allen Wood, 1972), există totuși o dificultate în a explica acest *crescendo istoric* de tip marxist, cu atât mai mult cu cât vine vorba de stat. Oricine a deschis o carte de istorie știe că sute de ani în Evul Mediu statele au fost mai degrabă o ficțiune politică, un simbol, mai degrabă decât o realitate propriu-zisă, un instrument propriu-zis. Această observație este importantă pentru că arată limitele interpretării marxiste ale istoriei (Olivier Nay, 2008). Statul are clar mai multe funcțiuni: de pildă, *expresia suveranității, asigură funcții de educație, de sănătate* etc. Atât timp cât asemenea funcții sunt mai importante decât cele de menținere a status-quo-ului în relațiile dintre clasele antagoniste, teoria lui Marx rămâne serios amenințată.

Dreptatea la Marx

Trebuie de la bun început precizat faptul că noțiunea de exploatare, utilizată drept concept central în critica lui Marx la adresa capitalismului, are un puternic caracter normativ. Rămâne de văzut însă în ce măsură exploatarea rămâne mai mult o descriere, un element „tehnic” al relațiilor economice, decât un criteriu normativ al satisfacerii dezideratului dreptății.

Cea mai importantă lucrare a lui Marx, „Capitalul”, este dedicată orânduirii sociale capitaliste, nucleul analizei fiind conceptul de valoare a mărfii. Marx însuși, dar mai ales interpreții săi, au subliniat faptul că el pornește de la economia clasică britanică, de la Smith și Ricardo. E potrivit deci să aducem în discuție și opiniile lui Ricardo despre avantajul relativ, adică despre specializarea producătorilor în interiorul unei țări pe bunuri care *au resurse, ceea ce încurajează comerțul internațional. Munca, pentru acesta, reprezenta singura creație avută la dispoziție de către muncitor în cadrul relației de schimb* (David Ricardo, *Principles of Political Economy*, ed. Piero Sraffa, Cambridge, Eng., 1951, I, II. Cf. Werke, 21: 176 și Marx, *Poverty of Philosophy*, New York, 1963, p.8). Asemenea idei au stimulat atât producția cât și schimbul.

Este adevărat că nucleul discuției despre implicațiile dreptății la Marx ar fi reprezentat în special de discuția purtată în jurul conceptelor de exploatare și de percepere a plus-

valorii ca furt. Din acest punct de vedere, Marx admite faptul că, dacă muncitorului i-ar fi acordată întreaga valoare a muncii sale, nu ar mai exista plus-valoare (Allen Wood, 1972). Ca atare, schimbul dintre cei doi este inegal, deci nedrept. Conform lui James Stuart, plus-valoarea originează din vânzarea bunurilor la un preț mai mare decât propria lor valoare, iar schimbul dintre capitalist și muncitor devine nedrept odată ce valoarea muncii devine evaluată de către deținătorul mijloacelor de producție sub valoarea ei reală, contrazicând deci principiul lui Ricardo conform căruia valoarea muncii rămâne încorporată în plus-valoarea utilizată de altcineva decât de muncitor. Din punctul de vedere al veniturilor, Marx consideră că toate salariile sunt nedrepte având în vedere că acestea sunt sub valoarea în muncă depusă de către muncitor, restul efortului depus de acesta fiind pur și simplu furat de către capitalist (Cohen, 2008). Aici mă aflu în punctul cel mai delicat al analizei, Marx apropiindu-se în linii destul de conturate de ceea ce ar însemna normativism. Este însă faptul că acesta consideră capitalismul în mod substanțial nedrept un motiv suficient de serios pentru a-l credita drept gânditor normativist? Și dacă nu, în ce sens putem vorbi despre Marx că admite normativitatea? Este adevărat că felul în care acesta privește munca se apropie foarte mult de principiul lui Kant, conform căruia muncitorul trebuie tratat ca scop în sine, iar nu ca mijloc (Richard Miller, 1974). Însă nu trebuie să uităm la Marx exact caracterul determinist (prezentat mai sus în analiza teoriei marxiste), comparat cu cel substanțial pe care l-ar presupune normativitatea.

Marx mai vorbește totodată și despre valoarea-muncă a unei mărfi, acceptând faptul că aceasta este determinată de cantitatea de muncă încorporată, socotită după numărul de ore alocat producerii ei (Cohen, 2008). Din această formulare simplă ar urma că, cu cât muncești mai mult pentru ceva, cu atât e mai valoros. E posibil însă ca cineva să facă într-un timp mult mai scurt acea marfă. Atunci, evident, ea ar trebui să aibă o valoare mult mai mică. Marx ia însă în seamă prețul mediu care e pe piață și spune că cel care produce într-un timp mai scurt câștigă, iar cel care muncește într-un timp mai lung pierde (ibidem).

Principiul dreptății la John Rawls

Trebuie precizat de la bun început faptul că, spre deosebire de Marx care considera instituțiile în capitalism drept forme de prelungire ale exploatării prin justificarea juridică pe care acestea și-o revendicau (Allen Wood, 1972), Rawls formulează o definiție a dreptății pe care o vede aplicabilă doar de către instituții (nu de indivizi) ca fundament al societății democratice. Așadar, Rawls formulează cele două principii ale dreptății conforme condiției din PO:

PRINCIPIUL LIBERTĂȚII: cea mai extinsă schemă de bază a libertății compatibilă cu a celorlalți.

INSTITUȚIILE să îndeplinească: (a). **PRINCIPIUL INDIFERENȚEI, EGALITĂȚII:** inegalitățile să fie legate de funcții și poziții deschise tuturor; (b). Beneficiul să fie dus către cel mai slab (John Rawls, 1999).

Astfel, pe Rawls îl privesc doar instituțiile atunci când vorbește despre structura de bază (în care sunt cuprinși toți indivizii), fiind vorba în special de acele instituții cu grad mare de generalitate care reglează **cooperarea**, împreună cu cele care se ocupă cu distribuția **bunurilor primare** (bunăstarea, drepturi, libertăți etc. fundamentale pentru toți), adoptând astfel teza umanistă a unor minime ingrediente fundamentale pentru toți indi-

vizii.

Vorbind mai în detaliu despre principiul diferenței furnizat de Rawls, vorbim de fapt despre un mod de distribuție pliat unor principii care privesc inegalitățile din societate. Astfel, spune Rawls, acestea ar fi acceptabile doar respectând niște condiții (aici putem observa caracterul normativ explicit al abordării lui Rawls): (a) inegalitățile să fie în favoarea tuturor, (b) inegalitățile sunt permise doar dacă sunt în favoarea celor mai dezavantajați. Ulterior, în „Liberalismul politic”, acesta va stabili o bază rezonabilă a concepțiilor dintr-o societate bine ordonată, luând în considerare atât rolul doctrinelor comprehensive (opțiunile religioase, metafizice etc.) cât și faptul că acestea pot conviețui în condițiile în care toți indivizii ar fi, din punct de vedere politic, liberali. Numai așa ei ar respecta condițiile pluralismului rezonabil bazat pe ideea de toleranță, respect reciproc etc., cu atât mai mult cu cât diversitatea doctrinelor comprehensive va rămâne inerentă oricărei societăți democratice.

Deși aceste principii din a două lucrare majoră a lui Rawls pot fi creditate drept legitime, în stil weberian, rămân totuși câteva semne de întrebare privind reminiscentele caracterului normativ al acestora, în special dacă noțiunea de legitimitate s-ar îndepărta de înțelesul acordat de Rawls dreptății.

Perspectivile normativ-instituționale ale dreptății ca echitate

Rawls rămâne imprecis atunci când vorbește despre ideea de dreptate în acord cu deciziile luate sub principiul *public reason*, implicația directă fiind faptul că deși acest principiu ar fi satisfăcut, deciziile pot rămâne imperfecte, deci chiar opuse definiției pe care Rawls o oferă dreptății.

Discutând despre caracterul pur normativ al presupuziției lui Rawls, anume faptul că acesta admite că părțile pot fi aduse la un numitor comun în ceea ce privește concepția despre dreptate, vom putea observa că una din limite ar fi chiar diminuarea principiului pluralității, împreună necesitatea imperativă de a păstra neschimbate condițiile, cea mai mică modificare fiind capabilă să distrugă întregul edificiu al concepției părților despre dreptate. Putem spune astfel că rolul instituțiilor tocmai aici intervine, nu numai în a verifica respectarea definiției dreptății, cât mai ales în a le aplica indivizilor diferiți din societate. Deși din acest punct de vedere Cohen susține că Rawls intră în contradicție (1. propune egalitatea, 2. pledează pentru principiul diferenței), Rawls afirmă că egalitatea indivizilor constă mai mult în tratamentul egal al acestora din partea statului, deci din partea instituțiilor, iar nu în considerarea faptului că în societate am avea de a face cu persoane identice. Din acest punct de vedere, existența celor dezavantajați va trebui să atragă un comportament instituțional compatibil cu un aranjament distributiv pareto superior pentru aceștia din urmă.

Avem acum o imagine clară despre zona în care Rawls discută și aplică principiul dreptății, despre tipul de normativitate pe care îl ia în discuție, însă va trebui să vedem în continuare despre ce tip de normativitate putem vorbi în cazul lui Marx. Până la urmă, miza discuției aceasta este: de a prezenta faptul că cei doi autori admit normativitatea, însă în sensuri distincte. Câștigul discuției ar fi legat în acest fel de clarificarea faptului că normativitatea poate avea înțelesuri conceptuale diferite. În cele ce urmează, prezentând abordarea istoricistă și materialistă a lui Marx, vom vedea prin ce și cum se diferențiază cei doi, deși în cazul ambilor autori putem vorbi de normativitate (având la bază ideea de dreptate socială).

Există normativitate la Marx?

Evident că ceea ce afirm despre Marx stă sub rezerva interpretării, mai ales atunci când îl corelez cu normativitatea dreptății sociale de tip Rawls. Trebuie spus de la început faptul că pentru Marx fiecare marfă are o valoare dată de munca încorporată. Există o piață unde fiecare produs are o valoare în funcție de cantitatea de timp în care a fost produs (Jon Elster, 1985). Munca însăși pentru Marx este o marfă; prețul corelat mărfii este salariul (deci prețul muncii), care mai depinde, e drept, și de ofertă, de nivelul de intensitate al muncii, de faptul dacă munca este calificată sau nu etc. Astfel, putem identifica diferite tipuri de capitaluri: capital fix (ex. clădirea), circular (ex. materia primă prelucrată), financiar (ex. masa monetară dispusă pentru actul de producție etc.), toate fiind procesuale, adică aflate în consumul de producție al capitalistului pentru a produce profit (*Marx Karl, 1948, Capitalul, vol. 1, București, Editura Partidului Muncitoresc Român*).

Vorbind despre un final al istoriei care va duce către comunism, trebuie mai întâi să amintesc faptul că Marx se încadrează și asumă explicit o abordare deterministă și, nu în ultimul rând, să disting câteva tipuri importante de determinism, urmând a stabili în cele din urmă în care anume se integrează Marx:

Determinismul naturalist, net antifinalist (nu există o finalitate), este un determinist mecanicist, fizicist, ca la Newton;

Determinism finalist (prin scopuri). Ține de om; cauza finală la Aristotel (Aristotel credea și în finalism al naturii pentru că *actul pur* reprezenta prin definiție finalismul naturii).

Determinism istoric (Marx).

Putem observa faptul că Marx admite ultimul tip de determinism și vom descrie astfel pe scurt MECANISMUL EXPLOATĂRII CAPITALISTE care va fi influențat de acesta: valoarea mărfii = cantitatea de muncă înglobată → munca e ea însăși marfă, prețul ei este salariul (cheltuielile pentru refacere); vânzarea muncii = alienare, înstrăinare, munca are capacitate de a produce plus-valoare (o valoare mai mare decât prețul ei); această plus valoare este însușită de către capitalist ca profit (*Marx Karl, 1963, "Salariu, pret, profit" în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere, vol 16, București, Editura Politică*). După cum vom vedea, distincția va fi extrem de importantă pentru a putea răspunde întrebării privind normativitatea la Marx.

De la capitalism la socialism în gândirea marxistă

Credința lui Marx este aceea că, în mod necesar, prin dezvoltarea uneltelor (mijloacelor de producție) treptat se va impune o *socializare* a acestora (un fel de bun comun); aceasta va duce la schimbarea relațiilor de proprietate și, în ultimă instanță, a întregii orânduiri sociale. După Marx, acest proces are loc, în mod natural, în cea mai dezvoltată țară capitalistă, Marea Britanie. În realitate însă, comunismul a apărut în Rusia. Lenin a formulat *teoria verigii cele mai slabe*, adică va apărea comunismul acolo unde statul represiv este mai slab. Schimbarea este semnificativă pentru modul de a explica evoluția istorică. Dacă Marx așeza motorul transformării la nivel material, al infrastructurii (unelte, forțe de producție), Lenin îl așează la nivelul *conștiinței sociale* (*A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Robert E. Goodin, Philip Petit and Thomas Pogge). Un partid bolșevic bine organizat poate lupta împotriva unui stat slab. Nu mai este vorba de dezvoltarea istorică (deterministă sau finalistă, naturală etc. a societății), ci de preluarea

puterii împotriva cursului natural al dezvoltării istorice, deci de a prescrie societății reguli de urmat. În celebra și mult ironizată definiție sovietică a comunismului *puterea sovietelor și electrificarea* se văd foarte clar lucrurile: accentul nu stă pe forțele materiale, ci pe suprastructură, adică pe puterea politică, în timp ce schimbarea de la nivel material rămâne de făcut.

Este interesant să spunem câteva cuvinte și despre modul în care înțelegea Marx comunismul. Ideile lui Marx despre comunism sunt în lucrarea „Critica programului de la Gotha” (1857). Contextul general în care își plasează Marx ideile este acela ar formării și funcționării primei Internaționale Comuniste în care, pe lângă marxisti, au intrat multe alte forme de revoluționari, în primul rând anarhiștii. Cel mai cunoscut dintre ei Mihail Bakunin, pe care Marx a reușit să-l elimine în 1862 din Internațională. Dorința anarhiștilor era aceea ca, odată ce se răstoarnă capitalismul, să se realizeze fără întârziere comunismul. Or comunismul, atât în vederile lor cât și în cele ale lui Marx, trebuia să fie fără stat (Olivier Nay, 2008). Din acest motiv, în programul de la Gotha s-a înscris prevederea ca rezultatele producției să fie împărțite egal între cetățeni, nici măcar între participanții la producție. Surprinzător, dar Marx nu este atât de entuziast, ci mai degrabă critic al acestui program; după el, orânduirea comunistă trebuie să aibă o primă perioadă numită socialism, cu următoarele caracteristici: 1. Proprietatea este în comun, 2. Munca nu mai este marfă, 3. Dispare exploatarea, 4. Dispar banii. Pentru Marx, banul încetează să mai existe, pentru el acesta nu reprezintă decât o marfă universală care înglobează o cantitate mare de valoare într-un volum mic, divizibil (poate fi schimbat ușor, îi pot accesa ușor). Dacă dispare banul, dispare piața, dispar mărfurile însă, fiind socialism, statul nu dispare (Cohen, 1985) dar își schimbă caracterul (rămâne totuși element de suprastructură dar încetează să mai fie instrument al exploatarei).

Abordarea marxistă a normativității

Statul, cel puțin în fazele inițiale, poate să exprime o anumită dominație a muncitorilor, dar în niciun caz dominația susținută de Lenin; la Marx, ea se referă la instaurarea socialismului, nu la funcționarea lui. Statul are la Marx rol de armonizare, de planificator: am clase sociale dar nu mai am luptă de clasă, nu mai sunt antagoniste, dar continuă rolul conducător al proletariatului pentru că are rol istoric, poartă mai departe dezvoltarea istorică: este un proletariat educat de revoluția științifică, ideologică, poate purta mai departe dezvoltarea istoriei, pe când proletariatul lui Lenin este doar conducător, are alibi istoric (Richard Miller, 1974). Deci rolul statului ca planificator în socialism este de a planifica apărare, educație, sănătate, asistență socială, cât și ce se produce, cum se produce, cum se vinde, cum se împart veniturile etc. Aici intervine cel de-al doilea principiu normativ, în stil rawlsian instituțional: Marx spune că în socialism se aplică dreptatea procedurală pe care o numește *dreptul inegalității*: legi durabile, stabile și același tratament egal pentru toți; adoptând *dreptul inegalității* (dreptatea procedurală, egalitatea de tratament) Marx spune că, în socialism, se vor perpetua diferențele de recompensă (de venituri). Era, evident, un tratament egal care producea venituri diferite (ibidem).

Pentru comunismul deplin, Marx susține că el va interveni atunci când forțele de producție se vor dezvolta cât mai mult, încât vor produce o abundență de produse. Această dezvoltare a forțelor de producție e pusă pe seama științei și tehnologiei (Cohen, 2008); e o dezvoltare care, după el, va șterge diferența dintre munca fizică și munca

intelectuală, diferența dintre stat și oraș etc. După Marx, această abundență de produse producea relații de exploatare a resurselor în comun atât de mare încât să se poată satisface orice nevoie a oricărei persoane. De aceea, Marx a crezut că în comunism se poate aplica o dreptate distributivă după criteriile: *de la fiecare după posibilități, fiecăruia după nevoi*, altfel spus, fiecare poate contribui la averea comună cu cât vrea, și poate consuma cât vrea (Olivier Nay, 2008).

Marx a subestimat, evident, două lucruri de natură psihologică. La primul s-a gândit afirmând că pentru ca lucrurile să funcționeze, munca trebuie să devină necesitate. Altfel spus, e drept că fiecare va contribui după posibilități, dar toți vor munci. Lăsând la o parte faptul că și dacă lucrurile ar sta așa, nu decurge că s-ar crea o abundență de bunuri, trebuie să ne gândim dacă munca poate deveni o necesitate. Așa cum o înțelege Marx ca fiind ea în comunism, ea e o creație: precum a muzicianului, a pictorului etc., deci în mod normal munca ar putea fi făcută cu plăcere (ceea ce deja e o contradicție în termeni), dar cu siguranță nu ar fi o necesitate (în materie factuală, e mai bine să nu folosim această modalitate). Oricum, e îndoienic că toate formele de muncă vor ajunge să devină creație. Personal, deocamdată pariez pe lene. Al doilea aspect nu e discutat de către Marx, este vorba de constatarea simplă că, orice nevoie satisfăcută generează o nouă nevoie.

Criteriul distribuției procedurale la Marx: un principiu normativ

În „Mizeria istoricismului”, Popper îl critică dur pe Marx, însă rămâne conștient de istoricismul specific marxist de tip naturalist-finalist, deci anti-voluntarist. Astfel, el face o distincție clară între *istoricism* și *activism*, adoptând un perspectivism moral personalizat destul de ușor supus criticii. În „Conjecturi și respingeri” Popper, ca membru al PSD austriac, deci ca marxist, își privește experiența de revoluționar din Viena care aștepta, spre deosebire de ce se petrecuse în Rusia, să vină de la sine comunismul, exact pe modelul marxist al determinismului istoric: marxismul autentic era pro-naturalist. Lucrurile n-au mers de la sine, ci cu o lovitură de stat, deci de sus în jos, de la putere (de la *conștiință*), cu scopul de a se face un comunism voluntarist, anti-naturalist. Faptul implică o serioasă concluzie de natură etică privind cunoașterea liderilor comuniști a caracterului utopic al voluntarismului antimarxist, fapt ce îi incriminează la scara istoriei prin faptul că milioanele de crime comise nu au putut fi deci legitime nici măcar de o construcție teoretică.

Deși oferea mersului istoriei un scop, caracterul normativ al gândirii marxiste se regăsea totuși în rolul pe care acesta îl acorda statului planificator, ca agent al distribuției (putem observa că Marx respectă aici tradiția rawlsiană a aplicării unui principiu asupra dreptății – de data aceasta nu rezultat din PO, ci din mersul necesar al istoriei – prin intermediul unei instituții externe societății): pentru Marx, statul ca planificator ar trebui să vadă necesitățile societății și să le pună pe hârtie. Statul, în comunismul real însă, a făcut exact invers: a omorât tendințele naturaliste ale societății și a tratat societatea după voința puterii, prin definiție anti-naturalistă. Din acest punct de vedere, critica lui Hayek, deși corectă din punct de vedere metodologic (nu există o cunoaștere absolută a tuturor necesităților din societate), rămâne naivă din punct de vedere politic, unde singurul principiu care funcționează este cel voinței discreționare a deținătorului puterii. Astfel, putem spune că principiul lui Marx *de la fiecare după nevoi, tuturor după posibilități* reprezintă o definiție normativă a dreptății

distributive, fapt relevat și de răspunsul, tot normativ, în opoziție directă cu Marx, furnizat de către Robert Nozick: *de la fiecare ce alege, fiecărui după cum este ales*. Avem deci exemplificate trei forme de normativism procedural: al pieței (Nozick), al instituțiilor (Rawls) și al comunismului (Marx).

Concluzii

Am putut observa, pe parcursul acestei analize, faptul că distincția fundamentală dintre Marx și Rawls asupra conceptului de dreptate a fost determinată nu atât de înțelesul conceptual acordat de către aceștia, cât de unghiul metodologic filosofic de abordare. Dacă Rawls admite un sistem social complex, bazat pe diferențe, competiție, piață, democrație etc., în care instituțiile joacă rolul fundamental de corector al inechităților și al nedreptăților conform principiului dreptății dezvoltat în PO, Marx respinge *de plano* ideea de dreptate în afara unui sistem în care exploatarea să fie eliminată, iar proprietatea desființată, sistem dezvoltat în mod ineluctabil de legile istoriei (deci chiar și normele vor decurge din acestea). Având în vedere faptul că normativismul reprezintă aplicarea unor principii (stabilite rațional la nivel individual sau prin apel la niște fundamente universale) prin intermediul unor instituții, Marx respinge orice proces intermediar care ar putea avea consecințe strict particulare, admitând doar dreptatea ca aranjament social al abolirii exploatării și al dispariției relațiilor antagoniste dintre clase.

Am observat și faptul că singura fundamentare de tip normativ la Marx a fost reprezentată de principiul distribuției resurselor, atât în starea de tranziție (socialismul), cât mai ales în starea absolută a comunismului deplin, dovada „normativității” acestui principiu fiind chiar răspunsul lui Nozick, tot de natură normativă, aflat în directă opoziție cu cel marxist, privind sistemul de distribuție a resurselor și a producerii acestora pe piața liberă. Cu toate că Marx a fost supus unor nenumărate critici, de la reproșurile lui Popper privind istoricismul holist, până la punctul de vedere metodologic individualist al lui Przeworski, care îl învinuia pe Marx de prețiozități superstițioase fondate în determinismul structural (*A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd Edition, Volume I, Edited by Robert E. Goodin, Philip Petit and Thomas Pogge, Blackwell Publishing, 2007), abordarea marxistă rămâne în mare măsură una istoric-naturalistă, în care normativitatea nu ocupă decât un loc restrâns, bine determinat, fiind mai mult o consecință a unui bine precizat proces istoric. Mai mult, ea nu devine un proces reflexiv al deliberării, în care fiecare parte se situează într-o stare de ignoranță privind propriul rol și statut în societate (ca la Rawls), ci devine un set clar de principii dictat de legile istoriei.

Ca atare, deși eliberarea clasei de proletari reprezintă o condiție obiectivă a comunismului și a edificării egalității sociale (nu există nimic normativ în a afirma faptul că exploatarea, servitutea sau inechitatea economică ar reprezenta forme ale unui sistem economic bazat pe luptă de clasă), Marx nu vorbește despre un presupus rol al instituțiilor în cadrul acestui proces, ci mai degrabă de necesitatea schimbării întregului aranjament al relațiilor de producție în vederea realizării proprietății colective a claselor (Barry Clark & Herbert Gintis, 1978). Iar dacă putem vorbi la Marx de niște principii care ar putea pătrunde în instituții și deci da acestora un rol, el nu ar fi altul decât consecința deterministă a legilor impuse de evoluția istorică.

Deși se suprapune cu Rawls, respingând adevărurile morale transcendente de la care cei nedreptățiți se pot revendica (Nic Dobrei, 2009), Marx respinge ideea validării unui

mecanism deliberativ cu proceduri clare în afara unei evoluții istorice naturale care să ducă în mod necesar la abolirea antagonismului de clasă. Marx nu critică din punct de vedere moral un sistem social de producție, nu numai pentru faptul că admite drept insuficientă o astfel de poziție, ci mai ales pentru că normativitatea rămâne parte a suprastructurii cât timp ea nu va reflecta doar un principiu al dreptății procedurale aplicabil exclusiv în cadrul comunismului deplin și dictat de legea istorică.

Note

1 Le vom enunța pe parcursul lucrării.

2 a. Nimeni nu cunoaște poziția socială pe care o va ocupa și nici ce interese, nevoi particulare va avea, b. Gradul de informare este redus, sunt cunoscute doar elemente generale.

3 Fiecare urmărește în mod rațional maximizarea utilității proprii, dar rămâne dezinteresat în raport cu veneficiile sau utilitățile celorlalte persoane; pe scurt, nimeni nu e invidios.

4 Implicații: (a) nu există o stare naturală a omului (o primă opoziție cu *poziția originară* la Rawls care se leagă direct de tradiția contractualistă prin utilizarea acestui instrument teoretic), (b) omul ca om trăiește doar în societate; din moment ce statul, cetatea, îl depășesc pe om, acestea au întâietate față de el (la Rawls, instituțiile „primesc” definiția asupra dreptății rezultată în urma PO a părinților).

5 Marx 1958b : 6

6 Principalii critici ai lui Rawls merg pe aceeași linie de argumentare.

7 Marx 1958 : 6

8 cf. lui Wood 1972 : 248-54

9 Pentru Kant, filosof raționalist preluat și de Rawls, dreptatea este definită ca *un ansamblu de reguli capabile să asigure coexistența libertăților individuale conform unei legi universale* (Doctrina dreptului, partea I din *Metafizica moravurilor* publicată în 1785). Aici se pot deja distinge clar cele două abordări, cât și motivul pentru care Marx se îndepărtează fundamental de normativismul convențional din acest punct de vedere.

10 Or, putem observa, numai acest fapt inevitabil va putea constitui baza realizării dreptății în cadrul societății, nicidecum constructe stabilite prin contract, aplicate prin intermediul instituțiilor.

Bibliografie:

Adrian Miroiu, *Introducere în filosofia politică*, Edit. Polirom, Iași, 2009.

Olivier Nay, *Istoria ideilor politice*, Edit. Polirom, Traducere de Vasile Savin, Iași, 2008.

Nic Dobrei, *Legitimitatea disidenței. Nesupunerea civică și rațiunea publică rawlsiană*, Perspective Politice, București, decembrie 2009.

Elster, Jon (1995), *The Empirical Study of Justice*, Chapter 4 in D. Miller and M. Walzer, eds., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford, pp. 81-98.

Jean Hampton - *Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics?*, *Ethics*, Vol. 99, No.4, (Jul., 1999), 791-814.

Christine Korsgaard – *Sources of Normativity*, Cap. 1, 3, 4 (fragm.), Cambridge University Press, 1996.

G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2008.

John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2002.

A Companion to Contemporary Political Philosophy, 2nd Edition, Volume I, Edited by Robert E. Goodin, Philip Petit and Thomas Pogge, Blackwell Publishing, 2007, Ch. 15 Marxism, Barry Hindes.

Barry Clark and Herbert Gintis, *Rawlsian Justice and Economic Systems*, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 7, No. 4 (Summer, 1978), pp. 302-325.

Richard Miller, *Rawls and Marxism*, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 3, No. 2 (Winter, 1974), pp. 167-191.

Wood, Allen. 1972. „The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3): 244-282

Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press. 166-233 (cap.4 „Exploitation, Freedom and Justice”).

Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton N.J., Princeton University Press.

Marx, Karl, Engels, Friedrich (1958) „Manifestul Partidului Comunist”, in *Karl Marx, Friedrich Engels, Opere*, vol 3, Bucuresti, Editura Politica.

Marx, Karl (1948) *Capitalul*, vol. 1, Bucuresti, Editura Partidului Muncitoresc Roman

Marx, Karl (1958)b „Teze despre Feuerbach”, in *Karl Marx, Friedrich Engels, Opere*, vol 3, Bucuresti, Editura Politica

K.R. Popper (2005), *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Vol. I & II, București, Humanitas.

