

Legitimitatea dizidenței. Nesupunerea civică și rațiunea publică rawlsiană

The tension between fundamental human rights and democratic (majoritarian) legitimacy is both critical and analytically rich for contemporary normative theories of democracy – and for the issue of morally acceptable civil disobedience as well. I briefly discuss the challenge this tension raises for three of the mainstream approaches to this issue, namely republicanism, liberalism and deliberative democracy. I move then to a detailed account of the early Rawlsian justification of civil disobedience, and in the third step of my argument I advance the idea that Rawls' theory of public reason offers a particularly strong framework for understanding disobedience as an effective means for promoting justice and legitimacy in contemporary democracies.

civil disobedience, public reason, democratic legitimacy, John Rawls, justice, liberalism, deliberative democracy

„Într-o democrație liberală întotdeauna există limitări ale exercițiului suveranității poporului. Aceste limitări sunt prezentate îndeobște drept cadrul însuși al respectării drepturilor omului și drept ne-negociabile. În realitate, de moment ce depind de modul în care sunt definite și interpretate „drepturile omului” la un moment dat, acestea sunt expresia hegemoniei dominante și astfel sunt contestabile. Ceea ce însă e cu adevărat în afara oricărei contestări într-o democrație liberală este ideea conform căreia este legitim să limitezi suveranitatea populară în numele libertății. De aici și caracterul paradoxal al democrației.”¹

Chantal Mouffe

Nicolae-Emanuel Dobrei

Paradoxul semnalat de Chantal Mouffe în fragmentul alăturat formulează una din dilemele centrale în teoria politică actuală: pe de o parte, drepturile reprezintă o precondiție a redefinirii individului ca cetățean și deci un moment zero al politicii democratice; pe de altă parte, orice instituție, decizie sau regulă – deci și drepturile – sunt legitime atât timp cât sunt validate de o procedură democratică. Teoriile normative „esențialiste”, în opinia lui Mouffe², trebuie să gestioneze acest paradox precizând un anumit raport între cele două principii, cel liberal al drepturilor și cel al legitimității democratice (sau, în formă clasică, a conflictului dintre „libertatea modernilor” și „libertatea anticilor”). Însă obiecția susținătorilor democrației radicale, precum Mouffe, este că toate aceste teorii³ tind să estompeze această tensiune fundamentală, postulând într-un final, fie explicit, fie implicit, primatul drepturilor individuale; or aceasta înseamnă reducerea caracterului esențialmente conflictual, agonistic, al politicii democratice la o „periculoasă utopie a reconcilierii”⁴; reconciliere care se prezintă de obicei în termenii unui set de drepturi care reprezintă invariabil o expresie

a unor valori majoritare hegemonice și ilegiteime – cel puțin atât timp cât sunt sustrate contestării democratice.

Nu voi extinde în continuare nici această dispută între esențialiști și non-esențialiști, nici nu voi intra într-o analiză a diferitelor formulări ale paradoxului democratic. Întrebarea mea este dacă o discuție corespunzătoare a rolului nesupunerii civice⁵ în teoriile așa-zis „esențialiste” poate salva această paradigmă de acuzația de reduționism în favoarea fundamentalismului (hegemonic) al drepturilor. Mai concret, teza mea e că nesupunerea civică joacă un rol foarte important în teoria liberală rawlsiană – amendată cu elementele teoriei rațiunii (deliberării) publice – și că tocmai această funcție de control a nesupunerii civice e cea care face ca democrația liberală în formula amintită să nu eșueze într-un proiect utopic de reconciliere în termeni liberali hegemonici, pierzând astfel jumătatea democratică a ecuației.

În prima parte voi discuta pe scurt trei perspective diferite asupra nesupunerii civice, toate trei susceptibile de a fi încadrate în paradigma esențialistă, și anume perspectiva liberală, cea republicană și cea a democrației deliberative. În partea a doua, mult mai extinsă, voi analiza perspectiva pur liberală, legalistă asupra nesupunerii civice la Rawls, urmând ca în cea de-a treia parte să schițez o posibilă reconsiderare a funcției nesupunerii civile conforme cu amendamentul deliberativ al rațiunii publice.

Spațiul public democratic și rolul nesupunerii civice

Tipologia spațiului public democratic realizată de Benhabib⁶ poate oferi un punct de plecare eficient pentru înțelegerea perspectivelor diferite ale nesupunerii civice: autoarea identifică trei mari tradiții de reprezentare a spațiului public democratic – republicană, liberală și deliberativă – pe care le voi discuta în continuare.

Modelul republican, arendtian, construiește o imagine agonistică a spațiului public, în care calitatea de cetățean se exercită asociațional, în vederea definirii colective a sensurilor binelui public. Perspectiva republicană avansează astfel o perspectivă etică substanțială, în care politica, deliberarea publică și sensul regulilor sunt subsumate unui sens tare al binelui polisului și în care participarea politică democratică nu vizează o simplă coordonare de interese individuale, ci e mai degrabă un exercițiu personal de virtute în vederea unui proiect civic comun.

Reprezentarea liberală, „legalistă” a spațiului public și a proceselor democratice păstrează distincția netă față de spațiul privat, care e locul definițiilor și acțiunilor individuale autonome în vederea binelui. În raport cu opțiunile individuale autonome despre bine, spațiul public este secundar și instrumental: rolul politicului este de a construi și menține instituții imparțiale, neutre față de diferitele opțiuni morale, religioase, ideologice etc. ale cetățenilor reprezentați ca indivizi autonomi. Principalul reper al politicii democratice este sistemul de drepturi individuale, anterior și prioritar oricărei decizii democratice (majoritare).

Menținând perspectiva simplificatoare, ambele modele se mențin în extremele celor două principii care alcătuiesc paradoxul democratic: pe de o parte un „fundamentalism” al exercițiului suveranității democratice orientat către construirea continuă a unui bine comun omogen, pe de cealaltă parte un „fundamentalism” al drepturilor individuale anterior deciziei democratice, imun la aceasta și susceptibil de a fi tot rezultatul unei concepții parțiale și perfecționiste a binelui ca autonomie individuală. Modelul deliberativ propune

depășirea acestei dihotomii prin postularea caracterului co-originar⁷ al libertăților private ale autonomiei – cuprinse în constituție – și al libertăților pozitive ale participării democratice. Pornind de la principiul eticii discursului⁸, care stipulează că „sunt valide doar acele norme asupra cărora ar cădea de acord toți cei afectați, ca participanți angajați într-un discurs rațional”, Habermas argumentează că drepturile individuale nu pot fi valide în mod anterior unei deliberări, ci pentru că funcționează deopotrivă ca precondiții comunicative și ca produse ale dialogului democratic liber. Spațiul public al politicii democratice nu e astfel nici o agregare a unor entități egoiste autonome, nici împlinirea de sine virtuoasă a unei comunități angrenate într-un proiect al binelui comun, ci spațiul generării continue de norme, instituții și politici printr-un exercițiu rațional intersubiectiv.

Acesta e pe scurt inventarul pozițiilor teoretice majore de pe care se poate discuta problema nesupunerii; să le luăm deci pe rând. În formularea republicană deja consacrată, Hannah Arendt circumscrie nesupunerea civică unui „act fățș de provocare”⁹ la adresa executivului sau a puterii judecătorești din partea cetățenilor:

„Nesupunerea civică survine fie atunci când un număr semnificativ de cetățeni au ajuns la convingerea că mecanismele normale ale evoluției nu mai funcționează sau că revendicările lor nu sunt ascultate ori nu sunt urmate de niciun efect, fie, dimpotrivă, când guvernul este pe cale să facă schimbări, s-a angajat și persistă într-un mod de acțiune în care legalitatea și constituționalitatea fac obiectul unor serioase îndoieli.”¹⁰

Nesupunerea civică trebuie deosebită de simpla încălcare cu caracter criminal a legii¹¹ deoarece e reflexivă, publică și nu interesată în mod egoist; nu are în vedere schimbarea radicală a regimului politic¹², ci progresul în cadrul democratic existent; are, printre altele, funcția politică de retragere a consimțământului¹³ atunci când instituțiile puterii încalcă termenii contractului dintre cetățeni; însă – cel mai important – nesupunerea civică este un act în *spiritul* legii realizat de cetățean atunci când *litera* legii (legislația propriu-zisă, deciziile judecătorești sau executive, dezbaterile juriștilor și experților etc.) nu se mai conformează voinței publice și nu mai reușește să deosebească dimensiunea esențialmente politică a unui act colectiv de caracterul pur și simplu ilegal al unei simple infracțiuni:

„În acest sens, se poate compătimi faptul că recente controverses au fost dominate de juriști – avocați, judecători și alți oameni ai legii –, căci lor trebuie să le fie mai cu seamă greu să vadă în cel ce săvârșește un act de nesupunere civică pe membrul unui grup, și nu pe cel care violează, individual, legea și este, potențial, în ipostaza de inculpat. [...] Introducerea nesupunerii civice în rândul instituțiilor noastre politice ar putea constitui cel mai bun remediu pentru acest eșec fundamental al controlului judiciar.”¹⁴

Una din trăsăturile specifice ale fenomenului nesupunerii civice la Arendt este așadar sensul de acțiune politică: departe de a angaja doar un dialog juridic, de a fi o formă de interpelare a majorității sau a versiunii dominante a legii care nu mai e în acord cu cerințele sau spiritul valorilor politice, nesupunerea e o formă de acțiune democratică, colectivă, iar provocarea cea mai mare e de a fi instituționalizată ca atare. Reversul medaliei, după cum remarcau și Arato și Cohen¹⁵, este că Arendt plasează acest sens de acțiune în genealogia particulară (parohială?) a republicanismului clasic reînviat în tradiția constituționalismului american; această genealogie se bazează pe valorile asocierii voluntare și ale depășirii sferei private a cetățeanului în acțiunea publică, pe virtutea militantismului civic etc.

Respingerea dimensiunii juridice a fenomenului mai are câteva consecințe greu de acceptat la nivel intuitiv: Arendt nu menționează niciunde non-violența drept o trăsătură

necesară a nesupunerii civice legitime (deși o distinge, după cum spuneam mai sus, de mișcarea radicală revoluționară), și lasă să se înțeleagă¹⁶ că aceasta poate reprezenta la limită un substitut pentru instituțiile reprezentării democratice (parlament, partide) și nu doar o condiție socială a participării democratice moderne.

În varianta liberală, discuția lui Dworkin¹⁷ se subsumează ideii că „poziția draconică-simplistă” potrivit căreia orice încălcare a legii trebuie pedepsită – adică pozitivismul juridic luat *ad litteram* – trebuie respinsă. În condițiile nesupunerii civice sincere a unor cetățeni pentru care o normă intră în contradicție evidentă cu propria conștiință – cazul predilect al lui Dworkin e refuzul încorporării în perioada Războiului din Vietnam – norma respectivă devine automat subiect de reflecție și reevaluare din punct de vedere moral și juridic: „Constituția face ca moralitatea politică convențională să devină relevantă în chestiunile referitoare la validitate; orice normă care pare să compromită acea moralitate ridică întrebări inclusiv din punct de vedere constituțional, iar dacă aceste îndoieli merg în profunzime, atunci și temerile de natură constituțională referitoare la acea normă sunt de asemenea profunde”¹⁸.

Din perspectiva protestatarilor, în condițiile în care o lege pare nedreaptă după o examinare sinceră sau este neclară, putând genera și interpretări corecte și interpretări moralmente inacceptabile, există¹⁹ trei opțiuni: supunerea față de interpretarea nedreaptă, folosind instrumentele politice pentru a o schimba; refuzul interpretării inacceptabile susținute de autorități până când o instanță superioară (curte constituțională, de exemplu) va soluționa dilema; refuzul interpretării nedrepte chiar și după ce o instanță cu autoritate a validat-o. Opțiunea sa este pentru a treia variantă, cea maximală: chiar și după o decizie a instanței supreme, atunci când avem de-a face cu o potențială încălcare a drepturilor fundamentale, cetățenii sunt îndreptățiți să continue acțiunea de nesupunere. Motivul principal²⁰ ține de natura sistemului juridic: instituțiile judiciare trebuie să reprezinte prin practicile și interpretările pe care le oferă moralitatea politică a societății²¹. Pe de o parte, prin sentințele finale ele adjucează conflictele în sensul acestei moralități. Pe de altă parte, adjucearea formală poate să nu urmeze fidel valorile morale existente, și atunci funcția formală de consfințire nu e îndeplinită: în consecință, continuarea opoziției din partea unor cetățeni e un indiciu al eșecului acestei funcții de formalizare specifică sistemului juridic. În acest caz, cetățenii sunt îndreptățiți să continue încălcarea legii contestate, iar executivul sau puterea judecătorească să impună sancțiuni minime (de natură juridică sau administrativă) care să pedepsească simbolic încălcarea legii dar să asume caracterul contestat al normei²².

Una din problemele cu care se confruntă însă o astfel de abordare legalist-liberală este aceea a criteriului corectitudinii: Dworkin admite legitimitatea nesupunerii civice bazate pe credința sinceră a respectivei minorități de dizidenți chiar și *după* ce instanța supremă a oferit o soluție. Înseamnă atunci că de fapt există un răspuns al disputei într-un „seif transcendențial” și că pur și simplu nu se poate ști care din cele două poziții – expertiza curții sau convingerea reflexivă fermă a minorității – corespunde acestui răspuns? Din această dilemă nu se poate ieși decât în două feluri: fie admițând acest realism de tip platonian, fie admițând indeterminarea dilemelor juridice fundamentale marcate de dezacord persistent. Dworkin respinge categoric prima variantă realismului cu implicații metafizice²³. Cealaltă extremă, a indeterminării absolute, trebuie de asemenea respinsă: deși e adevărat că validitatea legii depinde de răspunsurile la probleme morale complexe și că nu există un punct final în care se poate spune că o legislație a consfințit *toate* drepturile

fundamentale (în sens moral) ale cetățenilor, întrebările privind natura dreptății și a corectitudinii legilor nu aparțin spațiului relativismului total. Legea e supusă unui permanent proces de adaptare și înnoire, implică o hermeneutică complexă a fundamentelor morale subiacente; într-un cuvânt e permanent testată, iar meritul lui Dworkin²⁴ e de a fi subliniat că această testare a legii nu e monopolul judecătorilor, ci o prerogativă civică.

Încercând să închidă prăpastia între viziunea republicană participativă și cea liberală legalistă, perspectiva deliberativă afirmă că nesupunerea civică se întemeiază atât pe ideea caracterului inviolabil al drepturilor individuale fundamentale, cât și pe aceea a deciziei democratice legitime. În definiția lui Cohen și Arato²⁵:

„Nesupunerea civică presupune acte ilegale, de obicei din partea unor actori colectivi, care sunt publice, principiale și cu caracter simbolic, care implică în primul rând mijloace de protest nonviolente și care fac apel la capacitatea de a raționa și la simțul dreptății populației. Scopul nesupunerii civice este de a convinge opinia publică aparținând deopotrivă societății civile și sferei politice că o lege sau o politică publică particulară este nelegitimă și că schimbarea este necesară. Actorii colectivi apelează invocă principiile utopice ale unei democrații constituționale, apelând la idei fundamentale precum acelea ale drepturilor fundamentale sau ale legitimității democratice. Nesupunerea civică este astfel un mijloc de reafirmare a legăturii dintre societatea civilă și cea politică [...] în momentul în care încercările primeia de a influența în mod legal pe cea de-a doua au eșuat și toate celelalte opțiuni au fost epuizate.”²⁶

Această dublă întemeiere face ca nesupunerea civică să se situeze undeva între legalitate (ca respectare a drepturilor individuale) și legitimitate (ca respectare a procedurilor democratice): funcția sa este într-adevăr aceea de a semnaliza încălcări ale drepturilor fundamentale de către majoritate, dar și aceea de a contesta deciziile non-democratice chiar și atunci când ele au o aparență de legalitate²⁷. Înțelegerea fenomenului în acest sens se bazează pe cele două concepte fundamentale ale teoriei democrației deliberative, acela al caracterului co-originar al drepturilor fundamentale și procedurilor deciziei democratice și acela al sferei publice (societății civile) ca element de mediere între sfera economică a intereselor private și cea politică a exercitării puterii.

Tolerarea – dacă nu chiar instituționalizarea – nesupunerii civice este astfel un „test decisiv” al oricărei democrații constituționale²⁸ concepute ca proiect de adaptare permanentă la sensurile morale ale societății. Sistemul de reguli și instituții trebuie să rămână permanent deschis semnalelor din sfera publică, nesupunerea civică este un astfel de semnal; iar dacă această interpretare dinamică este corectă, atunci abordarea problemei nesupunerii în limbaj strict legalist e condamnată să omită sensurile complexe ale acestui tip de manifestare de sine a societății democratice.

Nesupunerea civică la John Rawls. Dincolo de lectura liberală

Odată construit cadrul general al abordărilor normative ale nesupunerii civice, următorul pas pe care îl propun concentrează discuția pe varianta inițială, legalistă, a teoriei nesupunerii la John Rawls. De la bun început, în articolul din 1969 *The Justification of Civil Disobedience* discuția despre nesupunerea civică își asumă un caracter marginal și e construită „informal”²⁹. Această aparență marginalitate a temei cred că poate avea trei explicații. Prima e aceea a unei lecturi contextuale³⁰ conform căreia preocuparea pentru resorturile contestării legitime a sistemului este o doar excentricitate trecătoare conformă

cu moda și epoca a unui autor preocupat altminteri cu un argument pentru stabilitatea *mainstream*-ului. A doua explicație este că nesupunerea ca formă de acțiune politică e o situație-limită relativ improbabilă în „democrațiile relativ drepte” („reasonably just democratic regimes”) și că acest statut de excepționalitate e cel care face ca fenomenul să nu necesite o tratare sistematică, formală; considerațiile despre statutul nesupunerii civice sunt astfel doar informale, marginale, relevante doar pentru cazuri-limită și nu constitutive unei discuții articulate despre stabilitatea societăților drepte. A treia direcție e una mai degrabă metodologică: nesupunerea civică este negarea ideii de regim politic legitim și stabil, iar unei teorii care se ocupă tocmai de stabilitatea și validitatea unui sistem de reguli și instituții – o teorie care se încadrează mai degrabă într-o paradigmă constructivistă și nu una critică – pur și simplu nu are instrumentele conceptuale necesare pentru a lămuri în mod cuprinzător acest subiect.

Voi încerca să arăt că nici una din explicațiile caracterului marginal al temei nesupunerii nu e satisfăcătoare, și aceasta deoarece nesupunerea civică e un instrument central al societăților „relativ democratice” în care acesta își situează discuția despre instituții drepte. În primul rând, în definiția de lucru pe care o propune, Rawls afirmă că

„[...] într-un regim democratic relativ drept, nesupunerea civică, atunci când e justificată, trebuie înțeleasă drept o acțiune politică care se adresează simțului dreptății al majorității cetățenilor și care cere insistent reconsiderarea măsurilor contestate. Nesupunerea avertizează de asemenea că, în opinia dizidenților, condițiile cooperării sociale nu sunt onorate.”³¹

Acum, până în punctul în care recurgerea la nesupunerea civilă devine justificată, există două modalități majore de a reprezenta obligația supunerii față de un regim politic: fie printr-o *datorie naturală* de a nu ne opune instituirii unor reguli drepte și eficiente și de a le respecta atunci când ele sunt realizate; fie – dacă am acceptat schema de beneficii a setului de instituții și i-am încurajat pe ceilalți să le respecte – prin *obligația de a ne îndeplini partea noastră de contract*³². Desigur, a doua reprezentare a rațiunilor supunerii e mult mai utilă, deoarece existența unei legi ca atare nu e un argument pentru respectarea ei, tot așa precum nedreptatea unei legi ca atare nu e încă un motiv pentru justificarea nesupunerii. Ceea ce lipsește pentru a furniza validitate acestor opțiuni a nesupunerii e explorarea modului de apariție a legii sau instituției.

Mecanismul de reprezentare a genezei³³ regulilor e, într-o formă simplificată, cel contractualist „în trepte” dezvoltat mai târziu în *A Theory of Justice*: elaborarea unor principii într-o situație ideală (poziția originară), elaborarea unei constituții conform cu principiile, detalierea constituției în legislația ordinară și exprimarea normelor prin politici particulare. Principiile produc un criteriu de validitate a legilor și aranjamentelor instituționale dezirabile, și trebuie suplimentate cu niște proceduri capabile să le formuleze în acest sens; intuitiv, „în condițiile normale ale unui stat modern, cea mai bună constituție este dată de un regim democratic care postulează libertatea politică egală și care folosește o variantă a regulii majorității (sau altă formă de pluralism)”³⁴. Însă aceste proceduri sunt imperfecte în principal din cauza regulii majorității; angajamentul originar ipotetic și mecanismul contractual furnizează argumentul principal pentru supunerea față de rezultatele posibil nedrepte ale legislației democratice:

„Dificultatea vine din faptul că nu puteam concepe o procedură care să garanteze că doar legislația dreaptă și eficientă va intra în vigoare. Astfel, chiar și sub auspiciile unei constituții drepte, este posibil ca legi nedrepte să fie aprobate și politici nedrepte să fie înfăptuite. E necesară o formă sau alta de principiu al majorității, însă majoritățile se pot

înșela în ceea ce legiferează, cu bună știință sau nu. Când acceptăm o constituție democratică (ca instanțiere a dreptății procedurale imperfecte) acceptăm în același timp și regula majorității. Presupunând că această constituție e dreaptă și că am acceptat și vom accepta în continuare să beneficiem de avantajele pe care ni le oferă, avem prin urmare deopotrivă o obligație și o datorie naturală (fără îndoială cel puțin datorită) de a ne supune deciziilor majorității chiar dacă ele sunt nedrepte.”³⁵

În acest punct, pornind de la imperfecțiunea inerentă a procedurilor de legislație putem identifica limitele obligației la supunere: dreptul de a legisla nu garantează o decizie dreaptă și „deși cetățenii se supun în *comportament* judecăților autorității democratice, ei nu trebuie să își supună acestora și *conștiința*”³⁶. Rawls definește în mod restrâns nesupunerea ca „un act public, non-violent și conștient, contrar legii, înfăptuit de obicei cu scopul de a determina o schimbare în legile sau politicile guvernământului”³⁷. Există însă deja în definiție câteva restricții asupra formelor și motivațiilor din spatele nesupunerii civice, pe care le voi discuta pe rând.

În primul rând e un act *politic* – și nu expresia particulară a unor idiosincrasii și preferințe arbitrare – deoarece e o acțiune justificată de principiile morale care stau la baza regimului politic ca produs al dorinței de cooperare; mai concret, e vorba de aceeași moralitate politică pe care se întemeiază și constituția respectivului regim. Este totodată o acțiune *publică*, a cărei finalitate e „să se adreseze simțului dreptății al majorității cetățenilor”³⁸ și să semnaleze neîndeplinirea condițiilor cooperării așa cum sunt redată în constituție. Este o acțiune civică și datorită faptului că se realizează în condițiile maximei respectări posibile a legii: condițiile obligatorii enunțate de Rawls sunt non-violența și disponibilitatea de a suporta pedeapsa legală (într-un sens pozitiv dar nu și moral) chiar pentru norma contestată (în ideea că reușita protestului prin sensibilizarea majorității și revizuirea legii va elimina și respectiva pedeapsă).

Există însă ceva paradoxal în aceste două ultime condiții. Obligația non-violenței trebuie să vină, spune Rawls, din ceea ce mai târziu va numi „rațiuni politice” și nu din convingeri cuprinzătoare³⁹. Diferența cea mai clară – surprinzătoare tocmai pentru că apare atât de devreme, într-un mod neexplicit însă conform definiției ulterioare din *Liberalismul politic* – e sesizabilă între non-violența ca *obligație politică* a civilității, care apelează la sensurile comune care stau la baza proiectului împărtășit de cooperare în termeni drepecți, și non-violența bazată pe *convingeri* pacifiste sau religioase particulare. Aceste sensuri comune care dau conținut normativ nesupunerii civice trebuie înțelese ca baze morale ale vieții publice, și în numele și în limbajul lor trebuie considerat de către majoritate apelul formulat prin actul nesupunerii.

În afară de condițiile prezente în însăși definiția nesupunerii civile, justificarea presupune criterii și clarificări suplimentare. În primul rând, trebuie înțeleasă ca o decizie de ultimă instanță, atunci când toate celelalte instrumente democratice au dat greș; trebuie să existe indicii serioase că legea conține nedreptăți grave și că există un refuz mai mult sau mai puțin deliberat de a le corecta⁴⁰.

În al doilea rând, nesupunerea trebuie limitată la violări substanțiale și clare ale dreptății. În acest punct Rawls reduce practic aria nesupunerii justificate la încălcări ale primului principiu al dreptății, cel al libertății egale⁴¹; imperfecțiunea mecanismelor democratice de traducere și înfăptuire a celui de-al doilea principiu – inegalitățile trebuie ordonate astfel încât să fie în avantajul celor mai dezavantajați – face ca demonstrarea nedreptății să fie mult mai problematică⁴².

În al treilea rând, nesupunerea civică trebuie să respecte condiția pe care am putea-o numi provizoriu „a generalității”: dreptul de a protesta nu e o revendicare particulară a unui grup închis, ci trebuie recunoscut de către protestatarii înșiși tuturor cetățenilor nedreptățiți într-o manieră similară. Altfel spus, cetățenii sistematic nedreptățiți trebuie să recunoască același drept pentru (și în mod ideal să se solidarizeze cu) alți cetățeni aflați în situații similare, asumându-și principial regula reciprocității (deși Rawls nu menționează explicit aceasta, condiția generalității trimite practic la un drept egal în conjuncturi similare de a recurge la această formă de acțiune politică).

În *A Theory of Justice* discuția asupra nesupunerii civice păstrează cerința unei motivații esențialmente morale. Nesupunerea e în continuare rezultatul unei aritmetici morale paradoxale: este nesupunere deoarece e violare deliberată a legilor, dar are un caracter civic deoarece motivația fundamentală din spatele deciziei de a acționa contra legii (nedrepte) este credința în potențialul majorității de a recunoaște o cerere de natură morală și de a-și reconsidera principial relația cu minoritatea. E repetată de asemenea condiția nedreptății sistematice: majoritatea e „apatică și imposibil de convins”⁴³ în ciuda apelurilor repetate. Argumentul rămâne în linii mari similar cu cel din articolul mai vechi, iar în lucrările ulterioare nesupunerea nu mai apare ca temă explicită.

Perspectiva asupra nesupunerii civice e așadar relativ unitară și consecventă paradigmei liberale, însă câteva paradoxuri rămân⁴⁴, și într-un fel sau altul trimit către obiecția destul de spinoasă, asumată explicit de Rawls dar tot problematică, a unei viziuni moraliste excesive asupra fenomenului și resorturilor sale interne. Dacă motivele și justificările nesupunerii trebuie filtrate atât de sever printr-un tip de raționament moral care subliniază responsabilitatea civică a minorității nedreptățite înainte de orice și plasează „povara argumentului” asupra acesteia, nu cumva sensul acestei acțiuni e idealizat și de fapt trimite la cetățeni de asemenea idealizați în privința capacității de a îndura răul social și de a pune motivația dezinteresată a cooperării înaintea oricăror altor motive?

În primul rând, *problema nonviolentei* sugerează un anumit tip de performanță morală așteptată de la minoritatea contestată: obligația non-violentei, sau a civilității în sens mai larg, sugerează un optimism greu de justificat pe care aceasta trebuie să-l aibă față de majoritatea dominantă. Fără un optimism tipic liberal în rezonabilitatea interlocutorilor sociali, e greu de crezut că cetățenii nedreptățiți pot respecta această condiție, supuși fiind unor nedreptăți sistematice și pe termen lung.

A doua dificultate evidentă este aceea pe care Sabl⁴⁵ o numește *a obligației reziduale*: dacă nedreptatea la care e supusă minoritatea e sistematică, cum mai poate fi întemeiată o datorie de adâncime – care nu își găsește niciun echivalent funcțional din modul în care decurge în realitate cooperarea socială – de respectare cât mai fidelă cu putință a cadrului instituțional, sau, cum spune Rawls, de a menține nesupunerea civică cât mai aproape de „limitele legalității”⁴⁶? Dacă principala rațiune de supunere la reguli e una provenind dintr-o datorie naturală, atunci întregul argument se reduce la un *fiat*, la postularea unei astfel de datorii din care va fi aproape imposibil să justificăm într-un mod reflexiv criteriile publicității, criteriul motivației politice etc.

O dilemă similară poate fi formulată și astfel: în condițiile în care avem un conflict acut între datoria de a respecta instituțiile democratice și datoria de a protesta împotriva nedreptăților persistente săvârșite împotriva noastră sau a altor cetățeni în condiții similare, nu există nici o bază rațională de a decide între cele două. A opta pentru una sau alta din alternative înseamnă a face un calcul pur intuiționist

Un pas mai departe de acest risc al unei întemeieri intuiționiste a nesupunerii civice este apelul la simțul dreptății, care într-un anumit sens e preexistent experienței traiului într-o societate relativ dreaptă și care ne poate motiva în construirea de noi instituții și reformarea celor existente și imperfecte⁴⁷. Însă și acest apel la simțul dreptății, fără alte calificări ulterioare, se poate dovedi tot o stipulare arbitrară⁴⁸ a unor proprietăți morale ale cetățenilor care poate foarte bine să vină dintr-o concepție cuprinzătoare a ceea ce trebuie „resimțit” ca drept sau nedrept.

Singura strategie viabilă e de a păstra un argument de tip contractualist, în care toate restricțiile asupra nesupunerii sunt motivate nu de o obligație curentă – imposibil de menținut din cauza încălcării sistematice și neconvingătoare prin recursul intuiționist la o datorie naturală de tip cuprinzător, metafizic –, ci de dorința motivată rațional de a stimula sau de a revitaliza cooperarea viitoare. Nesupunerea civică trebuie așadar înțeleasă ca fiind orientată către viitor, ca instrument de comunicare publică și se bazează nu pe o definiție cuprinzătoare și arbitrară a simțului dreptății sau pe stipularea la fel de arbitrară a unei datorii naturale. Este așadar un instrument politic de relansare a discuției asupra validității rezultatelor procedurilor democratice; de aici și insistența lui Rawls asupra condițiilor necesare pentru ca discuția să aibă sens: nesupunerea civică în această formă și supunându-se acestor restricții nu are sens dacă ea nu poate fi integrată într-un efort colectiv de cooperare întrerupt parțial de imperfecțiunea instrumentelor instituționale, dar a cărui reluare e posibilă în lumina unor angajamente civice ale ambelor tabere. Doar în perspectiva acestor angajamente se mai poate susține că „o predispoziție generală de angajare în acte de nesupunere civică deliberată generează stabilitate într-o societate bine-ordonată sau relativ dreaptă”⁴⁹.

Cea mai interesantă însă – și mult mai dificil de respins – este aceea că o astfel de înțelegere liberală a nesupunerii este excesiv de pretențioasă cu privire la minoritatea deja nedreptățită. Dar „în condiții corespunzătoare, efectul ultim al nesupunerii civice este de a pasa responsabilitatea morală celor aflați la putere. Primii care trebuie să realizeze actul renunțării etice sunt cei tratați în mod nedrept, însă povara răspunderii etice va cădea în seama grupurilor potente vizate de protestatari”⁵⁰.

Dacă această perspectivă epuizează teoria rawlsiană a nesupunerii civice, atunci concluzia parțială ar putea fi aceea că rămâne tarată de toate acele dezavantaje vizibile prin contrastul cu viziunea republicană, dar mai ales cu cea deliberativă: deși e definită ca act politic, finalitatea sa centrală e de a contesta rațional un argument al majorității sau al instituțiilor; are un caracter excepțional, punând o povară imensă pe minoritatea care recurge la o asemenea măsură (obligația acceptării eventualelor pedepse, datoria de a argumenta / convinge majoritatea, cerința non-violenței, limitarea la violări clare ale drepturilor și libertăților etc.); nu e justificată decât în cazul disputelor privind valorile politice fundamentale; pare să nu stipuleze un posibil criteriu de adjudecare a conflictului (aceeași dilemă ca în cazul lui Dworkin – între decizia instanței supreme și conștiința sinceră a cetățeanului nedreptățit ce instanță transcendentă arbitrează?).

În secțiunea următoare voi încerca însă să arăt că prin conceptul de rațiune publică Rawls dezvoltă într-un sens deliberativ discuția asupra stabilității (sau instabilității) societăților contemporane plurale și voi examina în ce măsură această turnură deliberativă poate duce la eliminarea unora din dezavantajele enumerate anterior relativ la rolul nesupunerii civice.

Limitele rațiunii publice și funcția corectivă a nesupunerii

De la bun început trebuie precizat că începând cu *Political Liberalism* Rawls nu mai alocă un spațiu distinct discuțiilor despre rolul nesupunerii civice; discuția ce urmează este o speculație despre cum poate fi dezvoltată componenta deliberativă rawlsiană pentru a include acest element în teoria democrației liberale. Argumentul meu este că prin conceptul de rațiune publică sunt furnizate două noi elemente fundamentale: în primul rând o *perspectivă completă* care acoperă atât chestiunile ce țin de dreptate (respectarea drepturilor și libertăților fundamentale) cât și pe cele legate de legitimitatea deciziei democratice, iar în al doilea rând un *criteriu* care definește mai bine obligațiile părților angajate în disputa asupra legislației și politicilor.

Rațiunea publică⁵¹ („public reason”) într-o societate democratică caracterizată de pluralism descrie forma principală de interacțiune a membrilor săi: modul în care sunt dezbătute problemele politice, procedura după care sunt rezolvate diferendele și după care sunt argumentate deciziile. Rawls nu oferă o definiție precisă a conceptului⁵², astfel încât trebuie în primul rând lămurite sensurile acestuia; rațiunea publică poate fi în sens larg înțeleasă ca:

- produs colectiv al unei comunități (*rațiune a publicului* – „reason of the public”) angajate în dezbateri asupra regulilor sale de bază, constând într-un set de metareguli (reciprocitatea), a căror respectare are o dimensiune obligatorie (datoria civilității) și care generează anumite conținuturi substanțiale și un efect de legitimare a instituțiilor
- proces concret de *raționare publică* („public reasoning”) asupra unor probleme supuse dezacordului; deliberare sau dezbateri publice
- *argument* sau argumente particulare („public reasons”) oferite într-o dezbateri conform regulilor cuprinse în primul sens
- *metodă efectivă de decizie* (procedură) de rezolvare a problemelor politice.

Rawls afirmă că rațiunea publică e construită pe două categorii de valori⁵³: în primul rând, valori ale *dreptății politice*, cum ar fi libertatea, egalitatea în fața legii, egalitatea și reciprocitatea economică; acestea se regăsesc în principiile substanțiale ale dreptății. În al doilea rând, valori ale *raționării publice* care fac ca dezbateri publică într-o democrație să fie cu adevărat liberă, să permită exercițiul deplin al calităților cetățenilor în ceea ce privește problemele de interes colectiv, printre care se numără și virtuțile rezonabilității și civilității; acestea sunt formalizate în reguli ale dezbaterii (metodologie a dezbaterii publice)⁵⁴.

Ideea că validarea concepției politice despre dreptate nu mai e (doar) o problemă de coerență internă a principiilor dreptății mai poate fi formulată și altfel: principiile care alcătuiesc o concepție politică trebuie puse la lucru în viața politică curentă și deciziile la care conduc în ceea ce privește problemele constituționale și ale dreptății trebuie să fie acceptabile tuturor cetățenilor⁵⁵. Metoda de raționament în condițiile poziției originare era potrivită pentru selectarea sau susținerea unor principii ale dreptății cu caracter general și care să modeleze întreaga societate. Metoda inclusă în conceptul de rațiune publică în sens extins reprezintă însă un instrument deliberativ, interpersonal de dialog asupra legislației, politicilor publice și în general asupra tuturor chestiunilor politicii democratice curente despre care există dezacord în rândul cetățenilor / participanților la dezbateri.

Ce presupune concret ideea rațiunii publice? Argumentul rawlsian pornește de la asumția că printre atributele morale fundamentale ale cetățenilor se regăsește *rezonabilitatea*,

adică disponibilitatea de a oferi argumente sau de a acționa în termeni acceptabili și celorlalți⁵⁶. A respecta idealul rațiunii publice în procesul justificării unei decizii politice înseamnă tocmai a face exercițiul acestei capacități morale; un argument sau o poziție în dezbateră democratică este rezonabil dacă e inteligibil și/sau acceptabil și celorlalți participanți la respectivul proces. De exemplu, a susține o soluționare a unei probleme oarecare aflate în discuție pe baza unor considerente astrologice absconse care nu au sens și valoare de adevăr pentru majoritatea partenerilor la dialog e o poziție nerezonabilă; la fel, a susține politici sau reglementări cu implicații majore în, să zicem, domeniul educațional pe baza unor „adevăruri” revelate, de natură religioasă, care nu au această valoare decât pentru credincioșii respectivului cult.

Astfel, ideea de rațiune publică, prin obligația morală de a participa la dezbateră democratică în termenii rezonabilității, ai respectului reciproc egal al membrilor comunității politice, funcționează – sub o etichetă simplificată – ca un cod al „politeții civice”. Rolul său e de a institui o minimă procedură de realizare a dezbaterii și de căutare a soluțiilor în mod consensual între indivizi care altminteri rămân profund divizați prin valorile și convingerile religioase, morale, filosofice etc. Nerespectarea acestui cod minimal are însă implicații mult mai drastice decât abaterile de conduită, întrucât de atingerea prin dezbateră a unei soluționări rezonabile depinde însăși legitimitatea respectivei decizii. Chiar dacă nu se ajunge la o poziție unanimă și se recurge la soluția votului, există cel puțin certitudinea că opțiunile disponibile au trecut acest test al civilității, iar opțiunea majorității va fi astfel legitimă (conform *principiului legitimității liberale*):

„Atunci când, în privința problemelor constituționale esențiale și a chestiunilor dreptății de bază, toți membrii guvernământului acționează conform rațiunii publice și îi respectă cerințele, și când toți cetățenii rezonabili se reprezintă în mod ideal ca legislatori acționând pe baza rațiunii publice, expresia legală a voinței majorității devine o lege legitimă. Chiar dacă nu e considerată de fiecare cetățean drept cea mai rezonabilă sau cea mai potrivită, însă e constrângătoare din punct de vedere politic (și moral) asupra fiecărui cetățean și trebuie acceptată ca atare”⁵⁷.

Ce aduce însă nou acest mecanism al raționării publice față de ideea din *A Theory of Justice* de a concepe niște principii ale dreptății în condițiile specifice ale poziției originare și de a construi sistemul instituțional al unei societăți date pe baza acestora? Principala noutate constă în introducerea unui nou criteriu de validitate a deciziilor politice: dacă până acum singura întrebare era dacă respectiva decizie e *dreaptă*, conformă cu niște principii alese în „perspectiva de nicăieri” contrafactuală a poziției originare, prin conceptul de rațiune publică apare criteriul suplimentar al *legitimității*. Iar acest criteriu, înglobând cerințele rezonabilității / reciprocității, nu mai survine în raționamentul abstract al unui „sine destrupat” sub vălul ignoranței, ci în dinamica reală a dezbaterii democratice. În termenii inițiali ai paradoxului democratic formulat de Mouffe, teoria rațiunii publice furnizează cea de-a doua componentă, a legitimității democratice, complementară jumătății legaliste bazate pe drepturi.

Rămâne însă de stabilit – mai corect spus de speculat – care sunt implicațiile pe care amendamentul deliberativ al rațiunii publice îl are asupra problemei nesupunerii. La prima vedere, conceptul de rațiune publică pare să restrângă și mai mult aria nesupunerii justificate, de vreme ce principiul legitimității enunțat mai sus stipulează obligația de a respecta chiar și decizii nedrepte, dacă ele au rezultat dintr-o procedură deliberativă adecvată. Cred însă că aceasta e o lectură superficială și că dinamica dintre obligația respectării deciziei și nesupunerea justificată e puțin mai subtilă.

Primul argument ar fi acela că introducerea criteriului de validitate al legitimității nuanțează întreaga discuție. Rawls e conștient de failibilitatea mecanismelor democratice și de faptul că respectarea principiilor dreptății și a deciziilor democratice sunt două tipuri de temeuri care pot ușor intra în conflict⁵⁸. A afirma că o decizie, deși nedreaptă, e legitim adoptată și deci trebuie respectată ca atare – fără opțiunea contestării, a dizidenței – cred că e o lectură greșită a teoriei rawlsiene, care, în plus, ar anula argumentul pentru nesupunere din *The Justification of Civil Disobedience*. Mai degrabă cred că acest argument „liberal” mai vechi rămâne în continuare valabil și că i se adaugă în mod complementar și unul „deliberativ”, din perspectiva rațiunii publice, în sensul următor: există numeroase cazuri de decizii care nu încalcă în mod fundamental drepturile unei minorități – și pentru care nesupunerea nu era justificată în prima variantă. Acum, având două criterii, acela al dreptății și acela al rezonabilității, pentru a valida deciziile politice, posibilitățile nesupunerii justificate se multiplică în loc să se diminueze.

Pentru clarificare, să luăm exemplele unei decizii majoritare argumentate și aparent legitime de a taxa posesorii anumitor categorii de autoturisme la mâna a doua sau de a concesiunea o exploatare de resurse care ar avea un impact profund negativ asupra comunității locale. Argumentele majorității în favoarea acestor măsuri pot fi puternice, și se pot găsi căi de a arăta că ele nu lezează nici un drept fundamental: în cazul exploatării, nu există pericole majore de mediu, există compensații materiale, relocări negociabile etc., iar în cazul taxei, într-o societate care acceptă redistribuția un argument foarte convingător din partea minorității pe baza dreptului la proprietate e destul de greu de realizat. Minoritatea va avea însă multe căi de a identifica argumente nerezonabile, care încalcă criteriul reciprocității; pretinsa legitimitate a deciziei cade, și nesupunerea activă (refuzul de a plăti taxa, blocarea non-violentă a lucrărilor de exploatare sau alte forme de protest) este justificată chiar și în absența unor încălcări ale drepturilor fundamentale. Este deci neutralizată acea critică a „rarității” situațiilor în care e justificată nesupunerea, a caracterului său excepțional.

Un al doilea avantaj al perspectivei complementare deliberative asupra nesupunerii este că oferă un criteriu vizibil: am văzut mai devreme că în situația nedreptății sistematice a unei minorități de către majoritate, de instituțiile statului susținute de aceasta și de mecanismele judiciare, în afara opiniei sincere a cetățenilor nedreptății nu există nici o instanță care să le susțină cauza. Atât Dworkin, cât și Rawls refuză ideea unor adevăruri morale transcendente de la care cei nedreptățiți se pot revendica. Detalierea unui mecanism deliberativ cu proceduri clare – în cazul lui Rawls dezbateră între poziții rezonabile sub imperativul reciprocității – oferă o instanță clară în care erorile sunt identificabile fără arbitrariul opiniei subiective, fie ea oricât de sinceră. În exemplele de mai sus, minoritatea poate invoca inexistența argumentelor publice în favoarea exploatării sau a taxei, insuficiența documentării lor, informarea distorsionată de către autorități, superficialitatea sau caracterul expeditiv al dezbaterii ș.a.m.d.

În al treilea rând, doar ideea unui cadru deliberativ întrește intuiția fundamentală din spatele oricărei justificări a nesupunerii – aceea că mecanismele democratice pot greși grav și că trebuie să existe măsuri împotriva instituționalizării erorii sistematice. După cum arătam mai sus, Rawls definea nesupunerea drept o interpelare adresată majorității sau instituțiilor statului, o prelungire sau o rectificare a unei discuții încheiate în concluzii greșite. În cadrul dat de rațiunea publică, încălcarea obligației politice de a respecta decizia majorității e compensată de îndeplinirea obligației civice de a respecta valorile de adâncime ale mecanismului democratic, precum reciprocitatea sau obligația de a justifica o decizie constrângătoare fiecăruia dintre cei afectați de ea.

Câteva concluzii parțiale

Am pornit toată această discuție de la provocarea radicală adresată democrației liberale contemporane: cum se pot concilia normativ cele două surse conceptuale, respectiv primatul drepturilor individuale fundamentale și nevoia de legitimitate a exercițiului democratic. Am examinat modul în care nesupunerea civică poate construi o legătură între cele două, asumând tacit că paradigma liberală e mult în urma partizanilor democrației deliberative în acest sens, însă această asumție poate foarte bine să facă obiectul a nenumărate discuții separate⁵⁹.

O altă discuție interesantă poate porni de la întrebarea „ce facem atunci când dreptul de a contesta decizia majoritară – fie și prin nesupunere civică – e confiscat de minorități ele însele nerezonabile⁶⁰? Mecanismul deliberativ al rațiunii publice e unul nedeterminat – nu putem stipula anterior dezbaterii efective care din posibilități este cea mai rezonabilă. Rămâne de explorat cum pot fi limitate efectele de instabilitate sau exercițiul abuziv al acestui drept democratic.

Scopul argumentului meu era însă mult mai restrâns, și anume de a arăta că paradigma liberală amendată prin teoria rațiunii publice are încă resursele conceptuale de a gestiona paradoxul democratic. Mai mult, tema nesupunerii civice, deși destul de ignorată cel puțin în ultimii douăzeci de ani, cred că e un prilej bun de testare atât a modelelor normative – în special cel liberal în comparație cu cel deliberativ – cât și, într-un sens pragmatic, a maturității sferei publice și a instituțiilor democratice.

Note

1 Mouffe, 2005, 4. Traducerile textelor în limba engleză îmi aparțin.

2 Mouffe, 2005, 17.

3 Critica sa vizează în special paradigma liberală rawlsiană (Mouffe, 2005, 17-36) și cea deliberativă a lui Habermas (Mouffe, 2005, 80-108). Dincolo de speciile particulare, cred că sensul contestării vizează o întreagă paradigmă a teoriei politice normative astăzi.

4 Mouffe, 2005, 29.

5 Am în vedere perspectivele pur teoretice, normative, asupra fenomenului nesupunerii civice. Pentru expresiile clasice „militante”, vezi Henry David Thoreau „Civil Disobedience”, și Martin Luther King, Jr. „Letter from Birmingham City Jail”, ambele în Bedau, Hugo Adam, ed. *Civil Disobedience in Focus*. London / New York : Routledge, 1991.

6 Benhabib, 1992.

7 Habermas, 1996, 157.

8 *Ibid*, 107.

9 Arendt, 1999, 81.

10 *Ibid*, 80.

11 *Ibid*, 85.

12 *Ibid*, 75.

13 *Ibid*, 95-99.

14 Hannah Arendt, 1999, 105-106.

15 Arato și Cohen, 1999, 596-599.

16 *Ibid*, 597.

17 Dworkin, 1977, cap.8.

- 18 *Ibid*, 208.
- 19 *Ibid*, 210-215.
- 20 *Ibid*, 215-217.
- 21 *Ibid*, 185.
- 22 *Ibid*, 219.
- 23 *Ibid*, 216.
- 24 Arato și Cohen, 1999, 579.
- 25 Asumată și de Habermas, 1996, 383.
- 26 Arato și Cohen, 1999, 587.
- 27 Habermas, 1985, 101.
- 28 Habermas, 1985, 103; Habermas, 2008, 256-257.
- 29 Rawls, 1999c, 176.
- 30 Și potrivite mai degrabă unei „etici a suspiciunii” decât unui demers propriu-zis analitic. Vezi Paris, Jeffrey. “After Rawls”, *Social Theory and Practice*, 28 (4), 2002, pp. 679-699.
- 31 Rawls, 1999c, 176.
- 32 *Ibid*, 177.
- 33 *Ibid*, 179-181.
- 34 *Ibid*, 180.
- 35 *Ibid*, 180.
- 36 *Ibid*, 181, subl. mea.
- 37 *Ibid*, 181.
- 38 *Ibid*, 181.
- 39 Pentru distincția „politic – cuprinzător” vezi Rawls, 1996, §. II.3.
- 40 Rawls, 1999c, 183.
- 41 *Ibid*, 184-185.
- 42 Pentru argumentul pentru cele două principii, vezi Rawls, 1999a, §. 11.
- 43 Rawls, 1999a, 375.
- 44 Sabl, 2001, 307-330.
- 45 Sabl, 2001, 308.
- 46 Rawls, 1999a, 386.
- 47 *Ibid*, 474.
- 48 Singer, 1991, 122-129; Greenawalt, 1991, 170-188.
- 49 Rawls, 1999a, 383.
- 50 Sabl, 2001, 326.
- 51 Principalele formulări ale teoriei rațiunii publice sunt Secțiunea VI din *Political Liberalism*, articolul *The Idea of Public Reason Revisited* și secțiunea 26 din *Justice as Fairness: A Restatement*.
- 52 Freeman, 2007, cap. 9.
- 53 Rawls, 1996, 223-227.
- 54 „Reguli ale examinării critice, principii de raționare și reguli de argumentare după care cetățenii să decidă dacă principiile substanțiale ale dreptății sunt aplicate corespunzător și să identifice legi și politici care să le traducă în mod optim.” Rawls, 1996, 224.
- 55 „Atunci când privesc probleme constituționale esențiale sau aspecte ale dreptății de bază, dezbaterile publice politice sunt întotdeauna – sau aproape întotdeauna – decidabile pe baza rațiunilor stipulate de una din concepțiile liberale rezonabile despre dreptate, mai precis de aceea care este (cea) mai rezonabilă pentru fiecare cetățean în parte.” Rawls, 1996, 221.
- 56 Vezi de exemplu discuția din *Political Liberalism*, secțiunea II.1 (pp. 48-53).

57 Rawls, 1999b, 581.

58 „Nici procedurile și nici legile nu e nevoie să fie drepte conform unui standard foarte strict de dreptate, cu toate că nu pot fi nici excesiv de nedrepte. La un anumit punct, nedreptatea rezultatelor unei proceduri democratice legitime îi compromise legitimitatea la fel ca o nedreptate a însăși constituției. Însă până la atingerea acestui punct critic, rezultatele unei proceduri legitime vor fi ele însele legitime indiferent de conținut. Aceasta e o descriere a legitimității democratice pur procedurale, diferită de dreptate – care nu este precizată procedural. Iar legitimitatea permite un spectru neprecizat de nedreptăți pe care dreptatea însăși nu o permite.” Rawls, 1996, 428 (subl. mea).

59 Pentru o perspectivă asupra acestei dezbateri dintre liberali și deliberativi, explicit partizană în favoarea concepției rawlsiene a rațiunii publice, vezi Maffetone, 2000, 1-37.

60 Vezi Quong, 2004, 314-335.

Bibliografie

Arato, Andrew, Cohen, Jean L. 1994. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge MA: MIT Press.

Arendt, Hannah. 1999. *Crizele republicii*. București: Humanitas.

Bedau, Hugo Adam, ed. 1991. *Civil Disobedience in Focus*. London / New York: Routledge.

Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.

Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. London: Routledge.

Greenawalt, Kent. 1991. „Justifying Nonviolent Disobedience”, în Bedau, Hugo Adam, ed. *Civil Disobedience in Focus*. London / New York: Routledge, pp. 170-188

Habermas, Jürgen. 2008. *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen. 1985. “Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State”. *Berkeley Journal of Sociology* 30.

Maffetone, Sebastiano. 2000. „Liberalism and Its Critique: Is the Therapy Worse than the Disease?”, *Philosophy and Social Criticism* 26 (1), pp. 1-37

Mouffe, Chantal. 2005. *The Democratic Paradox*. London – New York: Verso.

Paris, Jeffrey. 2002. “After Rawls”. *Social Theory and Practice*, 28 (4), pp. 679-699.

Quong, Jonathan. 2004. “The Rights of Unreasonable Citizens”, *The Journal of Political Philosophy*, 12 (3), pp. 314-335.

Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement* (ed. Erin Kelley), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, John. 1999a. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, John. 1999b. “The Idea of Public Reason Revisited,” în Rawls, John. *Collected Papers* (ed. Samuel Freeman). Cambridge-London: Harvard University Press. pp. 573-615.

Rawls, John. 1999c. “The Justification of Civil Disobedience,” în Rawls, John. *Collected Papers* (ed. Samuel Freeman). Cambridge-London: Harvard University Press, pp. 176-189.

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

Sabl, Andrew. 2001. “Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons” *The Journal of Political Philosophy* 9 (3): 307-330.

Singer, Peter. 1991. „Disobedience as a Plea For Reconsideration”, în Bedau, Hugo Adam, ed. *Civil Disobedience in Focus*. London / New York: Routledge, pp. 122-129.