

# EGALITATEA: RESPINGEREA DIFERENȚELOR IRELEVANTE

Bogdan OLARU<sup>1</sup>

**Abstract:** *Moral equality, the idea that people have equal moral value, is often justified by highlighting a key capacity or property that all people possess (like rationality or the capacity to conceive and pursue a life plan or anything else). This view is met with the objection that every human capacity is subject to empirical variability – therefore, we are not actually equal. Some have rejected this objection and emphasized the typological equality of people, that is, the idea that we are all members of the same natural type or species. Belonging to the same type would preclude any request to take account of empirically proven differences. Typological equality will allegedly encapsulate the very notion of moral equality along with the moral requirement of equal treatment. I will show that this strategy conflates equality with identity. A natural type is defined or constructed by reference to a characteristic and distinct property. The requirement to treat each human being equally derives from one's typological identity and the normative claim that attaches moral value to the property that differentiates the natural type. Such inference makes moral equality a second-order moral principle. There is, however, a more fundamental meaning in which we could express human equality. It is the compelling force of the requirement to reject some differences as morally irrelevant that gives equality such a major significance for moral life. In the first part of this paper, I argue for the separation between fundamental and derivative equality, the latter being inferred from the idea of shared identity. The second part illustrates this first more fundamental sense of equality through the debate on the human races around 1790 by Herder and Blumenbach.*

**Keywords:** *moral equality, range property, typological identity, Rawls, Herder, Blumenbach.*

Ilustrații: Figura 1. „Der geschwänzten Waldmensch” („Omul cu coadă” din jungla Borneo și Sumatrei); Figura 2. „Gefleckter Neger” („Negru pătat”); Figura 3. Jacob Elisa Joseph Capitein.

## 1. Introducere

Un deziderat major al cercetării filosofice este întemeierea fără echivoc a ideii egalității fundamentale a tuturor oamenilor. Nu este un deziderat trivial, întrucât există un arsenal întreg de argumente pentru justificarea ierarhiilor sociale, a diferențelor de clasă, a stratificării sociale. Apărarea egalității fundamentale sau de bază a tuturor este imperativă întrucât există o legătură de necesitate între recunoașterea egalității umane la un nivel de bază și respectarea egală a unor drepturi fundamentale.

---

<sup>1</sup> "Gh. Zane" Institute of Economic and Social Research, Romanian Academy – Iasi Branch, Iasi, Romania.

Egalitatea morală fundamentală (*basic moral equality*) sau ideea valorii morale egale exprimă intuiția că toate ființele umane fac parte din aceeași categorie morală, că au același statut moral, în virtutea faptului elementar că sunt ființe umane. Tratatamentul diferit al unor persoane, acolo unde e considerat oportun, nu poate fi justificat prin argumente care fac apel la o presupusă inegalitate a statutului moral (cum este cazul în sistemele de organizare aristocratice sau în caste). Thomas Scanlon observa că acceptarea tot mai largă a ideii egalității morale fundamentale – precum și extinderea sferei de persoane pe care o acoperă această idee – a fost forma cea mai importantă de progres moral de-a lungul ultimelor secole.<sup>2</sup>

În general, egalitatea a fost concepută prin raportare la o caracteristică sau proprietate fundamentală (de bază) a ființei umane, a cărei posesie îi conferă acestei ființe un statut valoric aparte, diferit de cel al altor specii, dar invariant în cuprinsul genului uman, al speciei ca atare. Această proprietate cheie asigură posesorului ei același statut moral și permite, în consecință, recunoașterea egalității tuturor indivizilor. O concepție influentă identifică proprietatea relevantă în calitatea de agent rațional și abilitățile asociate. A acționa rațional înseamnă să poți identifica temeiurile pentru propriile acțiuni în conjuncție cu înțelegerea și aprecierea celor obligații pe care le datorăm celorlalți.<sup>3</sup> Evident, capacitatea de a fi agent rațional al acțiunii se bazează pe un set adecvat de abilități cognitive, afective și voliționale. Concepții alternative aduc în centrul atenției alte proprietăți: apartenența la specia *Homo sapiens*, capacitatea de a simți durere și plăcere, personalitatea morală, capacitatea emoțională de a purta grija cuiva, prezența vieții subiective, capacitatea de a avea memorie și un sens al evenimentelor viitoare etc. Mai ales calitatea de persoană morală a primit o atenție specială din partea filosofilor. Pentru John Rawls, aceasta cuprinde capacitatea de a avea o concepție despre bine și un simț al dreptății.<sup>4</sup> Am argumentat cu altă ocazie<sup>5</sup> că, deocamdată, caracterizarea satisfăcătoare a statutului moral de bază sau fundamental rămâne la nivel de deziderat. Varietatea și complexitatea interacțiunilor umane, care invită la considerații normative similare în complexitate, face implauzibile concepțiile care mizează pe o singură capacitate, oricât de importantă ar fi aceasta.

La dificultatea stabilirii proprietății fundamentale în baza căreia recunoaștem un anumit statut moral se adaugă alte dificultăți.<sup>6</sup> Variații în posesia și exerci-

<sup>2</sup> T. Scanlon, *Why Does Inequality Matter* (Oxford, Oxford University Press, 2018), p. 4.

<sup>3</sup> R. Arneson, „Basic Equality: Neither Acceptable nor Rejectable”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern* (Oxford, Oxford University Press, 2015), pp. 30-53.

<sup>4</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, ediție revăzută (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999) și *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, ediția revăzută, 1996).

<sup>5</sup> B. Olaru, „Egalitatea morală și obiecția variației”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 47, nr. 1 (2021), pp. 125-146.

<sup>6</sup> Cf. T. Parr & A. Slavny, „Resquing Basic Equality”, *Pacific Philosophical Quarterly*, nr. 100 (2019), pp. 837-857.

țiul capacității relevante ridică obiecția diferențelor de statut sau valoare morală („obiecția variației”). Proprietăți adiționale, semnificative moral, ar putea legitima un statutul moral superior, chiar dacă pot fi regăsite doar la o parte dintre posesorii capacității fundamentale („obiecția diferențierii”). Aproape orice recurs la o proprietate specială poate fi întâmpinat cu exemple de excepții („obiecția absenței calității de agent rațional”). În fine, temeuri diferite, ce fac trimitere la proprietăți diferite dar cu semnificație morală egală sau diferită generează seturi de drepturi fundamentale diferite sau care se suprapun parțial, o situație care complică imaginea despre „instituții drepte” și organizarea corectă a societății.

Ideea egalității de statut moral este o presupuziție pentru aproape toate teoriile dreptății dezvoltate după John Rawls. Una dintre teoriile care subliniază explicit această idee este egalitarianismul relațional.<sup>7</sup> În viziunea acestei teorii, ceea ce caracterizează o societate organizată în mod just nu este doar corectitudinea cu care sunt distribuite resursele disponibile sau afirmarea egalității politice, cât mai ales felul corect, just în care interacționează membrii societății. În ciuda inegalității de resurse sau abilități, oamenii trebuie să aibă un statut care să le permită să interacționeze ca egali. O societate este dreaptă atunci când fiecare se raportează la celălalt ca la egalul lui, cu alte cuvinte, îl consideră la fel de îndreptățit în a-și urma interesele, în a-și realiza proiectele de viață și, în consecință, la fel de îndreptățit în a aspira la un grad egal de bunăstare cu al oricărui alt individ. Dreptatea impune, consideră susținătorii acestei teorii, să-i considerăm și să-i tratăm pe ceilalți ca egali. În deliberarea asupra unei decizii care afectează interesele tuturor, este corect ca interesul fiecăruia să fie avut în vedere, și anume într-o proporție egală (în cazul în care toate celelalte circumstanțe sunt identice). O astfel de societate exclude forme de inegalitate ce rezultă din relații de dominație și asupra, precum și atitudini adânc înrădăcinate de discriminare, stigmatizare, rasism, sexism sau chiar forme de relaționare deficitare, precum paternalismul sau adultismul.

Egalitatea relațională readuce problema egalității din sfera distribuției (importantă, de exemplu, în discuția despre egalitatea bunăstării și egalitatea resurselor<sup>8</sup>) la un nivel de bază. Egalitatea morală fundamentală surprinde convingerea că fiecare contează din perspectivă morală, indiferent de considerații cu privire la rasă, gen, originea socială, aptitudinile individuale etc. Această convingere conferă suport și plauzibilitate concepției relațional-egalitariene că instituțiile sociale sunt drepte atunci când împiedică inegalitățile generate de considerațiile enumerate mai

<sup>7</sup> Printre reprezentanții acestei direcții se numără: E. Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics*, nr. 109 (1999), pp. 287–337; S. Scheffler, *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory* (Oxford and New York, Oxford University Press, 2010); C. Schemmel, „Distributive and relational equality”, *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 11, nr. 2 (2012), pp. 123–48.

<sup>8</sup> R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Harvard University Press, 2000).

sus. De obicei, această perspectivă este exprimată prin cerința de a recunoaște și respecta un set de drepturi și libertăți fundamentale egale, dar mai ales prin cerința organizării instituțiilor într-o manieră care să împiedice practicile sociale inegalitare.

În cele ce urmează, îmi propun să arat că ideea de egalitate, ca principiu normativ, are un sens fundamental, diferit de cel care poate fi derivat din alte principii normative. Așa cum am arătat, egalitatea a fost concepută prin raportare la o caracteristică sau proprietate fundamentală (de bază) a ființei umane. Această concepție a fost atacată de cei care obiectează că orice caracteristică am alege, ea vine în grade și variații, ceea ce face imposibil să susținem ideea unei egalități fundamentale între toți oamenii. Deși consider că există caracteristici care definesc identitatea umană la un nivel fundamental, în pofida variației lor de esență sau fenomenele, acest lucru permite doar afirmarea identității generice a tuturor indivizilor care aparțin speciei umane. Așa cum voi arăta, principiul normativ al egalității de tratament este derivat din conceptul identității astfel definit și un alt principiu normativ, independent de egalitate, fundamental sau, la rândul lui, derivat. Prin această deducție obținem un sens secundar al egalității. Sensul primar sau fundamental al egalității poate și trebuie să fie delimitat de acest sens derivat, redat de obicei prin imperativul egalității de tratament. Egalitatea ca principiu normativ fundamental spune, pe fondul concepției morale adoptate, care diferențe nu trebuie să conteze din punct de vedere moral și când anume (în ce context). În sens fundamental, egalitatea revine la invalidarea semnificației normative a unei anumite diferențe, spre deosebire de egalitatea de tratament, care exprimă o formă posibilă de aplicare a unui alt principiu normativ, distinct de principiul egalității. Aceste considerații fac obiectul expunerilor din capitolele 2-4. În ultima parte a articolului (capitolul 5), voi ilustra concepția despre egalitate ca invalidare a semnificației normative a diferențelor punând în contrast gândirea a doi reprezentanți ai Iluminismului german, Johann Gottfried Herder și Johann Friedrich Blumenbach.

## 2. Identitate și egalitate

În pledoariile unor filosofi morali, egalitatea de tratament a persoanelor este cerută plecând de la premisa identității lor, a apartenenței la același gen, la specia umană. Ei consideră că procedeul identificării, al incluziunii indivizilor în sfera speciei servește ca temei suficient pentru a solicita tratarea în mod egal a tuturor celor care posedă acea identitate. Dar este oare suficientă afirmarea apartenenței la un gen natural pentru a întemeia cererea lor? Din apartenența la același gen nu se poate deduce *stricto sensu* nimic despre egalitate. Incluziunea în același gen (logic sau ontologic) este temeiul în baza căruia putem afirma identitatea indivizilor aparținători genului. Ei sunt identici, nu pot fi diferențiați unii de alții, atâta timp cât îi privim ca membrii corect asigurați genului respectiv și *doar din acest punct de vedere*. O dificultate serioasă cu care se confruntă orice proiect de a apăra ideea egalității fundamentale a tuturor oamenilor nu este atât obiecția care subliniază diferențele

empirice între indivizi cât fragilitatea legăturii de necesitate dintre afirmarea identității generice și cerința egalității de tratament. Un prim pas ce poate fi făcut în a trata corespunzător această dificultate este să păstrezi separate conceptele de identitate și egalitate.

Să explorăm puțin separația necesară a celor două concepte. Atunci când Adrian-Paul Iliescu<sup>9</sup> trimite la Locke și Kant pentru a contura sensul primar al ideii de egalitate, el arată că cei doi filosofi au înțeles egalitatea umană fundamentală în sensul de egalitate naturală, redată prin apartenența la același tip sau specie. Totuși, aici este în joc construcția conceptului de identitate naturală a persoanei, pe care o definim fie ca individ aparținător speciei umane, fie – pentru cine dorește – individ în sensul de creatură, un anumit tip de creatură (după chipul și asemănarea unui creator etc.). Există tentația ca, între identitatea omului ca ființă dată în această lume și ideea că fiecare om trebuie tratat la fel, i.e. egalitatea de tratament<sup>10</sup>, să fie intercalat conceptul de egalitate fundamentală. Dar el nu este, conceptual vorbind, necesar. Și chiar dacă am arăta că este posibil să introducem conceptul pe această cale, nu cred că am câștiga prea mult – în afara binecunoscutului efect retoric.

Ceea ce este necesar și este, într-adevăr, introdus de cei care pledează pentru egalitatea de tratament, este o premisă, sau – de la caz la caz, mai exact, de la un argument la altul – mai multe premise cu ajutorul cărora se speră că se va face saltul de la descriptiv la normativ. Plecând de la reflecțiile lui Thomas Sowell despre egalitate ca principiu legal sau politic, A.P. Iliescu construiește următorul argument în favoarea egalității de tratament: „(i) oamenii sunt inegali ca trăsături și performanțe – enunț empiric; (ii) dar ei au același drept de a trăi – enunț normativ; (iii) deci ei trebuie respectați și tratați egal – enunț normativ; (iv) adică este necesar să fie asigurată o forță copleșitoare care să apere drepturile lor egale – enunț normativ.” Acest argument are câteva premise implicite pe care reformularea lui le va face vizibile. Iată o rescriere mai pertinentă a acestui argument: 1) Oamenii sunt inegali ca trăsături și performanțe (enunț factual), 2) dar ei sunt la fel (identici) în ce privește dorința lor de a trăi (și, eventual, de a avea o viață împlinită), altfel spus, ei aparțin aceluiași tip sau gen natural *astfel construit* (enunț factual). 3) Dorința de a avea o viață împlinită este legitimă *per se* și trebuie protejată (enunț normativ), întrucât (postulăm că): „viața (împlinită) are o valoare intrinsecă”. 4) Deci, oamenii trebuie respectați și tratați egal atunci când luăm decizii care îi afectează și în care îi avem în vedere sub aspectul acestei dorințe, altfel spus, sub aspectul identității lor fundamentale (enunț normativ). Prin această reformulare observăm mai

<sup>9</sup> A.P. Iliescu, „How is Equality Possible? An Analysis of the Idea of Intrinsic Equality”, *Transylvanian Review*, vol. 22, nr. 1 (2013), pp. 3-16.

<sup>10</sup> Oricare ar fi „moneda” în care accept să tranzacționez egalitatea: fiecare merită același respect și considerație; fiecare are dreptul la același cuantumul inițial de resurse; fiecare este îndreptățit să aibă acces la aceleași oportunități etc.

ușor că egalitatea de tratament nu este dedusă dintr-o egalitate umană fundamentală, în sensul de egalitate naturală, redată prin apartenența la același tip sau specie, ci din faptul identității fundamentale și premisa normativă ce impune protejarea vieții umane (întrucât aceasta are o valoare intrinsecă). Este suficient să contești premisa normativă 3) – negând, de exemplu, că viața umană are o valoare intrinsecă – pentru a contesta legitimitatea egalității de tratament; de aici rezultă și fragilitatea legăturii dintre afirmarea identității și cerința egalității de tratament.

Premisa 2) poate fi oferită ca o constatare empirică, întrucât întâlnim și recunoaștem această dorință de cele mai multe ori printre apropiații noștri. Dar poate fi și concluzia unui raționament existențial, prin care, se arată, de exemplu, că este legitim să deducem această dorință dintr-o structură ontologică sau dintr-un „fapt-de-a-fi-aruncat-în-lume” sau orice altceva. Sau poate fi concluzia unui demers constructivist, prin care omul este „reconstruit” ca persoană morală (de exemplu, ca posesor al celor două proprietăți definitorii ale personalității morale, în sens rawlsian). Multe se pot spune despre sau obiecta contra premisei 2), inclusiv faptul că nu indică acea caracteristică distinctivă care să ofere diferența specifică pentru genul uman sau că identitatea tipologică poate fi și *altfel* construită.<sup>11</sup> Cert este că enunțul normativ 4) este derivat, printre altele, și din 2). Ceea ce arată că principiul egalității la care conduce acest argument (egalitatea de tratament) este unul derivat<sup>12</sup> și că discursul în care folosim sintagma „egalitate fundamentală” ocultează acest fapt printr-o suprapunere insuficient clarificată între conceptele de identitate și egalitate fundamentală.

Identitatea generică este fundamentală. Egalitatea de tratament este derivată. Identitatea (în sensul apartenenței la același gen) este fundamentală pentru că oferă un reper *sine qua non*, din punct de vedere logic, ontologic și moral. Egalitatea este un principiu derivat pentru că rezultă din mai multe premise, dintre care cel puțin una este normativă și exprimă un principiu moral (fundamental sau derivat). În discursul clasic despre egalitate, „egalitatea fundamentală” exprimă faptul că toți suntem la fel, că aparținem aceluiași tip sau aceleiași specii. În această folosire a ei, expresia nu are încă semnificație normativă și nu exprimă mai mult decât constatarea identității generice.

### 3. Premisa identității fundamentale

În cele spuse mai sus există o ambiguitate în legătura cu întrebarea dacă genul sau tipul care stabilește identitatea fundamentală a ființelor umane trebuie înțeles în sensul de gen natural, logic sau ontologic. Varianta cea mai firească este să luăm

<sup>11</sup> Această identitate ar putea fi redată foarte bine, în posteritatea lui Rawls, și prin capacitatea de a-și forma, de a revizui și de a urmări propria concepție despre ce este bine (cf. T. Parr & A. Slavny, „Rescuing Basic Equality”, pp. 837-857).

<sup>12</sup> După cum arată și argumentul prin care se dorește deducerea principiului tratamentului egal al tuturor oamenilor din principiul metodologic al similarității (Iliescu, „How is Equality Possible?...”).

identitatea tipologică în sensul de dat natural. Dacă omul se definește prin faptul că, de exemplu, poate reflecta asupra propriilor amintiri, atunci nu greșim dacă luăm acest fapt ca pe o caracteristică naturală a speciei, pe care o face posibilă o anumită dezvoltare a structurilor noastre cognitive. Mai plauzibil este însă că identitatea este un construct, o suprapunere de straturi care contribuie foarte probabil inegal la structura ontologică a subiectului. În plus, ca orice construct, este revizuiabil în lumina unor noi date. Să ne gândim la distincția simplistă între „ai noștri” și „ceilalți” specifică oricărui partizanat și, din nefericire, atât de fertilă în a alimenta tot felul de discriminări și nedreptăți. Este una dintre cele mai puternice identități pe care o putem concepe despre noi și este una construită conjunctural. Pentru o ființă care nu reflectează prea mult la contingentele vieții sale, ea va fi asumată ca o identitate fundamentală.

Nu cumva este și ideea unei identități fundamentale un balast de care trebuie să scăpăm? Nu ar trebui să renunțăm la premisa despre identitatea tipologică în argumentul prin care deducem obligația de a respecta și de a trata în mod egal pe toți cei care pot fi considerați sub aspectul dorinței fundamentale de a duce o viață împlinită? Nu este mai rezonabil, spre exemplu, să dăm prioritate celor care tânjesc cel mai mult în a-și împlini această dorință și care au cele mai reduse șanse de succes? Un răspuns afirmativ îi merge la inimă prioritarianului.

Probabil că nu trebuie să ne dispensăm de un concept înainte de a vedea dacă am epuizat tot potențialul lui, toată contribuția lui pentru înțelegerea problemei care ne preocupă. Să începem cu operația logică de definire sau de stabilire a identității, și anume, prin includerea într-un gen și prin etalarea diferenței specifice. Unele diferențe din interiorul speciei de interes nu sunt relevante moral, chiar dacă prilejuiesc definirea unor subspecii (să ne gândim la ideea, repudiată astăzi, că ar exista rase diferite în interiorul speciei umane).

Cel mai adesea, aspectul definitoriu folosit pentru a indica diferența specifică a fost o proprietate, capacitate sau abilitate naturală. John Rawls era conștient de dificultățile inerente oricărui proiect de a stabili o legătură între egalitate și anumite capacități sau atribute naturale.<sup>13</sup> Oricare ar fi acestea, ele vin în grade și variații. Totuși, el pledează în *A Theory of Justice* (1971/1999) pentru o conexiune clară între egalitate (în sensul de egală îndreptățire a fiecăruia la dreptatea ca echitate) și un anumit fapt natural, în locul garanției insuficiente pe care ar putea să o ofere aplicarea unei simple legi procedurale. Dreptății pur procedurale („cei care sunt la fel trebuie tratați la fel”) îi reproșa că este lipsită de forță (că nu are un conținut substanțial). Iar acel fapt natural, care dă sens și conținut dreptății, este pentru Rawls faptul de a fi persoană, într-un sens bine definit: exprimarea unei personalități morale, mai exact, posesia și exercitarea capacității de a-și construi un plan de viață

---

<sup>13</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 441-449.

și a capacității de a avea un simț al dreptății.<sup>14</sup> Concepția lui Rawls este o încercare de fixare a identității subiectului despre care putem susține în mod rezonabil că formulează cerințe în numele dreptății.<sup>15</sup> Identitatea acestui subiect (persoana morală) este definită prin raportare la un fapt al naturii, i.e. al constituției naturale a acestui subiect. Deși oamenii pot varia în ce privește capacitatea de a avea un simț al dreptății (unii sunt special dotați în a aplica principiile dreptății sau în a produce argumente relevante pentru un anumit caz, din perspectiva dreptății etc.), ei nu ar trebui să varieze în privința posesiei acestei capacități (cu excepția unor cazuri speciale, a unor deficiențe tragice, pe care nu le discut aici).

După cum vedem, pentru capacitatea în cauză, variațiile intraspecifice nu contează. Dar această observație arată că trebuie să luăm în serios posibilitatea variațiilor în interiorul genului sau tipului acelei ființe care are personalitate morală și care poate formula cerințe în numele dreptății. Identitatea tipologică este supusă inevitabil unei variații, una intraspecifică, exprimabilă, bineînțeles, și în coordonate empirice. Nu variabilitatea empirică este aspectul pe care doresc să îl evidențiez aici, ci faptul că oamenii, ca ființe de un anumit tip – genul de ființe care posedă cele două capacități definitorii pentru personalitatea morală – *nu sunt la fel*. Identitatea genului nu este un aspect monolitic. Identitatea tipologică include conceptual o complexitate specifică tipului sau genului circumscris. Prin urmare, problema cea mai presantă este să identificăm ce diferențe sunt lipsite de semnificație pentru principiile normative care ne preocupă, prin contrast cu alte diferențe din interiorul aceluiași tip sau gen, diferențe despre care este rezonabil să considerăm că au o semnificație morală. Pe acestea din urmă trebuie să le cunoaștem cu precizie și să le diferențiem de primele.

Lucrul esențial care trebuie reținut aici este că Rawls și-a propus circumscrierea tipului de subiect pentru care dreptatea contează și, mai ales, pentru care contează în mod egal, indiferent de „dotarea” naturală inegală cu care vine fiecare pe lume. În cadrul acestui tip, variațiile pe linia proprietății definitorii nu pot fi abolite (și nici nu am avea vreun interes să fie tratate ca și cum nu ar exista). Esența genului este, dacă se poate spune așa, ca indivizii să varieze din perspectiva trăsăturii fundamentale care îi definește. Întrucât genul este construit în funcție de o proprietate variabilă, stă în esența indivizilor nu numai faptul că prezintă acea proprietate, ci și că o pot etala într-un anumit grad sau cu o anumită variație – prin contrast cu o clasă de indivizi definită prin raportare la o proprietate invariabilă (de exemplu, clasa persoanelor care s-au născut pe 16 decembrie, conform datelor consemnate în

<sup>14</sup> „The minimum capacity for the sense of justice insures that everyone has equal rights. [...] Those who can give justice are owed justice.” (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 446).

<sup>15</sup> „We use the characterization of the persons in the original position to single out *the kind of beings* [s.n.] to whom the principles chosen apply. [...] and the description of their nature enters into the reasoning by which these principles are selected.” (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 442).



certificatul de naștere). Interesul pentru delimitarea aceluși tip sau gen de ființă pentru care contează dreptatea și care este capabil să răspundă exigențelor dreptății este unul primar la Rawls, prezent încă din momentul stabilirii condițiilor inițiale pentru o teorie a dreptății: nu numai circumstanțele dreptății trebuie clarificate – acele condiții în care se poate pune, în genere, problema dreptății –, ci și tipul de ființă pentru care această întreprindere are sens. Identitatea tipologică umană conservă o serie de diferențe intraspecifice cu diferite semnificații morale.

Ideea, deloc sofisticată, că ființele de același tip nu sunt la fel este redată de Rawls prin conceptul proprietății de tip interval (*range property*). Capacitatea de a avea personalitate morală este o proprietate naturală de acest tip: proprietatea de a avea sau nu o altă proprietate care variază scalar. Pentru includerea unui individ în genul de interes („participant la o schemă de cooperare socială ale cărei instituții de bază sunt guvernate de principiile dreptății”) este suficient ca el să prezinte proprietatea de a avea acea proprietate care variază scalar. Variațiile sunt nerelevante din perspectiva proprietății binare și trebuie considerate prin analogie cu orice alte variații, grade sau diferențe ce însoțesc și alte capacități sau abilități naturale. Ele fac obiectul principiului diferenței. Prin urmare, chiar și variațiile pe care le prezintă cele două capacități morale sunt asimilabile unor dotări naturale, similare altor abilități. Avantajele care pot rezulta din exercitarea unui simț sporit al dreptății intră și ele în sfera de aplicare a principiului diferenței.

Când vorbim de „*range property*” trebuie să avem în vedere nu doar referința la domeniul, aria sau zona acoperită, altfel spus, intervalul (de la minim la maxim) de manifestare a proprietății, ci și faptul că expresia ca atare vizează circumscrierea setului, tipului de ființe pe care le poate caracteriza.<sup>16</sup> Rawls nu definește conceptul de „*range property*”<sup>17</sup>, dar îl ilustrează prin exemplul proprietății de a fi în interiorul unui cerc.<sup>18</sup> Toate punctele din interiorul cercului au această proprietate indiferent de coordonatele lor spațiale. Niciun punct aflat în interiorul cercului nu poate fi „mai în interior” decât altul.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> În engleză, pe lângă „aria of variation”, *range* mai semnifică și „a set of different things of the same general type”, conform definiției din Oxford English Dictionary.

<sup>17</sup> Pentru definiții cf.: J. Waldron, „Basic Equality” (December 5, 2008), NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 08-61 (cf. definițiile de la pp. 32-33) și I. Carter, „Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, vol. 121, nr. 3 (April 2011), pp. 538-571 (cf. definiția de la p. 548).

<sup>18</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p. 444.

<sup>19</sup> Este relevant aici să ne amintim de ideea aceluși „vâl al ignoranței” sub care se află participanții la situația originară. Atunci când își propun să identifice principiile dreptății din spatele acestui vâl, deci în absența oricărei cunoașteri despre situația personală, despre ceea ce îi caracterizează pe ei sau pe ceilalți, participanții la situația originară proiectează în acest fel un instrument conceptual. Ei vor considera pe ceilalți doar în calitate de persoane care posedă cele două proprietăți distinctive ale personalității morale, fără a putea lua în calcul –

Când comentează această ilustrație a lui Rawls, Jeremy Waldron<sup>20</sup> îi conferă o notă mai intuitivă prin aplicarea la un exemplu geografic. Proprietatea de a te afla în statul Ohio este de tipul „range property”. Cei care locuiesc în Cincinnati (chiar la granița cu Kentucky) sunt, legal vorbind, cetățeni ai statului Ohio la fel de bine ca și cei care locuiesc în Columbus (chiar în mijlocul statului Ohio). Această diferență – ca să dezvoltăm exemplul lui Waldron – nu afectează în niciun fel, de exemplu, dreptul de a fi înscris în listele electorale în acest stat. Este o diferență irelevantă din perspectiva recunoașterii egalei îndreptățiri de a participa la alegerile care au loc în acest stat. Altfel stau lucrurile dacă împărțim locuitorii din Ohio în clasa celor care au peste 18 ani și clasa celor care nu au împlinit încă această vârstă. Dreptul legal de a vota în alegeri îl au doar cei cu vârsta mai mare de 18 ani. Această diferență este, de această dată, una relevantă din perspectiva recunoașterii egalei îndreptățiri de a participa la alegerile care au loc în acest stat. Nu toți sunt la fel de îndreptății. Ceea ce poate atrage proteste din partea celor care pledează pentru coborârea vârstei legale pentru a participa la alegeri la 16 ani. Ei ar putea argumenta că între clasa celor cu vârsta de 16 până la 18 ani și clasa celor mai vârstnici nu există o diferență reală pe linia capacității de a exprima o alegere politică suficient de bine conturată. Oricum ar fi tranșată această dispută, e clar că persoanele care locuiesc în acest stat pot fi împărțite în clase (subspecii) pe baza unor criterii care nu au de a face cu constituția lor naturală (i.e., capacitatea de a exprima o alegere politică bine definită) ci sunt, deseori, criterii de separație convenționale. Ele introduc distincții și creează diferențe. Unele dintre ele sunt mai relevante decât altele pentru clarificarea pretenției la un tratament egal într-o chestiune punctuală, cum este cea a dreptului la vot.

Includerea unui individ într-o clasă creează premisele atribuirii unei identități (de exemplu: persoanele peste 16 ani, care sunt capabile să voteze, dar care nu sunt încă pe listele electorale). La bază ar trebui să fie acea identitate fundamentală de „cetățean al statului Ohio”. Totuși, vedem că această identitate fundamentală nu garantează tratamentul egal în ce privește menționarea numelui pe listele de alegători ai acestui stat. Unele diferențe prilejuiesc separații clare, incontestabile, altele sunt contestabile, pe alte baze. Observăm că reiterarea obiecției variației, translația ei din plan empiric în plan logic și/sau ontologic (i.e., discursul despre constituția naturală a ființei umane) creează o nouă serie de dificultăți pentru adeptul egalității naturale. Ne amintim că acesta din urmă considera că circumscrierea unei identități fundamentale în sensul de identitate tipologică sau de gen este o premisă în argumentul prin care se ajunge la recomandarea unui tratament egal al celor care fac parte din tipul sau genul astfel circumscris. El spera să respingă în acest fel obiecția celor care argumentau că, oricare ar fi acea capacitate sau abilitate

---

fără a-și propune chiar să ia în calcul – diferențele în posesia și exercitarea abilităților asociate ideii de personalitate morală.

<sup>20</sup> Waldron, „Basic Equality”, pp. 31-32.

pe care am alege-o pentru a defini persoanele îndreptățite la un tratament egal, ea prezintă grade și variații identificabile și, eventual, măsurabile empiric. Desigur, nu aceste variații empirice sunt relevante, argumenta el, după cum nici clasele de ființe care ar putea fi create pe baza distincțiilor introduse de ele. Esențială (de bază) este identitatea lor fundamentală explicată pe baza unei capacități pentru care este rezonabil să postulăm imperativul moral al protejării ei sub orice formă.

Probabil că aici este locul să ne despărțim de supoziția că există o anumită trăsătură, caracteristică, proprietate sau capacitate care legitimează discursul despre o identitate fundamentală care precede și eclipsează, este superioară („outclasses”) orice alt tip de identitate. Este supoziția modernilor că există un strat primar, nerevizibil al ființei umane care ilustrează excelența acestei ființe în lumea vie, în arealul fizic populat de alte ființe, unele foarte asemănătoare omului, altele mai puțin apropiate, unele care, deși clar identificate ca oameni, mai sunt văzute de unii ca aparținând unui rang diferit și sunt descrise sub titulatura unei anumite rase, pretins inferioare. Prin elaborarea exemplului lui Waldron vedem că mutarea discuției în zona identității generice nu face decât să transporte în alt plan, cel logic/ontologic, aceeași dificultate remarcată în considerațiile privind variabilitatea empirică. Și în plan logic pot să construiesc subspecii ale aceluiași gen, și alte subspecii ale primelor subspecii etc.; este suficient să gândesc consistent diferența specifică, iar o diferență poate fi oricând găsită și în plan logic, prin diviziuni tot mai detaliate, la fel cum, prin observații tot mai detaliate, diferențe pot fi găsite și în plan empiric, în manifestarea sau actualizarea capacității considerate fundamentale.

Schimbarea de paradigmă pe care o propun revine la a transfera centrul de greutate de la identitate la diferență. De maxim interes este să putem stabili când anume, sau în ce context, o anumită diferență (empiric observabilă sau logic gândită) este relevantă din punct de vedere moral. Cum decid dacă o diferență (empirică, logică sau metafizic-ontologică) are semnificație morală?<sup>21</sup> Cum îmi dau seama că, de exemplu, culoarea pielii nu este relevantă pentru discuția despre bine și rău? Evident, pe baza concepției morale pe care o împărtășesc. De exemplu, dacă, în urma unei reflecții atente și bine informate, ader la concepția că suferința indusă unei ființe înzestrate cu un sistem neuronal complex este inacceptabilă peste un anumit nivel al complexității acestui sistem, atunci pot să afirm că nu este suficient de relevant moral faptul în sine și de necontestat că reflecția conștientă asupra propriei suferințe sporește această suferință (reflecție de care, foarte probabil, numai omul este capabil). Această diferență nu are aceeași semnificație morală ca diferența care separă ființele sentimente de cele non-sentimente și care, doar ea, singură, este

---

<sup>21</sup> Interogațiile sunt ecoul sugestiei lui J. Waldron: „We must develop a way of thinking about variations in these capacities and features which shows why it sometimes makes sense to pay attention to the variations and why it sometimes makes sense to ignore them.” (Waldron, „Basic Equality”, p. 30).

suficientă pentru a stabili granița dincolo de care devine imperativ principiul moral al evitării suferinței.

#### **4. Egalitatea: principiu fundamental și derivat**

Să revedem rezultatele de până acum. În continuarea modernității filosofice, unii filosofi au pledat pentru existența unei egalități fundamentale între oameni, pe baza unei capacități sau proprietăți cheie, definitorii. Această proprietate are semnificație morală indiferent de stadiul actualizării ei și independent de expresia ei empirică, de manifestarea ei măsurabilă. Această poziție livrează o premisă descriptivă, de ordin ontologic: premisa identității generice sau premisa despre identitatea unui tip de ființe, stabilită pe coordonatele unei capacități sau proprietăți fundamentale (rațiune, capacitatea de a reflecta asupra propriilor scopuri, capacitatea de a avea, revizui și urma un plan de viață etc.). Această premisă este însoțită de (și în pericol de a fi confundată cu) o premisă normativă, care atașează importanță valorică acestei capacități sau proprietăți definitorii. Am arătat că egalitatea de tratament este dedusă din conjuncția dintre aceste două premise. Egalitatea de tratament este un principiu normativ derivat care spune că ființele care posedă capacitatea sau proprietatea fundamentală identificată, trebuie să beneficieze de un tratament egal, cel puțin în privința unui aspect important al manifestării acelei capacități (de exemplu, că au drepturi egale în realizarea capacității respective).

Prin contrast, există un sens fundamental, nederivat al egalității manifest prin acea operație normativă de anulare a diferenței – a *acelei* diferențe pentru care avem temeiuri să credem că nu este semnificativă din punct de vedere moral. Argumentul meu principal pleacă de la constatarea că nu poate fi definită univoc o identitate fundamentală, că identitatea este constituită din mai multe straturi suprapuse și că, atât în plan logic, cât și în plan ontologic, egalitatea construită pe baza unei proprietăți, oricât de importantă ar fi, este vulnerabilă la o serie de obiecții similare celor care au fost aduse de cei care contestă egalitatea pe temeiul variabilității manifestării empirice a capacității sau proprietății fundamentale. Un argument suplimentar în favoarea tezei mele este că nu există acel „unic” punct de vedere moral, nici măcar în cuprinsul aceleiași concepții morale, întrucât fiecare concepție tinde să acorde importanță mai multor aspecte ale vieții și interacțiunii umane, astfel încât o concepție morală autentică aspiră, foarte probabil, să ofere o imagine comprehensivă, inclusivă, asupra valorilor și principiilor morale susținute de ea.<sup>22</sup> Egalitatea, ca principiu normativ fundamental, este principiul negării sau anulării diferenței, afirmarea lipsei ei de semnificație. Ceea ce nu înseamnă că el exprimă indiferență față de diferență. Dimpotrivă, adeptul egalității știe că trebuie să aibă foarte bine în aria vizuală acea diferență, întrucât ea ar putea livra oricând, în viziunea unora, ocazia pentru discriminare, partizanat sau dezumanizare.

---

<sup>22</sup> Cf. în acest sens: Bogdan Olaru, „Egalitatea morală și obiecția variației”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 47, nr. 1 (2021), pp. 125-146.

Se poate obiecta împotriva tezei mele că este nespecifică, și anume că principiul egalității fundamentale nu ne va spune niciodată care diferențe nu sunt importante din punct de vedere moral (spre exemplu, este culoarea pielii o diferență semnificativă moral?). Acest lucru este adevărat, dar obiecția omite că identificarea diferențelor nesemnificative moral se face pe fondul concepției morale împărtășite. Doar pe baza valorilor și principiilor relevante, la care am aderat deja, rezultă cunoașterea acelor diferențe considerate nesemnificative moral. Egalitatea, ca principiu normativ nederivat, spune doar că aceste diferențe nu ar trebui să conteze – operația de suspendare a semnificației lor în ordine normativă nu este reductibilă la procesul identificării acestor diferențe în ordine logică sau ontologică. Se mai poate obiecta că nu vom ajunge pe această cale la un acord asupra situațiilor în care este cerută egalitatea de tratament. Dar acordul asupra celor mai multe situații coexistă cu un dezacord moderat, dacă acceptăm, cu Rawls, pluralitatea concepțiilor rezonabile despre bine într-o societate.

În fine, se mai poate obiecta că egalitatea, astfel delimitată, este redusă la ceva aproape insignifiant, o simplă operație de negare. Sunt două răspunsuri aici. Mai întâi, nu trebuie uitat că este oricând posibilă derivarea unui principiu al egalității de tratament. Premisele normative transportă în conținutul acestui principiu derivat o greutate normativă deloc insignifiantă. Delimitarea sensului fundamental al egalității nu exclude apelul la și sprijinul pe un principiu derivat al egalității (de tratament). În al doilea rând, deși redus la o operație care ar putea părea insignifiantă (deși eu nu consider că este), această procedură salvează egalitatea de criticile celor care văd în ea un simplu artificiu retoric.

Că trebuie să facem distincția dintre 1) egalitate ca invalidare normativă a diferenței și 2) tratamentul egal, care vizează protejarea egală a indivizilor care posedă o anumită capacitate, indiferent de gradul de manifestare a ei, rezultă din numeroasele cazuri în care gânditori mai vechi sau mai recenti nu le acordă o atenție egală. Voi dedica ultima parte a acestui articol unui exemplu: dezbaterile asupra raselor umane – un subiect pentru „istoria naturală a omului”, așa cum era tratat el de către Kant sau Herder în jurul lui 1790.

## 5. Problema raselor umane la Herder și Blumenbach

Dezbaterile despre problema raselor umane la sfârșitul secolului al 18-lea a avut mulți protagoniști, dar am să mă limitez doar la prezentarea unor idei expuse de Johann Gottfried Herder în *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1792) și de Johann Friedrich Blumenbach în *De generis humani varietate nativa* (1775/1795), *Beiträge zur Naturgeschichte* (1806) și *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände* (1797-1810).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> De notorietate este respingerea ideii de rasă de către Georg Foster, naturalistul care a călătorit în jurul lumii cu căpitanul Cook, atunci când critică ideea de ierarhie a raselor justificată teleologic de Kant. Cf. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of*

Un exemplu că poți concepe consecvent identitatea tipologică a speciei umane și că poți produce totodată evaluări devalorizante asupra celor diferiți ție (exprimări tipic rasiste în accepțiunea de azi) este Herder. În *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Cartea a VII-a), el îmbrățișează cu entuziasm teoria unității speciei umane, chiar respinge ideea separării genului uman în rase, fără efect însă asupra prejudecăților sale despre superioritatea omului alb, prejudecăți care se infiltrează în concepția sa despre istoria naturală a omului.

Dar să ascultăm mai întâi pasionata pledoarie a lui Herder pentru monogenism. Genul uman, afirmă Herder, aparține aceleiași specii.<sup>24</sup> Cele mai exotice populații – locuitorii Kamceatcăi, Groenlandei sau Patagoniei – sunt expresii ale aceleiași naturi, ale aceluiasi tip uman („da alle diese Bildungen aus der Natur des Menschen folgen”, *Ideen...*, p. 250). Calmucul și negrul (*der Neger*) sunt în totalitate membri ai speciei umane, indiferent ce particularități anatomice ale craniului lor am putea pune în evidență. Întrucât intelectul uman caută unitate în varietate, iar intelectul divin – prototipul celui uman – a impregnat cu unitate diversitățile fără număr de pe Pământ, nu trebuie să ezităm ca, pornind de la imperiul nesfârșit al schimbărilor, să conchidem spre unitate, și anume, să afirmăm că genul uman este una și aceeași specie pretutindeni pe pământ. Și – într-o efuziune a acestor declarații – citim: „Tu, omule, onorează-te pe tine! Nici [urangutanul] pongo, nici gibonul nu îți este frate; frate îți este, fără îndoială, americanul, negrul. Pe el, deci, nu trebuie să-l oprimi, să-l omori sau să-l furi. Căci el este om, așa acum ești și tu.” (*Ideen...*, p. 250)

Stilul adresării nu lasă urmă de îndoială: acel om căruia i se adresează Herder – „Du aber, Mensch ehre dich selbst.” – trebuie să fie omul alb, mai exact, omul civilizat, cel căruia i se adresează apelul din aceste pagini. Astfel de adeziuni clare la unitatea și identitatea tipologică a umanității nu trebuie subestimate sau tratate ca un de la sine înțeles al cunoașterii despre om. Herder simte nevoia afirmării cât mai puțin echivoce a identității speciei umane peste tot acolo unde s-a răspândit această specie. În secolul spre finele căruia apăreau publicate reflecțiile sale, explorarea naturii a venit pentru europeni cu un flux masiv de rapoarte venite de la naturaliști și aventurieri care au reușit să pătrundă până în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii. Încă nu erau clare, pentru unii, legătura și distanța dintre specia umană și alte specii. Încă nu era clar dacă oamenii provin dintr-o singură linie evolutivă sau din mai multe și dacă nu cumva există genuri intermediare necunoscute (relatările despre „oamenii cu coadă” din Borneo și Sumatra – cf. Figura 1 – s-au dovedit, recent, a fi simple plăsmuiri, relatează Herder). Încă nu era clar dacă rasele cuprind diferențe suficient de marcante pentru o separare clară în interiorul

---

*World Citizenship* (Cambridge, Cambridge University Press, 2012), în special cap. 4 „Kant and Forster on race, culture, and cosmopolitanism”.

<sup>24</sup> Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Riga & Leipzig, 1784-1792), p. 248 (de aici înainte: *Ideen...*).

speciei umane. Și, de asemenea, nu era clar dacă separarea între „rase” corespunde unei diferențieri în ce privește posesia unor abilități și capacități intelectuale. Circulau în epocă relatări despre forme și condiții de viață atât de diferite de cele întâlnite în Occidentul european încât, deseori, aceste relatări veneau „la pachet” cu evaluări depreciative ale populațiilor din alte părți ale lumii.

În contra acestui curent, Herder vede devenirea și locul omului ca specie în cadrul unei evoluții a întregii naturi, al cărei apogeu este apariția în om a facultății rațiunii, libertății și umanității. În același timp, niciun târâm al naturii nu este suficient de mic pentru a nu mai permite diferențe, niciun individ nu este complet asemănător altuia, așa cum nu vom întâlni niciodată două frunze care să fie identice. O istorie naturală sistematică despre om, constată Herder, ne învață că fiecare dintre noi este, în cele din urmă, „o lume”, asemănător celorlalți în aparența exterioară, dar o esență unică, incomparabilă cu alți indivizi ai speciei de care aparținem. Și totuși, aflat într-o comunicare permanentă cu alte substanțe și cu elementele naturii, nu este de mirare că omul va fi schimbat în permanență de ele: fiecare dintre noi este un eu viu, o armonie la care concurează nenumărate surse și asupra căruia acționează armonia tuturor forțelor înconjurătoare. Această întrepătrundere de forțe și substanțe, continuă Herder, face ca viața omului să fie o permanentă schimbare iar specia, ca atare, o metamorfoză continuă. Din nou, nu este de mirare că ideea separării speciei în rase cu o definiție mai mult sau mai puțin fixă este inacceptabilă pentru Herder (*Ideen...*, pp. 247-248).

Și totuși, umanistul german este un om al timpului său, astfel că va propaga și el, cum au făcut și alți contemporani<sup>25</sup>, evaluări dubioase despre aparența exterioară a indivizilor aparținători diferitelor națiuni pe care le descrie, dovedind astfel o inexplicabilă discontinuitate conceptuală între teoria sa despre unitatea și identitatea genului uman și judecățile cu privire la diferite națiuni sau popoare. Aceasta, în ciuda propriilor precauții. Când trece la subiectul „Organizarea popoarelor africane”, Herder avertizează că atunci când analizăm organizarea<sup>26</sup> popoarelor din această parte a lumii (și anume, în special cu privire la acest subiect: Africa), trebuie să ne distanțăm de prejudecățile noastre orgolioase („unsre stolzen Vorurteile”) și să contemplăm organizarea acestei părți a lumii nepărtinitor („unparteiisch”), ca și cum această parte a lumii ar fi singura în care ideea de umanitate a căpătat o

<sup>25</sup> Sunt des amintite astăzi, în discuția despre rase, observațiile depreciative din *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775). Kant difuzează în acest eseu, prin care își anunța cursul de geografie fizică, locuri comune, cum ar fi cel despre „natura” amerindienilor (*das Naturell der Amerikaner*), care lasă să se întrevadă o putere de viață pe jumătate stinsă, sau despre înclinația omului de culoare din Africa de a fi leneș, neputincios și trivial (AA 2, p. 438).

<sup>26</sup> Prin „organizarea” diferitelor popoare, Herder are în vedere latura fenomenală, vizibilă în diferite puncte pe globul pământesc, a genului omenesc, așa cum a fost elaborat acest gen ca idee filosofică și după ce a fost precizat locul acestei specii în lumea ființelor vii.

formă exterioară concretă (*Ideen...*, p. 221). Din păcate, precauția atât de corect trasată este ignorată în multe ocazii.<sup>27</sup> Există popoare „bine formate” (*schöngebildete Völker*, sau, cum apare în engleză în traducerea lui T. Churchill din 1803, *wellformed nations*) și popoare „deformate” (*ungestaltete Nationen*, *deformed nations*). În rândul celor din urmă sunt trecute o parte dintre națiunile din Asia. Mongolii în special; apoi, chinezii, și ei, păstrează asemănări cu aceștia: aceleași picioare și urechi deformate care, găsind acest teren propice și sub impactul unei false culturi (*eine falsche Kultur*), au oferit ocazia de a crea acea inginerie „contra-naturii” a picioarelor și cele distorsionări „înspăimântătoare” ale urechilor, care sunt comune multor popoare în această parte a lumii. Ele „se rușinează” de înzestrarea lor naturală și vor să o schimbe. Dorința lor de schimbare conduce la modificări care ar trebui să fie transmise ereditar sub forma „celeia mai dezgustătoare frumuseți” (*die häßlichste Schönheit*).<sup>28</sup> Incapabil să rezoneze cu astfel de practici, Herder lecturează particularitățile culturale în grila sa, prin diferența dintre popoarele destinate să fie frumoase și cele urâte la înfățișare. Desigur, influența climei a fost hotărâtoare pentru separarea după canonul frumuseții – o ipoteză curentă în epocă, pe care o îmbrățișează și Herder –, dar hiatusul dintre categoriile estetice pare să cuprindă totul: gustul chinezilor ar fi o consecință a organelor lor prost construite, așa cum forma lor de guvernare poartă marca despotismului, iar înțelepciunea lor pe cea a primitivismului (*Ideen...*, p. 212).<sup>29</sup>

Prin contrast, contemporanul lui Herder, Blumenbach, părintele antropologiei științifice, cel care a documentat minuțios diferențierea în cinci presupuse „rase” ale speciei umane, a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a respinge ideea că diferenței de rasă îi poate fi atașată o semnificație valorică. Blumenbach exprimă pe diverse căi intuiția primară că aceste diferențe, deși importante din punct de vedere al istoriei naturale a omului, nu ar trebui să conteze din punct de vedere moral. Cum face acest lucru? Etalând pur și simplu diferențele ca atare. Arătând imposibilitatea de a identifica tipuri umane pure și menționând la tot pasul că orice distincție am trasa pe baza observației naturii omului, ea se va descompune în grade și nuanțe care se întrepătrund inevitabil. Nimeni nu a analizat până la el structura craniilor diferitelor „rase” cu atâta atenție pentru detaliu. Și totuși, constatarea la care ajunge este că, nici măcar în cadrul aceluiași popor, trib sau familii nu există

<sup>27</sup> „Tunguzii și eschimoșii stau pentru vecie în peșterile lor și nu le pasă de alte națiuni, nici ca prieteni, nici ca dușmani. Negrul („der Neger”) nu a inventat nimic [de folos] pentru european; nu a ajuns la ideea de a face vreun bine Europei, nici, dimpotrivă, de a purta războaie cu ea.” (*Ideen...*, p. 220).

<sup>28</sup> Herder auzise probabil de obiceiul de a lega în poziție nenaturală degetele de la picioarele fetelor, comun în China până spre începutul secolului 20, prin care se spera să se obțină forma unui picior mai mic și să se câștige astfel în frumusețe.

<sup>29</sup> Observații depreciative despre japonezi, turci, țigani, evrei și alte națiuni urmează, inevitabil, la locurile rezervate în această descriere a „organizării” popoarelor lumii.



identitate absolută a elementelor care ar trebui să fie distinctive pentru categoria căutată. Aspecte și trăsături particulare se întrepătrund unele cu altele, pe linia unui continuum al naturii umane. Când reduce diversitatea umană la „tipuri” sau „varietăți” ale speciei umane, Blumenbach nu uită să amintească faptul vizibil și ușor de înțeles că modelele sau formele principale delimitate sunt reducții ale unor variate și multiple diversități, fie că este vorba despre culoarea pielii, statura, forma feței, mâinilor, picioarelor, urechilor sau conformația craniului. Mai mult, el documentează cercetarea cu piese din colecția sa sau a altora din care culege exemple atipice, cum sunt acele variații ale culorii pielii observate la indivizi care au pete albe în anumite părți ale corpului, deși provin din părinți de culoare (cf. Figura 2).<sup>30</sup> Nici separațiile aparent clare nu prezintă granițe ferme: culoarea neagră a pielii nu este specifică numai „rasei etiopiene”, după cum nici părul creț și de culoare neagră. În disertația din 1775<sup>31</sup> (a treia ediție a *De generis humani varietate nativa* a fost publicată în 1795), Blumenbach este încrezător că nu a omis niciun aspect cu privire la diversitatea umană care să nu fie de însemnătate pentru a trata adecvat marea problemă a unității și pluralității speciei umane. Înainte de descrierea finală și concluzivă a celor cinci „varietăți principale ale genului uman”, Blumenbach ne avertizează că această descriere trebuie luată sub rezerva că setul de caracteristici asociate cu o varietate nu este constant, ci coexistă cu nenumărate excepții pe care le găsim în toate și în fiecare dintre aceste varietăți principale sau „rase”. Nu există nicio variație (a culorii, expresiei faciale, staturii etc.) care să nu poată fi pusă în legătură cu alta de același tip prin tranziții atât de imperceptibile încât este clar că sunt înrudite sau că diferența este doar una de grad, nu de esență. Nu există nicio îndoială – așa își încheie disertația Blumenbach – că toate varietățile întâlnite în sfera manifestărilor fenomenale ale ființei umane, oricât de multe și de singulare ar fi acestea, sunt derivate din una și aceeași specie.

În *Beiträge zur Naturgeschichte* (1806)<sup>32</sup>, Blumenbach elaborează în mai multe puncte răspunsul la întrebarea despre utilitatea colecțiilor sale. Este vorba aici, în special, despre colecția de cranii, dar el a colecționat și reproduceri ale portretelor unor persoane ce serveau ca exemplu pentru capacitățile mentale extraordinare ale unor indivizi din diferite rase și pentru capacitățile lor originale de a contribui la cultura științifică a timpului în care scria Blumenbach. Rostul acestor colecții este de a se constitui într-un argument decisiv nu atât pentru identitatea genului uman cât, mai degrabă, pentru lipsa de semnificație a diferențelor interindividuale. Colecția de cranii documentează felul cum trecerea între două forme extreme ale naturii umane (în ordinea ei fizică), spre exemplu, între reprezentatul rasei mongole

<sup>30</sup> Blumenbach explică culoarea neagră a pielii prin proporția ridicată de carbon în corp, o explicație la îndemână și pentru variațiile observate.

<sup>31</sup> Am folosit aici traducerea engleză, *On the Natural Variety of Mankind*, în: *The Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, traducere de Thomas Bendyshe (London, 1865).

<sup>32</sup> *Contributions to Natural History*, traducere de Thomas Bendyshe (London, 1865).

și al rasei etiopiene, se produce neobservat, prin forme intermediare, de la o varietate umană la alta.<sup>33</sup> Colecția de portrete este o ilustrare a aceleiași idei. Capitolul XIII din prima parte a *Beiträge zur Naturgeschichte*, dedicat reprezentanților rasei cu cea mai închisă culoare a pielii, este și el, în sine, o colecție. Blumenbach începe prin a afirma că observațiile sale personale, precum și relatări oferite de martori de încredere și lipsiți de prejudecăți, l-au convins de lipsa de fundament a teoriei că rasa neagră trebuie plasată la baza unei ierarhii a raselor pe temeiul presupusei deficiențe a capacităților mentale ale reprezentanților acestei rase. Din nou, este afirmată aceeași idee: și despre rasa neagră trebuie spus că intră în contact cu alte popoare prin nenumărate treceri imperceptibile – ceea ce respinge din fașă orice prezumție a purității raselor. Întreg capitolul despre reprezentantul acestei rase („der Neger”) este o însiruire a dovezilor pentru excelența talentului și a facultăților mentale manifestate de persoanele de culoare în cele mai variate domenii: negrul Freidig, violonist concertist format la Academia de muzică din Viena; negrul Hanibal, colonel rus de artilerie renumit pentru abilitățile matematice și pentru cunoștințele din fizică; negrul Lislet, numit membru corespondent al Academiei de Științe din Paris pentru observațiile sale meteorologice și pentru măsurătorile trigonometrice. Urmează exemple ale unor persoane de culoare care au devenit celebre pentru capacități de calcul extraordinare, pentru cunoștințe astronomice, pentru abilități deosebite în practica medicală, pentru talentul de a scrie poezie în engleză, olandeză sau latină, pentru competența de a scrie și a preda filosofie sau de a concepe tratate politico-teologice.<sup>34</sup> Aceste exemple sunt coroborate cu relatări ale altor autori, care descriu, în aceeași linie, faptul necontestabil pentru Blumenbach că nu există limitări ale capacităților intelectuale care să poată fi atribuite rezonabil niciunui popor, niciunei „varietăți” a genului uman. Prin colecțiile sale, fie că sunt colecții de părți ale corpului omenesc, de artefacte culturale sau colecții de relatări despre oameni cu capacități extraordinare, Blumenbach speră să demonteze mitul ierarhiei rasiale. El reiterează teza trecerii graduale imperceptibile între indivizi și rase și se opune asocierii între rase și progresul științific sau cultural. O face cu oarecare iritare la un moment dat, nevoit să se repete în atâtea rânduri, cum remarcă și comentatorii<sup>35</sup> atlasului *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände*, întrucât zidul prejudecăților rasiale nu dădea semne să cedeze.

<sup>33</sup> Aceeași idee este reluată în capitolul despre diviziunea genului uman în cele cinci rase: „[...] all the differences in mankind, however surprising they may be at the first glance, seem, upon a nearer inspection, to run into one another by unnoticed passages and intermediate shades; no other very definite boundaries can be drawn between these varieties [...]” (Blumenbach, *Contributions to Natural History*, p. 303).

<sup>34</sup> Portretul lui Jacob Elisa Joseph Capitein, autorul unui astfel de tratat, este reprodus în primul caiet al atlasului *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände* (Göttingen, 1797-1810). Cf. Figura 3.

<sup>35</sup> Cf. Sara Eigen, „Self, Race, and Species: J.F. Blumenbach’s Atlas Experiment”, *The German Quarterly*, vol. 78, nr. 3 (2005), pp. 277-298.

\* \* \*

Iată-l, deci, pe Herder, filosoful care, după afirmarea clară și pasională a identității tipologice a speciei umane, devine vehiculul prejudecăților celor mai înrădăcinate în cultura din care face parte. (Spre deosebire de el, Kant ajunge, la finalul sistemului său filosofic, să respingă prejudecățile rasiale). În schimb, Blumenbach pornește de la examinarea atentă a diferențelor dintre indivizi pentru a ajunge la concluzia unității generice a speciei umane și la constatarea că tot acest spectacol al diferențelor „rasiale” nu contează din punct de vedere moral. El exprimă astfel un sens fundamental al egalității: principiul anulării diferenței, dar nu al indiferenței față de diferență. În continuarea lui Blumenbach, egalitarianul de astăzi afirmă că este conștient de anumite diferențe, le cunoaște, le documentează și nu are de gând să le piardă din vedere, întrucât știe că unele dintre ele nu trebuie să conteze moral. Că oamenii sunt fundamental egali nu ține de identificarea lor ca tip sau specie sau de afirmarea apartenenței tuturor la același gen natural. Egalitatea lor moral-politică este actul de voință prin care se afirmă lipsa de importanță a acelor diferențe care au fost considerate de unii temeiuri pentru separarea lor în clase diferite de oameni.

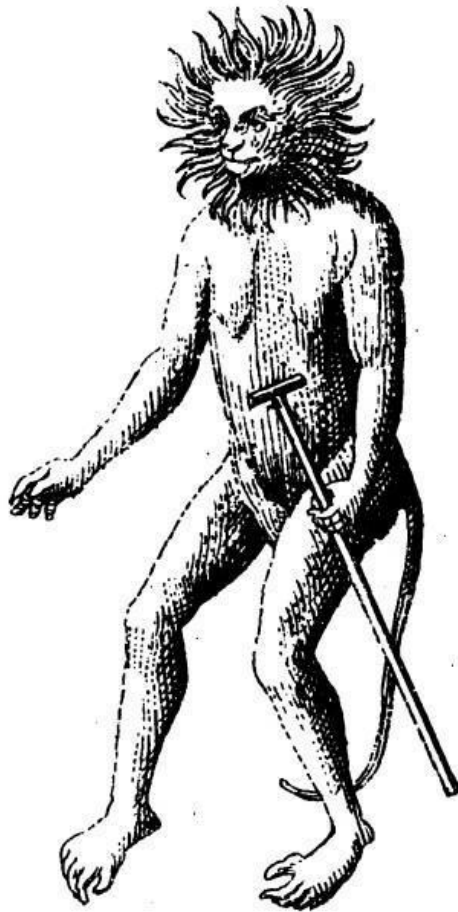
#### REFERINȚE

- ANDERSON, E., „What is the Point of Equality?”, *Ethics*, vol. 109 (1999), pp. 287–337.
- ARNESON, R., „Basic Equality: Neither Acceptable nor Rejectable”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 30-53.
- BLUMENBACH, J.F., *On the Natural Variety of Mankind*, third ed. 1795, în: *the Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, translated and edited from the Latin, German, and French originals by Thomas Bendyshe, London, 1865.
- BLUMENBACH, J.F., *Beiträge zur Naturgeschichte [Elements of Natural History]*, Göttingen, 1806.
- BLUMENBACH, J.F., *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände. Nr. 1-100 [Illustrations of Natural Historic Objects. No. 1-100]*, Göttingen, Heinrich Dieterich, 1797-1810.
- CARTER, I., „Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, vol. 121, nr. 3 (April 2011), pp. 538-571.
- DWORKIN, R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- EIGEN, S., „Self, Race, and Species: J.F. Blumenbach’s Atlas Experiment”, *The German Quarterly*, vol. 78, nr. 3 (2005), pp. 277-298.
- HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Reflections on the Philosophy of the History of Mankind]*, Riga & Leipzig, 1784-1792.
- ILIESCU, A.P., „How is Equality Possible? An Analysis of the Idea of Intrinsic Equality”, *Transylvanian Review*, vol. 22, nr. 1 (2013), pp. 3-16.

- KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band 2 *Vorkritische Schriften II. 1757-1777*, Berlin, Walter de Gruyter, 1912. (În text, AA 2.)
- KLEINGELD, P., *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- OLARU, B. „Egalitatea morală și obiecția variației”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 47, nr. 1 (2021), pp. 125-146.
- PARR, T. & A. Slavny, „Rescuing Basic Equality”, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 100 (2019), pp. 837-857.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, ediție revăzută, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, ediția revăzută, 1996.
- SCANLON, T. *Why Does Inequality Matter*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- SCHEFFLER, S., *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2010.
- SCHEMMEL, C., „Distributive and relational equality”, *Politics, Philosophy and Economics*, , vol. 11, nr. 2 (2012), pp. 123-48.
- WALDRON, Jeremy, „Basic Equality” (December 5, 2008), NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 08-61, Disponibil la: <https://ssrn.com/abstract=1311816> sau <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1311816>

Figura 1. „Der geschwänzten Waldmensch“ („Omul cu coadă” din jungla Borneo și Sumatrei), reproducere din *The Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, London, 1865, Plate II, Fig. 5.

*Fig. 5.*



*non constat de noie*

Figura 2. „Gefleckter Neger” („Negru pătat”), reproducere din *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände*, Herausgegeben von Joh. Fried. Blumenbach, drittes Heft, No. 21, Göttingen, 1798. De la acest individ, pe care l-a văzut în Londra în 1791, Blumenbach ne spune că ar fi luat cu el o „probă” de păr alb și negru.



Figura 3. Jacob Elisa Joseph Capitein, teolog și pastor în Amsterdam la mijlocul secolului al 18-lea. Reproducere din *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände*, Herausgegeben von Joh. Fried. Blumenbach, erstes Heft, No. 5, Göttingen, 1797.

