

## INTRODUCERE: AMBIȚII ȘI SPERANȚE ALE ETICII APLICATE

Adrian Miroiu

Ca peste tot, și în filosofie există mode. Unele teme captează pentru o vreme interesul cercetătorilor, iar apoi cad în desuetudine; unii autori sunt citați și li se discută pe larg ideile, iar apoi sunt uitați. În iarna trecută mi-am petrecut multe ore în marea librărie Blackwell din Oxford. În sala consacrată filosofiei, chiar și o privire fugară permitea să observi cum, în mai puțin de trei ani (timp ce trecuse de când fusesem prima dată acolo) ponderea cărților cu diverse teme se schimbase dramatic (poate că singurul care nu se clintise, dominând un raft întreg, era Bertrand Russell). Cu greu am găsit o carte de logică; nici cele de filosofia științei nu erau din belșug. În schimb - alături, bineînțeles, de o consistentă cantitate de carte postmodernistă - peste tot vedeai volume de etică și de filosofia minții; mai ales de etică aplicată și mai ales de științele cognitive.

Descopereai apoi că autori care până mai ieri scriau filosofia științei sau logică acum sunt copleșiți de probleme precum cea a avortului, a valorii ecosistemelor sau de teoria imaginii mentale și de natura durerii. E doar o modă! - se va replica pe loc. Sigur, așa este. (Deși astfel nu am făcut nimic pentru a înțelege ce s-a întâmplat: nu am spus, cu alte cuvinte, **de ce** aceasta e moda acestor ani; sau poate că moda, prin natura ei, nu trebuie motivată - mai degrabă ea ține de capriciu, nu de ceea ce are nevoie de justificare.) Totuși, există și altceva: "cererea socială". Mai mult sau mai puțin explicit, filosofii admit un argument de genul următor: când anumite probleme ale societății au devenit presante, poate oare filosoful să stea alături de drumul principal? De pildă, cum ar putea înțelegerea minții umane - într-o epocă în care calculatorul personal a devenit în unele părți ale lumii tot așa de obișnuit și tot așa de puțin misterios ca telefonul - să nu apară ca o nevoie de rangul cel mai înalt în ochii unui filosof care, și el, e un meseriaș ce se străduiește să-și păstreze slujba (nu arareori cu greu dobândită), încercând să probeze că e încă nevoie de ea? Sau, când chestiunile de morală domină primele pagini ale ziarelor și campaniile electorale, iar un candidat precum Bill Clinton învinge nu atât fiindcă a câștigat în câmpia economiei, cât mai degrabă fiindcă a învins în **tărâmul moralității**<sup>1</sup> - atunci cum i-ar sta filosofului să cugete despre ce înseamnă valoarea, datoria ori comportamentul moral, stând departe de această lume, de opiniile ei morale?

Opinii precum acestea vor putea da imediat naștere unor reacții de felul: să deosebim totuși între filosofie și folosirile ei ideologice. Temele filosofie sunt unele, iar aplecarea filosofului asupra unor chestiuni ca cele menționate mai devreme sunt mijloace ideologice de promovare a disciplinei. De bună seamă, un filosof doritor de faimă ar putea (chiar cu riscul înfruntării acuzei de blasfemie), ca în cartea lui de introducere în metafizică să cerceteze concepte precum cele de **obiect** ori de **obiectualitate** într-un mod mai puțin standard, pornind, să zicem, de la fenomenul prostituției și

---

1. Când, în toamna lui 1994, partidul său a fost zdrobitor înfrânt, tot chestiuni de natură general etică au fost pe prim plan. Bunăoară, două dintre temele favorite ale disputei pentru postul de guvernator al statului New York au fost cea a tratamentului delicvenților și cea a pedepsei capitale.

sugerând că acele concepte reprezintă sublimări ale felului de a vedea corpul femeii<sup>2</sup>. Dar - se va adăuga imediat - numai confundând ideologia filosofilor cu chiar munca lor am putea extrage o normă din observații (în fond superficiale) precum cele care răsar când privim la producția de carte filosofică a unui an sau a unei țări.

Căci să presupunem că am lua lucrurile la modul serios. Atunci, în discuțiile asupra drepturilor homosexualilor (de pildă, dacă ei au dreptul sau nu să înfieze copii) se află oare acum soarta filosofiei? Ar fi penibil și ar fi degradant pentru filosofie să fie așa. Sau, chiar și în acest volum apare, bunăoară, un text al unui filosof australian foarte bine cunoscut, Peter Singer, un fel de șef de promoție al eticienilor din ultimele două decenii. În el e vorba, între altele, despre felul în care trăiesc animalele (puii sau vițeei) crescute în fermele de tip industrial. Iar Singer consideră că cercetarea sa este de natură filosofică (de altfel, ea a și fost receptată astfel). Privește însă pledoaria lui pentru "eliberarea animalelor" o chestiune crucială pentru destinul filosofiei? (Chiar dacă, în ultimul deceniu, filosofii au discutat-o mult mai mult decât au făcut cu teme venerabile precum, de pildă, problema principiului?) Ar fi absurd să fie așa.

Faptul că atari reacții nu sunt deloc numai imaginare nu e dificil de dovedit; iar ele aparțin nu doar unor specialiști în domeniu, ci și publicului interesat de filosofie, care are anume așteptări (le spun astfel, deși poate că unii ar zice că ele sunt mai degrabă prejudecăți) privind ceea ce ar fi să producă filosofia. Să ne amintim fie și numai de modul în care au fost reflectate, în presa noastră din anii din urmă, timidele încercări de a evoca teme precum atitudinile sexiste<sup>3</sup>, drepturile minorităților de orice fel, raportarea în sens moral la lumea naturală etc. Ziarele, fie ele dintr-o parte fie din cealaltă a spectrului politic, sunt într-un acord fundamental în acest domeniu: atitudinile sexiste se simt ca acasă în ele (de câte ori nu am citit că un politician a decăzut, devenind din bărbat o "mujerie politică!"); sau să ne amintim de ironia superioară și de oroarea afișate atunci când în parlament s-a discutat problema homosexualilor. (Nu demult, într-un ziar democrat se sugera că încercarea de a propune ca importante atari teme e parte a unui plan diabolic de sustragere a atenției de la adevăratele probleme actuale ale societății românești.)

Nu vreau, desigur, să sugerez că acestea sunt **problemele** societății noastre în acești ani. Scopul meu e mult mai modest (deși îmi place să cred că într-un sens el bate totuși foarte departe): e acela de a sugera că atari atitudini se încheagă pe vârful unui aisberg alcătuit din convingeri și credințe asupra cărora nu am bănuțat că trebuie să reflectăm cu grijă înainte de a le exprima ori de a acționa potrivit lor. Mai pe scurt, e acela de a sugera că atari atitudini au nu foarte rar în spatele lor presupuziții pe care nu le-am explicat, dar care azi ne presează să fie limpezite.

Mulți filosofi admit că cercetarea presupuzițiilor noastre (ale felului în care gândim ori ne raportăm la ceilalți) este una din sarcinile lor cele mai importante. (Unii susțin chiar mai mult: că aceasta e singura lor sarcină. Nu sunt de acord cu acest punct de vedere; dar de bună seamă că nu e aici locul potrivit pentru a polemiza pe această temă.) A filosofa înseamnă, într-o măsură importantă, a scormoni dincolo de ceea ce iese ca dat; și important pentru filosof este să găsească structuri conceptuale, atitudinale etc. care configurează credințele ori acțiunile noastre, creează cadrul în care

---

2. Cum argumentează, de altfel, Andreea Dworkin în cartea ei *Pornography*, The Women's Press, London, 1981, cap.4.

3. Am în vedere în primul rând acele atitudini de apreciere în termeni de inferior, negativ, blamabil etc. femeile, exclusiv în virtutea faptului că ele sunt de un anumit sex.

ele sunt posibile.

Între presupuzițiile care stau în spatele felului de a vedea probleme precum cele amintite mai devreme, cele de natură morală nu sunt nici pe departe de neglijat. Dacă ne uităm în jur, vom observa nu cu multă greutate un sentiment difuz care învăluie multe din spusele și din acțiunile noastre - sentimentul că, atunci când apreciem ceva ca moral sau nu, ca bun sau rău, ca drept sau nedrept, noi suntem infailibili. Cum s-a remarcat nu o dată, e ca și cum nimeni nu se îndoiește de competența sa morală. Există o puternică rezistență la sugestia că în chestiunile morale cu care ne confruntăm astăzi rețetele prefabricate nu merg întotdeauna, că e nevoie să chibzuim atunci când facem o judecată morală. În mod straniu, după o lungă vreme în care ne-am plâns de dogmatisme, le căutăm acum cu îndârjire. Iar cei care încearcă să le privească detașat, într-o lumină clară, se văd amenințați cu diverse "excomunicări".

De pildă, să luăm două dintre temele de etică abordate în eseurile cuprinse în acest volum: eutanasia și eliberarea animalelor. Probabil că mulți dintre noi vor reacționa cu oroare la ideea eutanasierii (în special a celei active). Căci - se va replica pe dată - aceasta nu e altceva decât o formă de a ne ucide un semen; or, o asemenea acțiune sigur cade în afara granițelor a ceea ce e moral: **Să nu ucizi!** e porunca de căpetenie. Sau, dacă luăm eseul de care am amintit deja al lui P. Singer, în care el pledează pentru eliberarea animalelor, nu e greu să ne imaginăm care va fi reacția standard a celui ce vede prima oară titlul acestuia: un hohot de râs. Aici nu oroarea, ci caracterul derizoriu al chestiunii este în discuție.

Dar să nu mergem mai departe. Să ne oprim și să întrebăm: de unde vine credința noastră că nu greșim și că nici nu am fi putut să greșim în aprecieri morale precum cele legate de eutanasia ori de drepturile animalelor? În primul caz, răspunsul e limpede: se va invoca imediat preceptul biblic; în ce privește al doilea caz, lucrurile par să fie numai un pic mai complicate. Râsul de care aminteam spune aproape direct că noi nu acceptăm că felul în care ne raportăm la animale are o semnificație morală. Animalele nu intră în "sfera morală"; sau, cum scrie T. Regan în textul cuprins în volumul de față, ideea e că nu avem "datorii directe" față de animale.

Ziceam că filosoful este adesea un scormonitor în ceea ce e presupus în opiniile și în atitudinile noastre. În locul în care ne aflăm acum el se simte deja în largul său: simte că își intră în pâine. Căci avem destule motive să nu fim mulțumiți de explicația dată mai sus; într-adevăr, putem fi de acord că animalele nu au semnificație morală; putem fi de acord că omorul este o acțiune rea. Problema e totuși **de ce** admitem aceste lucruri; ce temeiuri avem. (Să observăm că apelul la autoritatea Scripturii, în ambele cazuri, nu pune capăt neliniștii noastre; căci se poate din nou întreba: Cum se explică autoritatea morală a Scripturii? Vechea dilemă a lui Euthyphro, expusă de Platon, cere obsesiv să revenim la ea. **○**, mai mult, astfel e lăsată fără răspuns o altă chestiune: De ce ar fi de acord cu o asemenea poziție și un om care nu consideră că trebuie să își regleze comportamentul moral prin invocarea unui punct de vedere religios? Or, în lumea de azi, atât de secularizată, ar însemna pur și simplu să ocolim problema dacă am spune că o atare persoană nu ne interesează.)

Cel mai adesea, răspunsul pe care îl dau filosoffii acestei probleme constă în evidențierea faptului că, în judecățile noastre morale, ne sprijinim pe anumite **principii morale**. "Nu se poate spune că cineva a adoptat un punct de vedere moral câtă vreme el nu e pregătit să ia regulile morale ca principii mai degrabă decât ca reguli ale capriciului, altfel zis câtă vreme el nu acționează **potrivit unui principiu** mai degrabă decât în vederea unui anume scop. Mai mult, el trebuie să acționeze

potrivit unor reguli care se adresează tuturor, nu numai lui sau unui anume grup."<sup>4</sup> De aici încolo însă drumurile se despart; fiindcă - așa cum e ușor de presupus - diverși filosofi nu vor cădea de acord asupra principiilor morale acceptabile și nici asupra felului în care ele se aplică în cazul unor acțiuni particulare.

În acest loc stă aproape în întregime ideea unei **etici aplicate**. Ea se întemeiază pe două premise: mai întâi, pe evidențierea faptului că nu putem formula o apreciere sau un blam moral într-o situație concretă dacă nu reușim să ne întemeiem poziția pe un principiu moral; și, în al doilea rând, pe dovada că acel principiu este în mod efectiv aplicabil în analiza cazului nostru, precum și în a celor similare lui în privințe relevante. (Am zis: "aproape în întregime", fiindcă - așa cum vom vedea - criticii eticii aplicate sugerează că mai există și un al treilea element cuprins aici.)

Mulți oameni își închipuie că filosoful e sobru, niciodată zâmbitor (sigur, nu e vorba de o persoană individuală ca atare, ci de ceea ce ea simbolizează); și își mai închipuie că el stă întotdeauna în haine de protocol, gata oricând să se întâlnească cu mai marii lumii (cei care au cel mai greu cuvânt de spus depre destinele noastre ori ale lumii<sup>5</sup>). Această a doua presupunere e dintre cele ce stau în spatele unor reacții posibile, de felul aceluia amintite mai devreme, că nu e de demnitatea filosofiei să ia drept probleme grave chestiuni derizorii precum avortul, drepturile homosexualilor ori eliberarea animalelor. Însă, dacă - citind articolele antologate aici - cineva se va convinge (în privința cel puțin a unora dintre problemele de felul acesta) că totuși ele configurează probleme filosofice veritabile - și chiar grave! - atunci cred că, pentru a nu se contrazice, va trebui să-și pună și întrebarea dacă presupunerea aceasta mai stă în picioare - iar dacă mai stă, cum poate să susțină acest lucru.

Aș vrea acum să mă opresc puțin și asupra primei presupuneri. Voi lua un exemplu imaginar de situație morală<sup>6</sup> care, cum voi încerca să argumentez, aruncă lumină asupra strategiei filosofilor de a invoca principiile morale. Exemplul este foarte folositor din punct de vedere didactic (și merită încercat atunci când vrem să introducem pe cineva în tehnica raționamentului moral). Numai că el pare frivol: nu ne evocă direct sobrietatea argumentării filosofice. Așa este; totuși, el se cuvine judecat abia **după** ce l-am cercetat. Așadar, să ne gândim că îi cerem cuiva să-și imagineze următoarele: că este (să zicem pe la începutul veacului trecut) în America de Nord, comandantul unui fort aflat adânc în teritoriul indienilor; că de ani de zile relațiile cu indienii au fost bune și că, din această cauză, nu a pus mult accent pe aprovizionarea cu muniție, că zidurile sunt într-o stare destul de proastă etc. Timp de mai multe zile, comandantul împreună cu adjunctul său (să-i zicem Jones) a fost plecat din fort (unde vor fi dorit ei: la vânătoare sau în cel mai apropiat oraș); când s-au întors, au găsit fortul înconjurat de indieni vopsiți în culorile de război, gata să-l atace (și, dată fiind situația, șansele să și reușească în a-l cuceri erau foarte mari). Ce se întâmplase? În acele zile când comandantul fusese plecat cu Jones, fiul **O**fului **O**filor fusese ucis; fusese chemat vrăciul care, cu meșteșugul lui, găsisese răspunsul: omul fusese ucis de Jones. De aceea, indienii cereau acum ultimativ ca Jones să le fie predat și să fie judecat potrivit legii lor. Însă comandantul știa sigur că Jones era nevinovat. Ce să facă? Fiindcă dilema lui era gravă: sau să predea unei morți nedrepte un om pe care îl știa nevinovat; sau să înceapă apărarea fortului, dar cu rezultate previzibil dezaastroase.

---

4.K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, 1958, p. 210.

5.Fie că e vorba de persoane, fie de "legi ale naturii", "Forme", "Dumnezeu" etc.

6.Exemplul e împrumutat din B.G. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 86-88.

Dacă formulăm șarada aceasta, ne putem aștepta ca cel pe care l-am rugat să se imagineze în situația comandantului fortului să încerce să o abordeze la mai multe nivele. Mai întâi, el ar dori să încerce să scape din ghearele luării unei decizii: aș trimite după întăriri, va zice - dar nu e timp, fiindcă ultimatumul expira în zori și fortul e foarte departe; aș duce tratative cu **Ō**ful **Ō**filor - dar acesta a hotărât deja ce să facă; i-aș cere lui Jones să își accepte soarta - dar Jones, știindu-se nevinovat, refuză; aș ruga pe altcineva să se ofere voluntar (indienii nu-l cunosc pe Jones, abia venit la fort) - dar nimeni nu se grăbește să procedeze astfel. Exemplul, cum se vede, e astfel formulat încât putința de a depăși situația nu e împlinită sub o atare strategie.

La al doilea nivel, cel rugat să se imagineze în situația comandantului va admite că trebuie să decidă: sau să predea un nevinovat, pe Jones, dar să salveze fortul și o mulțime de vieți omenesti, sau să lupte pentru ceea ce e drept (sigur, dată fiind situația, Jones are mai toate șansele să moară în oricare din cele două situații; dar nu aceasta e problema). Probabil că aici nu doar filosofii, ci cei mai mulți dintre noi, am ezita: oricum, cred că nu vor lipsi nici cei care vor alege în primul fel, nici cei care vor alege în al doilea; și nu cred că unii vor fi mult mai mulți sau mult mai puțini decât ceilalți. Aici e o altă trăsătură a exemplului: situația e doar imaginară; dar probabil că lucrurile nu ar fi stat neapărat astfel dacă am fi luat un caz care efectiv s-ar putea întâmpla astăzi - de pildă când niște teroriști ar lua ostatici pasagerii unui avion și ar pretinde că îi omoară dacă nu sunt eliberați câțiva membri ai organizației lor, condamnați deja pentru crime dovedite.

Dacă acum îl întrebăm pe subiectul micului nostru experiment de ce a decis într-un fel sau într-altul, de astă dată lui sau ei nu-i va fi prea dificil să răspundă. Căci se observă destul de ușor că decizia se poate lua ținând cont de două genuri de rațiuni: fie te gândești la **consecințele** hotărârii luate (lăsând deoparte orice alte rațiuni - iar exemplul ne spune clar că astfel trebuie făcut, că nu e deci posibil să amestecăm luarea în seamă doar a consecințelor cu alte considerații); fie ții cont de **obligațiile** pe care le ai, în particular de obligația de a-l proteja pe cel nevinovat. La acest nivel voia de altfel să ne aducă filosoful: decizia luată se vede că își are temeiurile într-un **principiu moral**; iar acest principiu e fie unul care conduce la evaluarea morală a acțiunilor noastre doar prin luarea în considerație a consecințelor acestora, fie unul care produce această evaluare pe temeiul obligațiilor pe care le avem.

Există, așadar, cel puțin două mari genuri de a raționa moral: cel **consecinționalist** și cel **deontologic** (care vizează obligațiile noastre). Să remarcăm următorul lucru: adepții primului mod de a raționa considera că trebuie să luăm în seama **exclusiv** consecințele acțiunii întreprinse; ceilalți nu neagă, de bună seamă, că în aprecierea caracterului moral al unei hotărâri contează consecințele acțiunii noastre - dar ei admit că și alte lucruri sunt relevante<sup>7</sup>. Într-un fel, am putea zice că primii

---

7. O distincție interesantă între cele două puncte de vedere e făcută de T.W. Pogge în cartea sa *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 44-45. El definește poziția deontologică prin două postulate: a) vătămările pe care le produce un agent sunt întotdeauna mai importante decât vătămările pe care el doar le lasă să se întâmple; și b) vătămările pe care un agent le intenționează și le face au o mai mare greutate decât cele pe care doar le prevede (sau ar trebui să le prevadă). Poziția consecinționalistă constă în negarea acestor două puncte: aceasta înseamnă, pur și simplu, a spune că din punct de vedere moral contează consecințele ca atare ale acțiunilor noastre, nicidecum felul în care noi înșine ne raportăm la ele (de pildă, dacă le vizăm sau nu). Sigur însă că e posibil să se respingă doar unul dintre cele două principii deontologice (de exemplu, doar (b); Pogge se îndoiește că s-ar putea respinge doar (a)): la nivelul ideii de dreptate, aici s-ar situa poziția susținută de Rawls.

privesc doar înainte, spre viitor; ceilalți, fără a uita de existență acestuia, privesc mai degrabă spre trecut. I. Kant, care e reprezentantul paradigmatic al punctului de vedere deontologist, dădea la un moment dat următorul exemplu: să presupunem că un institut de cercetări medicale solicită să facă un experiment asupra unui condamnat la moarte. Omul e de acord; dar să ne întrebăm dacă, în situația în care el ar supraviețui experimentului, am fi de acord să nu îi mai fie aplicată pedeapsa cu moartea. Dacă suntem consecinționaliști, atunci vom accepta că în evaluarea unei acțiuni contează doar rezultatele acesteia; iar dacă experimentul va conduce la o descoperire medicală importantă, care în viitor va permite salvarea multor vieți omenești, atunci vor exista temeuri pentru a fi de acord să nu solicităm împlinirea pedepsei aceluia om (care, de altfel, și-a riscat viața în timpul experimentului). Dacă suntem însă deontologiști, lucrurile apar altfel: acel om a comis o crimă; pentru aceea el a fost condamnat, iar nici o acțiune ulterioară crimei sale nu face ca aceasta să fie mai puțin reprobabilă; a accepta să fie cruțat de pedeapsă ar însemna să uităm de crima făcută.

În textele cuprinse în volumul de față, adversarii poziției consecinționaliste sunt, în primul rând, cei care accentuează asupra **drepturilor** indivizilor (umani sau, ca în cazul poziției lui T. Regan<sup>8</sup>, și animale). Invocarea drepturilor cuiva de a nu fi vătămat printr-o anumită acțiune are un evident caracter neconsecințialist: căci drepturile nu trebuie încălcate oricare ar fi consecințele acțiunii făcute. Cred că e foarte interesant să se compare, în această privință, eseul semnat de J.J. Thomson cu cel al lui Hare (ambele centrate asupra problemei avortului), ori argumentele lui Rachels privind eutanasia cu cele ale Lisei Soble Cahill. Oricum, conflictul apare limpede în disputa dintre Regan și Singer privind felul în care se poate justifica statutul moral al animalelor.

Între consecinționaliști, cei mai discutați și cei mai activi sunt **utilitariștii** (în textul lui T. Regan sunt discutați la un moment dat clasicii acestei școli filosofice: J. Bentham și J. St. Mill). Utilitarismul clasic a fost unul de factura hedonistă. Ce înseamnă aceasta? Atunci când facem o acțiune, ea va afecta un număr mai mare sau mai mic de oameni; și anume îi va afecta în felul următor: le va produce anumite plăceri sau, dimpotrivă, le va produce neplăceri, dureri<sup>9</sup>. Să adunăm toate plăcerile produse de o acțiune asupra tuturor celor care sunt afectați de ea și, de asemenea, să adunăm în același fel toate neplăcerile, durerile produse<sup>10</sup> (în genere, o acțiune va avea consecințe de amândouă felurile). Iar apoi să scădem din suma (sau "agregatul") plăcerilor suma durerilor - și vom obține ceea ce se cheamă "utilitatea" acelei acțiuni. Acum, spun acești filosofi, o acțiune e moral justă dacă nu există vreo alternativă de acțiune care ar produce o utilitate mai mare decât cea care ar

---

Rămâne totuși o problemă: se poate trasa o graniță fermă între ceea ce facem și ceea ce doar lăsăm să se întâmple, ori între ceea ce intenționăm să facem și ceea ce doar bănuim că se va întâmpla drept rezultat al acțiunii noastre? În eseul său, J. Rachels se îndoiește de acest lucru; dacă admitem analiza lui, va decurge că poziția deontologică e de nesusținut? Chestiunea pe care vreau să o ridic aici nu e dacă așa stau lucrurile; vreau doar să atrag atenția că un articol precum cel al lui Rachels, care tratează o problemă relativ îngustă (distanța dintre eutanasia activă și cea pasivă) poate conduce la concluzii dintre cele mai importante pentru cercetările etice.

8. Pe de altă parte, este instructiv să se compare pozițiile opuse susținute de T. Regan și H. J. McCloskey în legătură cu posibilitatea de a atribui drepturi animalelor.

9. Descrierea care urmează se aplică mai curând lui Bentham decât lui Mill.

10. Aici presupunem ceva foarte important: plăcerile și durerile unui individ pot fi comensurate, chiar dacă sunt de intensități diferite și chiar dacă, după cum sugerează Mill, sunt și de calități diferite; și mai presupunem că putem face același lucru cu plăcerile și durerile unor indivizi diferiți. Nu e însă aici locul să discutăm dacă atari presupuneri sunt sau nu de susținut.

fi produsă dacă am efectua această acțiune. **O**e greșită din punct de vedere moral altminteri. Există însă și utilitariști nehedoniști<sup>11</sup>. P. Singer este printre ei: el înlocuiește apelul la plăceri și la dureri cu cel la interesele sau la preferințele indivizilor, și propune un "utilitarism relativ la preferințe".

Să observăm acum următorul lucru (el a fost sesizat de chiar Bentham, dar a fost explorat în toate consecințele lui de Singer): dacă ceea ce contează din punct de vedere moral sunt plăcerile și durerile resimțite, sau preferințele și interesele exprimate, atunci să nu uităm că și alte ființe în afara oamenilor au asemenea experiențe; dacă ceea ce contează sunt plăcerile și durerile sau preferințele și interesele, atunci nu e relevant **cine** le are. Dar dacă e așa, atunci nu mai putem nega că animalele au o relevanță morală. Argumentul utilitarist al lui Singer în favoarea includerii animalelor în "sfera morală" a fost luat ca extrem de percutant. Când vorbește de susținătorii eliberării animalelor, E. Sober identifică această opțiune morală cu poziția utilitaristă (de felul celei a lui Singer); iar T. Regan își construiește, la rândul său, punctul de vedere plecând de la - și părăsindu-l - tocmai pe cel utilitarist.

Concluzia pe care aș dori să o trag de aici e poate ușor de prins: ea privește structura argumentelor de etică aplicată. Anume, atunci când abordăm o chestiune concretă, particulară de etică, strategia noastră e aceea de a invoca anumite principii morale (în general, anumite teorii morale) și a vedea cum se aplică acestea în cazul respectiv. Aceasta este ideea unei etici aplicate<sup>12</sup>. Cercetările de etică aplicată vizează probleme dintre cele mai diverse: de etică medicală (de fapt, acesta este domeniul care dus la revigorarea eticii ca disciplină filosofică) - chestiuni precum avortul, eutanasia, grija față de noii născuți, îngrijirea ființelor umane handicapate, a bătrânilor, problema morții etc. -, de etica mediului - chestiuni precum statutul moral al ființelor non-umane (animale sau chiar plante), statutul obiectelor din natură, biodiversitatea și salvarea speciilor sau ecosistemelor amenințate etc. -, de etica afacerilor - a managerului industrial, a bancherului etc. - precum și probleme din multe alte domenii.

În spatele acestui drum în ambele direcții în cercetările de etică aplicată - spre principii și spre faptele concrete - se poate spune însă că se află o zbatere mult mai profundă. Cum scria Iris Murdoch: "Se zice uneori, fie cu supărare, fie cu o anumită satisfacție, că filosofia nu face nici un progres. Cu siguranță că așa este; dar faptul că filosofia trebuie într-un sens să persevereze în a reveni la începuturile sale cred că este o trăsătură perenă și nicidecum de căinat a disciplinei; și

---

11. Se poate distinge și într-un alt mod între utilitariști. Pe de o parte, sunt aceia după care în calcularea utilității se ia în seamă fiecare acțiune individuală (de pildă, faptul că, deși i-am promis unui prieten că mă întâlnesc cu el azi la prânz, nu mă duc la întâlnire întrucât mi s-a ivit prilejul unui câștig serios, ale cărui avantaje se situează cu mult deasupra a ceea ce aș fi obținut mergând la întâlnire, chiar dacă iau în seamă și supărarea pricinuită prietenului). Pe de altă parte, sunt acei utilitariști pentru care utilitatea avută în vedere e cea a unor reguli (de pildă, regula de a-ți ține promisiunea): aprecierea morală privește ceea ce s-ar întâmpla dacă regulile nu ar fi respectate (de pildă, trebuie să ne ținem promisiunile fiindcă altminteri "instituția" promisiunii ar cădea). Primii sunt "utilitariști relativ la acțiuni"; ceilalți sunt "utilitariști relativ la reguli" (o prezentare simplă și clară a celor două poziții se află în cartea lui F. Feldman *Introductory Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1978). Critica pe care o face T. Regan în textul său utilitarismului privește utilitarismul relativ la acțiuni.

12. Aș dori să atrag atenția aici asupra obiecției pe care o aduce Hare procedurii de argumentare preferată de J.J. Thomson - aceea a invocării unor exemple. Hare sugerează că un punct de vedere moral nu poate fi susținut dacă nu se face apel la o teorie morală. (Că Thomson are în fundal una - cea a drepturilor - e o chestiune nerelevantă în acest moment.)

apoi, nu-i este deloc ușor să facă astfel. În filosofie există o mișcare în dublu sens: una de edificare a unor teorii complicate, iar cealaltă de reîntoarcere la faptele simple și evidente. McTaggart afirmă că timpul nu este real; Moore îi replică: el tocmai a servit micul dejun. Iar filosofiei îi sunt necesare ambele aceste aspecte."<sup>13</sup>

Aici trebuie să fim atenți să nu confundăm între ele două distincții. Pe de o parte, este distincția dintre: 1) a produce teorii generale, a formula și a susține principii (în cazul care ne interesează aici, principii morale); și 2) a aborda, potrivit acestor teorii sau principii, diverse cazuri concrete ("faptele" de care teoria vrea să dea seamă). Etica aplicată, spre deosebire de multe din abordările etice tradiționale (și mai cu seamă de cele din filosofia morală de tip analitic a secolului nostru<sup>14</sup>) a atras atenția asupra nevoii de a raporta principiile morale la faptele concrete. Ideea ei fundamentală ar putea fi rezumată spunând că o teorie morală sistematică, normativă nu poate să nu aspire la producerea unei reconstrucții a principiilor de bază care configurează întreaga noastră viață morală. O cercetare de etică aplicată e încununată cu succes atunci când faptul studiat a fost făcut inteligibil, explicat prin invocarea unei teorii, a unui sau a unor principii morale, când deci a fost subsumat acestora.

Filosoful moral, care se consacră eticii aplicate, se vede pus în fața mai multor sarcini (iar împlinirea lor nu doar că îi produce satisfacție personală, dar dovedește și că meseria de filosof este folositoare celorlalți!). Mai întâi, el privește cu atenție critică pozițiile formulate, argumentele aduse, natura controverselor iscate; el face distincții, reconstruiește disputele în ceea ce au ele fundamental, iar uneori dovedește că ele nu aveau de fapt nici o întemeiere reală (bunăoară, fiindcă porneau de la moduri greșite de a le pune). În al doilea rând, el încearcă să vadă dacă punctele de vedere formulate (și reelaborate de el la un grad de rigoare mai ridicat) sunt libere de contradicții interioare ori dacă ele nu cumva duc la consecințe nedorite<sup>15</sup>; atunci, filosoful atrage atenția asupra dificultății de a susține în continuare un atare punct de vedere. În al treilea rând, filosoful e dispus să colaboreze cu alți specialiști, considerând că expertiza sa este valoroasă. El își va spune cuvântul în evaluarea unor instituții, acțiuni politice și sociale în funcție de felul în care, după el, acestea sunt sau nu în acord cu

---

13.I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London, 1991, p. 1.

14. Am în vedere în principal abordările meta-etice, centrate pe studierea nu a moralei, ci a teoriei sau principiilor morale (și cu deosebire pe studierea limbajului moral). Meta-etica diferă deci de "etica normativă", la care m-am referit și la care mă voi referi în continuare.

15. Cazul cel mai comun e când acea poziție morală are consecințe care contravin opiniilor noastre morale acceptate. Sigur însă că reacțiile pe care cineva le poate avea într-o atare situație pot să difere foarte mult. P. Singer, de pildă, consideră că opiniile noastre "preteoretice" nu pot să influențeze în nici un fel aprecierea unei poziții teoretice. Nu puțini dintre noi vom fi tentați totuși să acordăm mult mai mare semnificație concepțiilor morale comun împărtășite, și vom sugera că dacă se ivește un conflict, atunci teoria (sau principiul moral în cauză) e cea care trebuie să se retragă învinsă. Alții vom fi însă mai dispuși la un compromis. Problema e: cum să cadă de acord cele două perspective opuse? Se sugerează adesea utilizarea metodei așa-zise a "echilibrului reflectiv" propusă de J. Rawls în cartea sa *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971. Ideea e aceea de a lua în seamă nu toate opiniile noastre, ci doar cele care au rezistat unei cercetări critice. Dacă principiile morale la care am parvenit într-o anumită modalitate intră în contradicție cu aceste opinii, atunci urmează un proces prin care fie revedem felul în care am ajuns să acceptăm acele opinii și, eventual, renunțăm la unele dintre ele, fie modificăm acele condiții inițiale din care am derivat principiile noastre morale, astfel încât să ajungem la o mai mare suprapunere între opiniile admise și consecințele principiilor formulate. Procedura se poate repeta până când rezultatul obținut e un "punct fix", mai simplu zis - unul de echilibru.

principiile morale. În sfârșit, expertiza sa va putea fi folositoare și în cercetarea unor cazuri, situații concrete. Atunci când, de exemplu, într-un spital doctorul este pus în fața unor dileme greu de depășit, eticianul e de folos, indicând liniile principale ale punerii corecte a problemei. Desigur, nu el va lua decizia - dar va putea face mai limpezi constrângerile de care trebuie să se țină seamă și criteriile de luare a ei.

Pe de altă parte însă, e distincția<sup>16</sup> dintre: 1) a produce teorii filosofice cât de complicate, care nu e neapărată nevoie să fie despre chestiuni foarte abstracte (prea bine ar putea să fie teorii filosofice asupra avortului ori asupra drepturilor animalelor - iar în acest ultim sens concepția lui T. Regan e un exemplu dintre cele mai serioase); și 2) pur și simplu a te apleca asupra cazurilor particulare și a încerca să oferi un ghid de comportament pentru fiecare în parte - renunțând la speranța de a întemeia aceste alegeri pe o viziune încheată asupra a ceea ce e moral să faci în acele situații.

Spuneam mai către începutul acestui eseu că ideea unei etici aplicate constă "aproape în întregime" în două idei: în aceea că aprecierile noastre morale trebuie să se bazeze pe un principiu moral; și în dovedirea faptului că principiul este efectiv aplicabil în cazul considerat (și în cele asemănătoare lui sub aspecte relevante). Afirmatia stă mai curând sub semnul primeia din cele două distincții pe care le-am amintit aici. Ce se întâmplă însă când încercăm să vedem cum ar sta lucrurile din perspectiva celei de-a doua? În cazul nostru - cel al investigațiilor etice - problema care se naște e următoarea: ideea unei etici aplicate, așa cum a fost admisă aici, are o presupuziție pe care încă nu am cercetat-o; și poate că aceasta nu se susține! Anume, s-a acceptat, fie de cei care lucrează în tradiția utilitaristă, fie de cei care adoptă un punct de vedere deontologist (azi aceștia susțin ideea de drepturi individuale sau, în particular, sub puternica influență a lui J. Rawls<sup>17</sup>, ei adoptă o poziție "contractualistă") ideea că oricare caz concret poate fi subsumat unui principiu moral<sup>18</sup>.

Această idee nu este însă nechestionabilă; dimpotrivă, ea a fost atacată dintr-o mulțime de perspective. S-a susținut că, în măsura în care etica aplicată reprezintă o abordare bazată pe apelul la teorii și la principii, atunci ea a eșuat în intențiile sale<sup>19</sup>. Potrivit acestui punct de vedere, teoriile și principiile au un cusur de nepășit: nu sunt uneltele potrivite la care să apelăm dacă vrem să oferim o abordare satisfăcătoare a unei probleme morale concrete. Astfel, unii post-moderni susțin că am intrat deja într-o epocă post-deontică - adică o epocă în care în sfârșit ne-am eliberat de datoriile opresive, de porunci și de obligații. Cum principiile și teoriile sunt vestigii ale unor timpuri revoluționale, în fața noastră s-a deschis o epocă post-teoretică și post-principii<sup>20</sup>.

---

16. Această distincție pare să fie cea pe care a avut-o în vedere I. Murdoch.

17. J. Rawls, *A Theory of Justice*.

18. Acesta ar fi un gen de meta-principiu al celor ce lucrează în etica aplicată.

19. Se sugerează uneori că expresia "etică practică" ar fi mai potrivită. Mi se pare că o asemenea propunere are consecințe deloc de dorit. Mulți filosofi folosesc deja expresiile "etică practică" și "etică aplicată" ca intersubstituibile. De pildă, P. Singer a scris o carte de **etică practică** și a editat una de **etică aplicată**; dar pare-se că el nu consideră că abordările "aplicate" și "practice" sunt de naturi diferite. În al doilea rând, filosofia tradițională a fost împărțită de obicei în "filosofie teoretică" și "filosofie practică" (în multe universități din Europa continentală programa de filosofie prevede în mod explicit discipline teoretice și practice). Etica a reprezentat paradigma filosofiei practice, și de aceea expresia "etică practică" are puțin aerul unei tautologii.

20. Nu vreau să se înțeleagă din cele afirmate aici că aceasta cred că este, în mod specific, poziția

Un atac precis orientat vine dinspre feminism. S-a sugerat uneori că ideile de reguli, de datorii, de principii morale universale exprimă în chip sublimat o perspectivă care poate fi asociată cu cea "masculină". Etica masculină, zice N. Noddings<sup>21</sup>, stă sub semnul lui Avraam, cel gata să-și sacrifice fiul pentru un principiu; etica feminină stă, dimpotrivă, sub cel al zeiței Ceres, care - fiindcă fiica ei a fost răpită în lumea de dedesubt - a condamnat întregul pământ: "Tatăl și-ar putea sacrifica propriul copil pentru a împlini un principiu; mama ar putea să sacrifice orice principiu pentru a-și păstra copilul". Ideea etică fundamentală nu e cea de regulă ori de principiu, ci cea de relație interumană, de "grijă"<sup>22</sup> bunăoară.

Unul dintre promotorii de frunte ai ideii că vremea teoriilor și a principiilor morale a trecut este filosoful englez B. Williams<sup>23</sup>. Teoriile morale, susține el, sunt unelte normative care urmăresc să învețe oamenii cum să gândească (în etică) și cum să trăiască. "O teorie etică este o abordare teoretică a gândirii și a practicii etice; această abordare fie duce la un test general de corectitudine a opiniilor etice fundamentale, fie duce la ideea că un astfel de test nu poate să existe"<sup>24</sup>. Teoriile de primul gen sunt "pozitive" (utilitarismul lui Bentham e un caz exemplar de teorie etică pozitivă); cele de al doilea fel (bunăoară, emotivismul) sunt "negative". Potrivit teoriilor pozitive, opiniile morale existente pot fi apreciate drept corecte sau incorecte; potrivit celor negative, încercarea de a ne întreba cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea acestor opinii e lipsită de sens. Dar, crede Williams, potrivit ambelor genuri de teorii se presupune că opiniile morale pot fi apreciate, evaluate; și se presupune că scopul teoriilor este acela de a judeca diferitele teste propuse în acest scop. Or, continuă el, dacă se admite că acestea sunt scopurile teoriilor etice, atunci se poate susține că ele au eșuat și că, mai mult, orice atari teorii sunt sortite eșecului: "Voi argumenta că filosofia nu trebuie să încerce să producă teorii etice."<sup>25</sup> Anti-teoreticianul susține că filosofia nu are capacitatea de a evalua (prin intermediul unor teste de corectitudine) opiniile morale existente; ea nu are puterea de a ne spune cum să gândim în etică și cum să trăim. În consecință, abordarea etică a unor cazuri morale concrete nu va trebui să aibă forma unor încercări de a porni de la teorii și de la principii și de a pune apoi diferitele cazuri concrete sub acoperișul respectivelor teorii ori principii. Întregul proiect de a **guverna** practica morală din afara ei (dintr-o perspectivă teoretică) e imposibil de dus la împlinire.

---

postmoderniștilor. Termenul "specific" vrea să indice două lucruri: pe de o parte, că tranșant în acest sens s-au exprimat doar **unii** postmoderniști; pe de altă parte, că și alți filosofi au formulat aprecieri de același fel. Se citează adeseori afirmațiile exprimate de G.E.M. Ascombe, într-un articol despre "filosofia morală modernă", publicat în 1958 în revista *Philosophy*, că trebuie să ne descotorosim de obligații sau datorii morale, de ceea ce e just sau nu din punct de vedere moral etc. - fiindcă acestea ar fi supraviețitori ai unei concepții despre etică astăzi îngropată (ea avea în minte etica de tip religios, care fundamenta obligațiile, datorii etc. prin ideea de divinitate). În plus, unele dintre pozițiile pe care le voi aminti mai jos sunt susținute și de unii postmoderniști.

21. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1984, pp. 37-43.

22. A se vedea în acest sens Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

23. Una dintre cărțile sale, *Morality*, a apărut și în românește la Editura Alternative.

24. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, p. 72.

25. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 17.

Un atare punct de vedere dă naștere în mod natural unor întrebări de două mari tipuri: 1) Care sunt temeiurile respingerii teoriilor și principiilor ca instrumente potrivite pentru a aborda diversele cazuri morale concrete? și 2) Dacă o astfel de perspectivă asupra teoriilor și principiilor s-ar dovedi corectă, care ar fi consecințele ce ar decurge de aici?

Argumentul fundamental al poziției anti-teoretice pare-se că se reazemă pe o anumită înțelegere a naturii și rostului teoriilor și principiilor etice. El curge astfel: teoriile etice cuprind principii. Prin însăși natura lor, principiile sunt abstracte; ele merg mult mai departe de relațiile particulare, de persoanele particulare. Un principiu moral veritabil trebuie să facă abstracție de circumstanțele în care e să fie aplicat, de trăsăturile caracteristice ale celor implicați într-o situație morală. Teoriile și principiile trebuie să fie universale și imparțiale<sup>26</sup>; trebuie formulate în termeni universali, atemporal<sup>27</sup>. Să admitem aceste susțineri; dar, ne-am putea întreba, ce e rău în acest mod de a înțelege principiile și teoriile? Secole întregi filosofii au lăudat teoriile și principiile pe care le formulau indicând tocmai aceste caracteristici. De exemplu, imparțialitatea teoriilor etice e legată de cerința morală ca situații morale similare să fie tratate în chip similar. ○ desigur că anti-teoreticianul nu vrea să conchidă că e moral să tratezi cazuri asemănătoare într-un mod foarte diferit. Trebuie deci că altul este motivul pentru care el deplânge faptul că teoriile și principiile morale sunt universale, abstracte și imparțiale prin însăși natura lor. Într-adevăr, anti-teoreticianul accentuează asupra următoarei chestiuni: tocmai fiindcă sunt abstracte, aceste teorii și principii nu pot fi făcute îndeajuns de concrete încât să dea seamă de cazurile concrete. Cum putem fi siguri că am interpretat în mod corect un caz concret astfel încât să îl subsumăm unui anumit principiu moral? Putem indica întotdeauna motive ale unor susțineri că **acest** caz este similar din punct de vedere moral **acelui** caz<sup>28</sup>? Cum scrie St. Fish, "argumentul **împotriva** teoriei e pur și simplu acela că substituirea generalului pentru ceea ce e local nu va putea fi niciodată atinsă. Teoria este un proiect imposibil, care nu va reuși niciodată. ○ nu va reuși pur și simplu pentru că datele primare la care apelează și legile formale necesare succesului ei vor fi examinate sau scoase întotdeauna din circumstanțele lor - de care se presupune însă că sunt independente."<sup>29</sup>

Un astfel de argument pentru "particularism etic", opus "universalismului etic", cuprinde, după părerea mea, cel puțin două teze distincte. Prima dintre ele este **metafizică** și are o natură foarte generală. Fiindcă ea vizează diferența de natură - întâlnită în orice cercetare teoretică - între cunoaștere și fapte(în cazul nostru, cazurile morale concrete<sup>30</sup>). Această teză cred că este greșită -

---

26.B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 2.

27.După St. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, New York, 1990, acest gen de abordare e una dintre caracteristicile stilului de a filozofa al veacului al XVII-lea: stil centrat pe teorii și care admitea ca soluții doar pe cele formulate în astfel de termeni universali, atemporal.

28.A se vedea, de pildă, E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics", în E.R. Winkler, J.R. Coombs, *Applied Ethics*, Blackwell, London, 1993, pp. 343-65. Winkler argumentează că este dificil să **interpretăm** diversele cazuri concrete ca subsumându-se unui principiu și că e dificil de admis că o teorie se poate aplica în mod corect unor cazuri **noi**, de neconceput atunci când versiunile originare ale teoriilor sau principiilor au fost formulate.

29.St. Fish, "Consequences", în W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1989, p. 110.

30.Vreau să accentuez asupra prudenței formulării de aici: ea nu implică ideea acceptării unui soi special de fapte - faptele morale; pe de altă parte, de aici nu decurge nici că la modul general astfel de fapte morale nu pot fi acceptate: decurge doar că existența lor nu e implicată în acest loc.

iar dacă ar fi luată la modul serios ar arunca anti-teoreticianul pe o pantă alunecoasă: nu știu cum va mai putea să arate că, de exemplu, fizica sau alte științe ale naturii mai sunt încă posibile. Cea de-a doua teză este de natură **epistemologică** și are două componente. Mai întâi, se sugerează că, dacă principiul moral original sau teoria morală originală nu a fost formulat(ă) ținând seamă de un tip de cazuri concrete, atunci ne putem îndoi de capacitatea lui sau a ei de a fi aplicat(ă) cu succes. De pildă, teoriile tradiționale deontologice sau utilitariste nu puteau să fi avut în vedere cazuri de utilizare a unor mijloace de menținere a vieții care au fost inventate acum un an<sup>31</sup>. Dar e ușor de văzut de ce nu ține această componentă a tezei epistemologice: a aplica plin de succes principiile este miezul însuși al științei aplicate și, desigur, al eticii aplicate. A arăta că mecanica clasică a particulelor se aplică unor cazuri noi și interesante a fost o activitate importantă și respectată. Mai mult, de obicei eșecul se răsfrângea asupra persoanei, nu asupra teoriei. Dacă această primă componentă a tezei epistemologice ar fi să spună ceva interesant, cred că ea ar trebui interpretată **metodologic**: dă-ți toată silința pentru a aplica principiile și teoriile morale la noile cazuri recalcitrante!

Cea de-a doua componentă a tezei epistemologice e aceea că, întrucât încercările de până acum, obișnuite, de a aplica o teorie sau un principiu moral au eșuat în cazuri presante și relevante, înseamnă că ceva este greșit în procedurile folosite în acel scop. Această componentă a tezei epistemologice este corectă, dacă o luăm ca indiciu că aplicarea teoriilor și a principiilor morale e uneori o treabă dificilă, care necesită reformulări, o față nouă a principiilor - care nu e adesea apropiată de cea originală sau fundamentală. Dar de aici nu decurge însă că proceduri mai sofisticate de mulare a principiilor și teoriilor la cazurile concrete nu pot, în principiu, să împlinescă obiectivul inițial al eticii aplicate.

Anti-teoreticienii au totuși și alte argumente, mai precise, în sprijinul poziției lor. Acestea privesc direct natura moralității - și de aceea nu cad sub pericolul pantelor alunecoase. Ideea de bază e aceea că moralitatea este un domeniu extraordinar de eterogen: nu există un singur fel de bine, un singur fel de a fi just; valorile morale sunt multiple și sunt incomensurabile. Această diversitate a domeniului moral este ireductibilă. Uneori, anti-teoreticienii îl aduc în sprijinul lor pe Aristotel, care în *Etica nicomahică* (1096b) afirma că valori precum cele ale curajului, dreptății, prieteniei sunt distincte între ele și nu pot fi aduse sub un același acoperiș. Iar dacă principiile și teoriile morale sunt unelte care vor să cuprindă sub ele toată această diversitate, să o aducă la un singur model, să reducă diversitatea la o simplă aparență, unită însă în adâncime printr-un numitor comun - atunci obiectivul lor reduționist nu e justificabil.

Din nefericire însă pentru anti-teoretician, nu adversarul său trebuie să producă dovada: mai degrabă chiar el, odată ce formulează acest argument, se angajează într-o întreprindere dificilă. Anume, el trebuie: 1) să arate ce înseamnă că două valori sunt nu numai distincte, ci și incomensurabile; 2) să dovedească faptul că domeniul moralității este atât de divers încât în principiu nu se poate produce o abordare comună a tuturor valorilor morale; 3) să formuleze precis ideea că o teorie morală reduce toate valorile la un numitor comun (deci să reconstruiască ideea de reducere); 4) să argumenteze că, dacă o teorie sau un principiu explică un fapt moral, atunci această explicație este ea însăși normativă - deci că funcționează mereu ca un soi de "supervaloare" și nu doar ca un instrument teoretic, explicativ. Or, anti-teoreticienii nu au produs încă abordări adecvate ale unor probleme precum aceasta. Mai mult, cel ce admite că teoriile sunt instrumentele de căpătâi

ale filosofului în năzuința sa de a înțelege lumea morală este într-o poziție mult mai bună: el trebuie doar să sugereze că o teorie este adecvată unui anumit scop. Aceasta, în timp ce anti-teoreticianul trebuie să vină cu o mulțime de demonstrații de imposibilitate (că e imposibil să comensurăm două valori; că e imposibil să oferim o abordare comună a tuturor valorilor morale; că teoriile urmăresc în chip necesar să reducă valorile la un numitor comun etc.). De multe ori, un argument filosofic bun este acela care solicită adversarului să producă dovezi. Cel de față nu face prea multe pentru a proteja propria poziție a anti-teoreticianului.

Un al doilea argument mai precis al anti-teoreticianului e următorul: pentru ca o teorie sau un principiu etic să își merite numele, ea (sau el) trebuie să fie în stare ca, în fiecare caz concret, să aleagă o anumită acțiune și să susțină că aceea este acțiunea justă - deci corectă din punct de vedere moral. **○** Invers, dacă într-un anumit caz teoria sau principiul la care cineva apelează nu implică faptul că o anumită acțiune e diferită de toate celelalte, prin aceea că (doar) ea este cea justă, atunci cu greu am mai putea zice că am aplicat cu succes acea teorie sau acel principiu la cazul concret respectiv. Dar, continuă anti-teoreticianul, există unele situații pe care intuitiv le recunoaștem ca fiind de natură morală, în care însă teoriile nu reușesc să selecteze doar o singură acțiune ca cea justă. Ca urmare, în cel mai bun caz teoriile morale sunt incomplete, nu sunt capabile să guverneze practica noastră morală; iar în cel mai rău caz, ele permit apariția conflictelor morale. Într-adevăr, dacă o teorie sau un principiu nu ne constrânge într-un anumit caz să admitem în mod precis doar un singur mod de a acționa, atunci înseamnă că sunt disponibile mai multe acțiuni diferite între ele; or, nu avem nici o garanție că ele nu se pot contrazice. În plus, dacă o teorie conține mai mult de un principiu, atunci în unele cazuri se poate ca fiecare dintre acestea să selecteze ca juste acțiuni diferite.

Acest argument este foarte puternic, fiindcă îl lasă pe susținătorul teoriilor și principiilor fără putința de a face apel la strategia obișnuită de imunizare: aceea de a afirma că acel caz pur și simplu nu e unul de care teoria sa ar trebui să dea seamă<sup>32</sup>. Dar și el are slăbiciunile sale: de ce acest argument este un argument împotriva teoriilor și a principiilor? Căci, dacă este corect - iar eu cred că în liniile lui mari e într-adevăr corect - el nu e îndreptat în fond împotriva teoriilor și a principiilor. Mai degrabă, el vizează încercările nereușite de a aplica acele teorii sau principii la unele cazuri concrete. De aceea, îmi pare că argumentul aruncă mănuașă nu teoriilor sau principiilor, ci **aplicării** acestora. Însă, cum anti-teoreticianul încă nu a dovedit că aplicarea teoriilor sau a principiilor este imposibil de realizat în anumite cazuri concrete, concluzia pe care o putem trage de aici este aceea că trebuie să depunem mai mult efort pentru a produce aplicații încununată de succes. Dar, privit astfel, argumentul nu mai servește scopurilor anti-teoreticianului<sup>33</sup>.

---

32. Desigur că aici se poate face apel la atât de comună idee (cel puțin în ultimele două decenii) a unei târguieli între teorie și intuițiile morale. Numai că acum situația e pusă de anti-teoretician astfel încât adversarul său să fie obligat să accepte de la început că acel caz e moral, dar că teoria nu s-a aplicat cu succes.

33. Argumentele anti-teoreticianului că etica nu constă în principii universale de raționament, ci în principii care țin cont de caracterul celor care acționează, de circumstanțele sociale, de standardele sociale, de idealurile care definesc comunități particulare de persoane cred că sunt totuși extrem de valoroase dacă le luăm ca atacuri împotriva punctului de vedere raționalist general, care ignoră diversitatea practicilor etice umane, legăturile acesteia cu contextele culturale și istorice particulare în care ele există. Dar în acest sens, abordări ale unor filosofi precum B. Williams, A. MacIntyre (în *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984) sau Martha Nussbaum (în *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) vizează natura punctului de vedere raționalist asupra teoriilor sau principiilor morale - și nu

Să considerăm acum cea de-a doua întrebare care spuneam mai devreme că e ridicată de punctul de vedere anti-teoretic asupra teoriilor și principiilor morale: presupunând că acesta ar fi corect, care ar fi consecințele pe care le-ar avea acest lucru? Să admitem provocarea și să acceptăm deci că punctul de vedere al anti-teoreticianului este corect. Atunci, când vom aborda diferite cazuri concrete<sup>34</sup>, înseamnă că activitatea noastră va fi de un gen cu totul altfel decât acela exemplificat de "etica aplicată". Două sunt consecințele la care aș vrea să mă refer. Mai întâi, abordarea diferitelor cazuri concrete nu va consta în aplicarea unei teorii sau a unui principiu și în încercarea de a vedea care este, potrivit acelei unelte teoretice, acțiunea justă (adică, cea corectă din punct de vedere moral). E.R. Winkler sugera că o etică centrată pe context (contextualistă) ar fi mai sensibilă la circumstanțele particulare, la percepțiile particulare ale agenților morali individuali, la practicile comunităților morale particulare<sup>35</sup>. De pildă, în domeniul problemelor morale pe care le pune practica medicală, ar trebui ca "etica medicală" să fie înlocuită de o "etică clinică"<sup>36</sup>: potrivit acesteia, abordarea cazurilor concrete ar urma să se facă nu prin referiri speciale la teoriile sau principiile morale generale, ci printr-o analiză amănunțită a cazului, efectuată de persoanele direct implicate în acel caz - și nu de filosoful care vine din afara practicii cu uneltele sale prefabricate.

Cu aceasta am ajuns la cea de-a doua consecință pe care ziceam că aș dori să o menționez. Anume: teoriile și principiile etice sunt rezultatul activității filosofilor. De obicei, scopul lor este să producă un gen de cunoaștere: cunoașterea morală, la fel cum un fizician vrea să producă o cunoaștere a naturii fizice. E atunci evident că o persoană care cunoaște conținutul unei teorii fizice sau etice și-a sporit cunoașterea, în comparație cu un profan. Dar, dacă teoriile etice vor fi respinse, ar însemna că un filosof nu mai poate pretinde că are o cunoaștere morală mai mare decât cea a unei alte persoane. Eticienii ar trebui să își recunoască destinul: ei nu au o expertiză morală mai mare decât alți oameni. De exemplu, în cazurile legate de boala unei persoane, ei nu sunt mai îndreptățiți decât medicii, surorile medicale, pacientul sau rudele acesteia să sugereze soluții morale<sup>37</sup>.

Aș dori să fac două scurte comentarii pe marginea acestor susțineri. Mai întâi, dacă admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, de aici încă nu decurge că atunci când ne confruntăm cu un caz concret filosoful nu are nici un rol. Căci anti-teoreticianul a arătat doar că filosoful nu poate pretinde că are un statut special în virtutea faptului că el produce teorii sau principii etice. Dar aceasta nu înseamnă că el nu ar putea să aibă vreun alt rol<sup>38</sup>. Anti-teoreticianul a

---

orice fel de eforturi de a elabora astfel de teorii sau principii.

34.Unii autori sugerează că abordarea directă a cazurilor concrete este o activitate intelectuală legitimă, care își are propria "logică". Pentru o analiză recentă a acestui aspect, e interesant studiul "Applied Ecology and the Logic of Case Studies", semnat de K. Shrader-Frechette și E.D. McCoy în *Philosophy of Science*, 61 (1994), no 2, pp. 228-49.

35.E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics".

36.A se vedea, de exemplu, M. Siegel, "Clinical Ethics and Clinical Medicine", în *Archives of Internal Medicine*, vol. 139 (1974), pp. 914-15 sau unele studii din culegerea *Clinical Ethics: Theory and practice*, editată de B. Hoffmaster et al., Human Press, Clifton, 1989.

37.Chiar și susținătorii eticii aplicate erau de acord că **deciziile** în cazurile morale dificile nu se iau de către eticieni; dar ei sperau că eticienii sunt cel puțin în situația de a oferi o anumită expertiză - de a sugera că o acțiune e justă și că alta este greșită. Odată cu anti-teoreticienii, eticianul nu mai poate aspira nici măcar la statutul de sfătuitor.

38.Trebuie menționat totuși că argumentele de acest fel - care încearcă să tragă o concluzie din aceea că dintr-

argumentat doar că **unele** utilizări ale teoriilor și principiilor morale nu sunt potrivite pentru a aborda în chip corespunzător unele cazuri morale concrete. Dar el nu a dovedit că teoriile și principiile nu mai au **nici un fel** de utilizare. În al doilea rând, dacă nu admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, atunci atari consecințe pur și simplu nu mai pot fi derivate.

Am putea să continuăm să mergem pe drumul început, adâncind (și, neîndoielnic, complicând) discuția. Dar nu acesta este scopul eseului de față. De altfel, acesta a și fost atins, dacă vom recunoaște că atât teoreticianul cât și anti-teoreticianul au în comun ideea că abordarea filosofică se poate dovedi uneori semnificativă în încercarea de a înțelege problemele morale ale vremii noastre: fie prin ceea ce filosofia spune într-un chip pozitiv, fie prin aceea că dovedește că unele dintre întrebările și din problemele noastre sunt prost puse.