

## AVORTUL ȘI REGULA DE AUR

R. M. Hare

I

Dacă vor să aplice cu succes teoriile etice în probleme practice, filosofii trebuie să dispună mai întâi de o teorie. Acest lucru pare evident; dar ei procedează adesea ca și cum nu ar fi așa. O contribuție esențială pe care o poate aduce un filosof la rezolvarea unei probleme practice ar fi, de pildă, să arate care argumente sunt valide și care nu; dar pentru aceasta el ar trebui să dispună de o anumită metodă pentru a le deosebi pe unele de celelalte. Filosofia morală are nevoie, de aceea, de o bază în logica filosofică - deci într-o logică a conceptelor morale. Există însă filosofi care procedează ca și cum acest lucru nu ar fi deloc necesar. Un exemplu este profesoara Judith Jarvis Thomson, autoarea unui articol despre avort, lăudat de altfel, pe bună dreptate, pentru ingenuitatea și vivacitatea exemplelor sale<sup>1</sup>. Autoarea amintită nu face decât să prezinte exemple și să întrebe ce avem de spus despre ele. Dar de unde putem ști dacă înclinația de a susține ceva are un temei solid? Nu cumva simțim acea înclinație tocmai datorită modului în care am fost învățați să gândim? Știm să fim siguri că felul în care gândim e unul corect? E foarte amuzant să întâlnim în același volum articolul menționat mai sus și a unul al domnului John Finnis care, fiind un romano-catolic convins, are intuiții total diferite<sup>2</sup> de cele ale prof. Thomson (ca și de ale mele). Nu pot să-mi dau seama dacă există vreun temei solid pentru afirmația domnului Finnis că sinuciderea este "un caz paradigmatic de acțiune greșită", și nici pentru cea a profesoarei Thomson atunci când susține opinia, fără îndoială mult mai răspândită, că avem dreptul să decidem ce se petrece în și cu trupul nostru<sup>3</sup>. Cum vom alege între aceste intuiții potențial conflictuale? Avem de-a face aici pur și simplu cu o întrecere pe teritoriul retoricii?

Dimpotrivă, un filosof care încearcă să contribuie la soluționarea unor astfel de probleme (sau a altor probleme practice similare) trebuie să încerce să construiască - pe baza studierii conceptelor morale și a proprietăților lor logice - o teorie a raționamentului moral care să-i permită să hotărască ce argumente va accepta. Profesoara Thomson va fi poate surprinsă de ceea ce spun acum, pentru că ea mă consideră un emotivist<sup>4</sup>, în ciuda faptului că două dintre primele mele articole au fost dedicate

respingerii emotivismului<sup>5</sup>. Exemplele sale sunt interesante. Ń ne ajut| s| ne clarific| m prejudec| Ńle, dar nu vor folosi la nimic pân| când nu vom dispune de o metod| cu ajutorul c|reia s| putem decide ce prejudec| Ń trebuie s| le abandon| m.

## II

Am s| resping dou| abord| ri ale problemei avortului care s-au dovedit complet nefolositoare. Prima discut| chestiunea în termeni de "drepturi" ale f| tului sau ale mamei; cea de-a doua cere, ca o condiŃie necesar| a rezolv| rii ei, un r| spus la întrebarea dac| f| tul este o persoan|. Prima este nefolositoare pentru c| nimeni nu a propus pân| acum o teorie plauzibil| a felului în care putem argumenta conving| tor despre drepturi. Drepturile sunt locul de întâlnire favorit al intuiŃiunii Ńilor; or, e dificil s| producem în chip conving| tor o susŃinere c| avem un anume drept, c|reia s| nu i se opun| la fel de conving| tor o susŃinere c| avem un alt drept contrar primului - astfel încât cele dou| drepturi s| nu poat| fi simultan realizate. Acest lucru este adev| rat în mod evident atât în controversa privitoare la avort, cât Ń în cazul dreptului la proprietate: un om are dreptul s| nu moar| de foame, dar altul are dreptul s| -Ń p| streze banii care i-ar putea procura celuilalt hrana necesar|. Este evident c| prof. Thomson crede în drepturile de proprietate, de vreme ce întemeiaz| - într-un mod destul de curios - dreptul femeii de a decide ce se întâmpl| cu propriul ei corp pe faptul c| acest corp îi aparŃine. Dac| este realmente aŃ, putem s| întreb| m dac| cineva poate dispune de proprietatea sa; de pild|, se poate susŃine oare c| prin contractul de c| s| torie soŃul Ń soŃa îŃ cedeaz| reciproc o parte din drepturile de proprietate asupra propriului corp? În acest caz, pesemne c| am putea g| si b| rba Ń sexiŃi care s| susŃin| c|, dac| soŃul doreŃe un moŃenitor, soŃa nu are dreptul s| refuze. În sens juridic, poate c| se poate r| spunde acestei probleme. Dar dac| o privim ca o problem| moral| ...?

În justiŃie, enunŃurile despre drepturi cap| t| valoarea palpabil| prin traducerea lor în enunŃuri despre ce este legal sau nu s| faci. O traducere analoag| trebuie f| cut| Ń în moral| : mai întâi trebuie s| înlocuim expresiile "legal" Ń "nelegal" cu "just", "greŃt", "trebuie"; apoi vom putea folosi cuvântul "drepturi" în formularea argumentelor morale. Probabil c| se va reuŃi vreodat| construirea unei teorii a drepturilor care s| lege acest concept de cele de "just", "greŃt" Ń "trebuie" - concepte a c|ror logic| este chiar Ń ast| zi puŃin mai bine înŃeleas|. Cea mai simpl| teorie de acest gen ar fi una care ar spune c|, într-un anumit sens al cuvântului, **A** are un drept s| fac| **X** dac| Ń numai dac| nu este greŃt ca **A** s| fac| **X**; Ń c|, în alt sens al cuvântului, **A** are un drept s| fac| **X** dac| Ń numai dac| este greŃt s| -l împiedici pe **A** s| fac| **X**; în sfârŃt, într-un al treilea sens, c| **A** are un drept s| fac| **X** dac| Ń numai dac| este greŃt s| nu-l ajuŃ pe **A** s|

fac| X (m|rimea acestui sprijin, ca ō persoanele care îl datoreaz| , este neprecizat - iar în multe situaŃi în care este folosit termenul ambiguu "drepturi", aceste lucruri sunt de-a dreptul imposibil de precizat). Adesea nu este limpede care dintre aceste sensuri este folosit atunci când se susŃine c| femeile au dreptul s| fac| ce vor cu trupurile lor. (De pild| , înseamn| c| nu este greŃt ca ele s| fac| avort, sau c| este greŃt s| le interzicem s| fac| avort, sau c| este greŃt s| nu le ajut| m s| -ō întrerup| sarcina?) Pentru scopurile noastre este bine s| l| s| m deoparte aceste dificult| Ń. E suficient s| spunem c| , **dac|** se va realiza o analiz| temeinic| a sensului cuvântului "drepturi" în termeni de "greŃt" sau "trebuie", atunci argumentele despre drepturi vor putea fi reformulate în termeni de ceea ce este greŃt s| facem sau de ceea ce trebuie sau nu trebuie s| facem. Dar, cum înc| nu tr| im în acele zile fericite, vom obŃine rezultate mai bune dac| vom discuta aceste chestiuni direct în termeni de ceea ce trebuie sau nu s| facem sau de ceea ce este just sau nu s| facem în anumite situaŃi cu f| tul sau cu mama.

### III

Cealalt| abordare care spuneam c| nu ne poate ajuta const| în a ne întreba dac| f| tul este o persoan| . Ea a fost atât de r| spândit| încât în multe scrieri s-a considerat c| aici s-ar afla cheia întregii probleme. Motivul nu este greu de observat. Dac| exist| un principiu moral bine stabilit conform c| ruia uciderea neintenŃionat| a unor persoane nevinovate este întotdeauna o crim| Ń deci o acŃiune greŃt| din punct de vedere moral, atunci chestiunea se pare c| poate fi soluŃionat| cu uŃurinŃ în felul urm| tor: mai întâi decidem dac| f| tul este o persoan| ; apoi pe această baz| stabilim, o dat| pentru totdeauna, dac| în cazul f| tului se aplic| principiul moral respectiv. Această abordare s-a lovit de dificult| Ń binecunoscute. La temelia lor se afl| urm| torul argument: dac| un principiu normativ sau evaluativ este elaborat în termenii unui predicat al c| rui domeniu de aplicaŃie nu are hotare definite precis (aŃa cum este cazul cu aproape toate predicatul pe care le întâlnim în practic| ), atunci nu vom putea s| -l folosim pentru a decide în cazuri limit| decât dac| realiz| m evalu| ri sau norm| ri suplimentare. Dac| facem o lege care interzice folosirea în parcuri a vehiculelor cu roŃi, iar cineva crede c| poate merge în parc pe patine cu rotile, va trebui s| ne punem întrebarea dac| patinele cu rotile sunt vehicule cu roŃi. Într-adev| r, oricât ne-am gândi, oricât am studia patinele cu rotile, nu vom putea s| decidem dac| " în sensul acelei legi" patinele cu rotile sunt vehicule cu roŃi (admiŃând c| legea nu specific| explicit acest lucru). Judec| torul e cel care va trebui s| stabileasc| dac| ele sunt sau nu vehicule cu roŃi. Iar sentinŃa sa va reprezenta un precedent în aplicarea legii<sup>6</sup>. Decizia judec| torului poate s| fie bine întemeiat| din punct de vedere al interesului public sau al moralei; dar el nu

va putea decide dacă patinele cu roțile sunt realmente vehicule cu roți printr-o investigație specială, fie ea fizică sau metafizică. Dacă judecătorul nu e o persoană care a dus o viață foarte retrasă, e de presupus că el știe tot ce-i este necesar despre patinele cu roțile chiar înainte ca respectivul caz să ajungă la tribunal.

Tot așadar, decizia în legătură cu momentul în care fătul devine o persoană - în momentul concepției, în momentul în care începe să se miște sau în orice alt moment ne-am închipui că se întâmplă acest lucru - ca să fie în legătură cu faptul că, după aceea, întrucât este deja o persoană, nimicirea lui este o crimă, nu poate fi decât o decizie morală: iar pentru a decide avem nevoie de temeuri morale. Nu cred că, pentru a demonstra acest lucru, este nevoie să insistăm asupra faptului că "persoană" este un termen moral (deși în multe contexte e nevoie de multă insistență pentru ca acest lucru să fie acceptat). Aici trebuie doar să observăm că termenul "persoană", deși este descriptiv, nu este un concept complet determinat: limitele domeniului lui de aplicare sunt destul de puțin precise, așa cum de altfel e dovedit fără tăgadă de controversele în jurul problemei avortului.

Prin urmare, dacă decidem că, "în sensul" principiului referitor la crimă, fătul devine o persoană în momentul concepției, aceasta este o decizie morală. Dacă trebuie să-i oferim un temei moral. Pentru a ne convinge dacă este într-adevăr o persoană nu ne e de nici un folos să studiem îndeaproape însuși fătul (așa cum fac însă cei care pun un accent atât de mare pe faptul că aceasta are mâini și picioare). Toată informația necesară despre făt o avem dată anterior oricărui astfel de studiu. Ceea ce este însă necesar e să medităm la următoarea problemă morală: cum trebuie să fie tratată o ființă ale cărei trăsături, mediu de viață și viitor ne sunt, probabil, bine cunoscute? Dacă, din dorința de a evita această problemă morală - deci din dorința de a o rezolva fără a trebui să medităm asupra ei - ne adresăm mai întâi medicilor pentru a afla dacă fătul este într-adevăr o persoană iar apoi, după ce aceștia ne-au spus tot ce știu, ne adresăm metafizicienilor, atunci nu facem decât să cădem pradă binecunoscutului nărav al filosofilor de a încerca rezolvarea problemelor dificile prin manevre verbale (de un astfel de nărav trebuie să se ferească mai cu seamă acei colegi care sunt filosofi ai limbajului, fiindcă el este de miezul instrucției noastre).

Nu vreau să spun că cercetarea medicală a fătului este lipsită de importanță pentru disputa morală care se poartă în jurul problemei avortului. Dacă se va dovedi, de pildă, faptul că fătul suferă într-un mod comparabil cu cel al unui adult, atunci acesta va fi un temei solid pentru a nu-i cauza suferințe. Dar nu este același lucru dacă se arată că fătul se zvrcolește dacă este în contact cu ceva, pentru că la fel se întâmplă și cu râmele; or, eu nu cred că cei care susțin că un copil nenăscut are drepturi doresc să extindă aceste drepturi și asupra râmelor. Encefalogramele sunt mai relevante; dar și aici apar dificultăți teoretice și practice enorme atunci

când se încearcă să se stabilească existența unor legături între encefalogramă și experiențele conșiente. Aceste legături ar trebui să fie astfel încât să arate limpede cum diferă fătul de alte ființe pentru a căror apariție cel care este împotriva avortului nu ar ridica un deget. Dar, în absența lor, argumentele celor ce se opun avortului se concentrează nu asupra suferințelor fătului, ci asupra prejudiciilor aduse intereselor persoanei care în mod normal se dezvoltă din făt. Acesta va fi subiectul de care ne vom ocupa cel mai mult în continuare.

Abordând problema în maniera cea mai generală, să ne întrebăm dacă există **ceva** ce **une** de făt sau de persoana care ar urma să devină aceasta, care să ne determine să spunem că nu trebuie să-l ucidem. În locul acestei întrebări, avem desigur toată libertatea să întrebăm, indirect (și în măsura în care vrem acest lucru), dacă fătul este o persoană și dacă, **de aceea**, uciderea lui este o greșală. Trebuie să observăm însă că temeiurile ce se pot aduce în favoarea susținerii că fătul este o persoană și că, de aceea, uciderea lui este o greșală (sau că nu este o persoană și că de aceea uciderea lui nu este o greșală) sunt aceleași cu cele pe care le voi aduce eu însumi în răspunsul la întrebarea mult mai directă pe care am ridicat-o mai sus. De vreme ce este vorba de aceleași argumente, de ce să nu urmăm calea cea mai simplă? Afirmația că fătul este (sau nu este) o persoană nu oferă **prin ea însăși** și nici un temei moral pentru sau împotriva uciderei acestuia; ea nu face decât să strângă împreună temeiurile pe care le-am putea avansa în scopul includerii fătului într-o anumită categorie de ființe pe care este sau nu este rău să le ucizi (adică, în categoria persoanelor sau a nonpersoanelor). Cuvântul "persoană" nu are nici un rol aici (în afară de acela de a ne pune în încurcătură).

#### IV

Există deci ceva ce **une** de făt care ridică problema morală a legitimității uciderei lui? Trebuie să mărturisesc aici că eu nu urmăresc impunerea unui punct de vedere anume, căci nu sunt un împătimit nici al acceptării și nici al respingerii avortului. Eu nu vreau decât să ajung la rădăcina problemei. Așa cum se va observa de-a lungul discuției, prima măsură pe care o voi face îi va încuraja pe cei care sunt împotriva avortului; dar înainte de ca ei să-și sărbătorească în tăhă victoria, voi face o a doua măsură; iar aceasta va încuraja tabăra adversă. Discuția se va termina undeva la mijloc. Poate că în urma ei vom avea o idee mai limpede despre cum trebuie, în principiu, să încercăm să răspundem întrebărilor pe care le ridică diferitele cazuri de avorturi.

Singura și poate cea mai importantă problemă morală care se ridică în legătură cu fătul este următoarea: dacă sarcina n-ar fi întreruptă, e foarte probabil ca nașterea să aibă loc, iar copilul născut să devină o persoană matură ca toți ceilalți oameni. Cuvântul "persoană" intervine din nou, dar

de data aceasta cu un sens  $\bar{\sigma}$  într-un context care nu mai ridică dificultăți de genul celor întâlnite mai devreme. Într-adevăr, faptul că adulții obișnuiți sunt persoane nu mai poate fi controversat. Dacă am  $\bar{\sigma}$  în mod sigur că, oricum ar sta lucrurile, sarcina n-ar fi dusă la bun sfârșit, atunci n-ar mai exista nici o problemă morală dacă sarcina ar fi întreruptă acum, cu excepția suferinței - probabil foarte mici - a mamei  $\bar{\sigma}$  a celei - doar posibil - a fătului. Dacă, pe de altă parte, am  $\bar{\sigma}$  (aici folosesc exemplul  $\bar{\sigma}$  în ficțiofantastic al profesorului Tooley<sup>7</sup>) că un embrion de pisică va deveni un om ca toți ceilalți oameni dacă i s-ar administra un medicament - minune  $\bar{\sigma}$  dacă nu va fi avortat, am avea din nou o problemă morală. Profesorul Tooley poate că nu ar fi de acord cu această concluzie; dar să nu ne grăbim. Ca să folosesc o nimerită expresie a sa, problema este creată de "potențialitatea" că fatul să devină o persoană în cel mai obișnuit sens al cuvântului. Într-adevăr, Tooley crede că, odată acceptat "principiul potențialității" (vezi mai jos), conservatorii  $\bar{\sigma}$  cei care sunt împotriva avortului vor obține o victorie fărâșită drept de apel; dar, repet, să nu ne grăbim.

Pentru a explica de ce potențialitatea că fatul să devină o persoană ridică o problemă morală am putea face apel la un tip de argument care, într-o formă sau alta, a constituit baza formală a aproape tuturor teoriilor morale care au contribuit cu ceva valoros la înțelegera acestei chestiuni. Am în vedere "regula de aur" creștină ( $\bar{\sigma}$  precreștină, desigur), imperativul categoric kantian, teoria observatorului ideal, teoria contractantului rațional, diferitele forme de utilitarism, precum  $\bar{\sigma}$  propriul meu prescriptivism universal<sup>8</sup>. Consider că ultima din aceste teorii este cea mai promițătoare, întrucât clarifică punctele comune tuturor, punând astfel în lumină justificarea lor logică; nu acesta este însă scopul lucrării de față. Deoarece astăzi problema avortului este discutată tot atât de mult dintr-o perspectivă creștină pe cât e discutată din alte perspective,  $\bar{\sigma}$  deoarece doresc să găsesc un punct de plecare al discuției asupra căruia să existe un consens cât mai larg, am să mă aplec asupra acelei forme a argumentului care se bazează pe regula de aur. Potrivit acesteia, ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne facă nou<sup>9</sup>. Această formă de argument se poate extinde logic la următoarea: ar trebui să le facem celorlalți ceea ce **ne bucurăm** că ni s-a făcut nou. Aici sunt implicate două modificări (pe care le putem admite cu ușurință). Prima este o simplă modificare în timpurile verbelor; or, aceasta nu poate fi relevantă morală. În loc de a spune că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne facă (în viitor) nou, spunem că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne fi făcut (în trecut) nou. Cea de-a doua modificare este o trecere de la ipotetic la efectiv: în loc să spunem că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce dorim ca ei să ne fi făcut nou, spunem că ar trebui să le facem celorlalți ceea ce ne bucurăm că ei ne-au făcut nou. Consider că astfel nu se schimbă cu nimic spiritul poruncii  $\bar{\sigma}$ , oricum, această extindere se poate întemeia logic

pe baza tezei prescriptivismului universal.

Aplicarea acestei porunci creștine la problema avortului este evidentă. Dacă ne bucurăm faptul că sarcina care a dus la nașterea noastră n-a fost întreruptă, atunci, **ceteris paribus**, ne va bucura dacă nici o sarcină care va duce la nașterea unei persoane asemănătoare nouă nu va fi întreruptă. Evident, aici trebuie acordată o atenție deosebită clauzei "ceteris paribus" și, de asemenea, expresiei: "asemănătoare nouă". "Universalizabilitatea" judecăților morale, care este unul dintre temeiurile logice ale regulii de aur, ne cere să facem aceeași judecată morală când avem de-a face cu cazuri calitativ identice sau cu cazuri în chip relevant similare. De vreme ce nu există, în acest domeniu, cazuri calitativ identice, ne vom ocupa de cazurile similare în chip relevant. Pentru a nu aduce în discuție întreaga temă, foarte vastă în filosofia morală, să spunem că aspectele relevante pentru discuția noastră sunt numai acele lucruri din viață care ne fac să ne bucurăm că ne-am născut. Acestea pot fi enunțate într-o formă suficient de generală pentru a-i viza pe toți cei care sunt, urmează să fie sau ar fi bucuroși că s-au născut. Iar cei care nu se bucură că s-au născut vor avea totuși un motiv pentru a se împotrivi avortării celor care, dacă s-ar naște, s-ar bucura de acest lucru; căci chiar și ei, dacă s-ar fi bucurat că s-au născut, n-ar fi vrut să fie avortați. Deci, de dragul simplității am enunțat poruna creștină astfel încât ea se aplică numai acelor feluri de avorturi în care fătul ar avea o viață asemănătoare cu a celui care l-a avortat, ea se poate generaliza astfel încât să se aplice oricărui fel de avort în care fătul, dacă n-ar fi avortat, ar ajunge cineva care se va bucura de faptul că s-a născut.

Am să mă întorc acum la exemplul prof. Tooley cu pisica minune. El spune că, presupunând că prin administrarea unui medicament-minune unui embrion de pisică va deveni posibil ca aceasta să se dezvolte într-o ființă cu o minte omenească precum a noastră, atunci n-ar trebui să ne simțim obligați nici să administrăm medicamentul și nici să împiedicăm avortul în situația în care medicamentul respectiv a fost administrat de altcineva. El folosește acest exemplu ca un argument împotriva "principiului potențialității": principiul că, dacă există anumite proprietăți pe care le posedă ființele umane adulte și care acordă oricărui organism care le posedă dreptul de netăgduit la viață, atunci "cel puțin una dintre acele proprietăți va fi astfel încât orice organism care o posedă în chip potențial are dreptul de netăgduit la viață chiar și acum, pur și simplu în virtutea acelei potențialități"; aici s-a admis că un organism posedă în chip potențial o proprietate dacă el va ajunge să aibă acea proprietate dacă se va dezvolta normal"<sup>10</sup>. Mai pe scurt, și folosind termenul "greșit" în locul celui de "drepturi", principiul potențialității spune că, dacă a ucide o persoană adultă ar fi un lucru greșit pentru că ea are o anumită proprietate, va fi la fel de greșituciderea unui organism (de pildă, a unui făt) care va ajunge să aibă acea proprietate dacă se va dezvolta normal.

Există o obiecție minoră la ceea ce spune Tooley (de aceea putem trece repede peste ea): anume, administrarea unui medicament-minune nu este de o dezvoltare normală; de aceea, Tooley nu trebuia să fi folosit cuvintele "în cursul dezvoltării sale normale", pentru că astfel exemplul său cu pisica nu-i mai este de folos. Dar chiar corectând varianta prescurtată a principiului, prin înlocuirea cuvintelor "dacă se va dezvolta normal" cu "dacă nu-l vom ucide", rezultatul este același.

Să presupunem acum că eu însumi sunt rezultatul administrării medicamentului-minune unui embrion de pisică. Pentru a face această extindere a exemplului trebuie să presupunem că medicamentul respectiv este deosebit mai minunat decât credeam, că el determină transformarea embrionului de pisică într-o ființă umană normală nu numai din punct de vedere mental, ci și fizic. Nu văd însă ce schimbare s-ar produce prin aceasta, în special din perspectiva lui Tooley, care nu se referă deloc în argumentul său la aspectul fizic.

Chiar și în cazul acesta, motivele care mă determină să mă bucur că nu am fost avortat rămân în picioare. Voi susține deci în continuare că nu trebuia avortat acel embrion de pisică care, prin administrarea medicamentului-minune, s-a transformat în cel care sunt eu acum. Astfel, potrivit regulii de aur, trebuie să spun că n-am să avortez un embrion de pisică căruia i s-a administrat medicamentul deosebit care deci urmează să devină o ființă la fel ca mine. Este exact acest lucru îmi voi spune, fiindcă este corect. Faptul că eu susțin cu convingere acest lucru, în timp ce Tooley susține cu convingere contrariul - de fapt, cu atâta convingere încât crede că acest singur exemplu este suficient pentru a scoate definitiv din discuție principiul potențialității - dovedește însă altceva, anume cât de neadecvate sunt intuițiile care ne ghidează în formularea unor concluzii morale. Natura bizară a exemplului său, precum și a unora dintre exemplele prof. Thomson, ne face ca în discutarea lui să nu putem fi siguri că avem în vedere ceea ce ar trebui să avem în vedere. Intuițiile noastre sunt rezultatul educației pe care am primit-o; iar în cursul acesteia nu am fost învățați că pisoi pot deveni ființe umane sau că un om poate fi răpit pentru a fi conectat la sistemul circulator al unui violonist celebru al cărui rinichi nu mai sunt funcționali.

Problema devine deosebit mai dificilă când ne întrebăm dacă putem folosi același argument pentru a demonstra că ar fi greșit neadministrarea medicamentului, dacă acesta ar fi inventat, tuturor pisoiilor din lume. Am să amân discutarea acestei probleme până când vom fi discutat o problemă asemănătoare, anume dacă - odată acceptat - principiul potențialității ne forțează să adoptăm o poziție extrem de conservatoare nu numai în privința avortului dar și în privința contracepției, ba chiar cere interzicerea castității. Dacă permitem ca din potențialitatea procreerii de ființe umane să conchidem că avem obligația să procreăm, nu avem oare o datorie de a procrea cât de multe ființe umane putem și nu va trebui oare ca până și

c|lug|rii **o** c|lug|riile s| se supun| poruncii regelui Lear: "înmul**o**v|"?<sup>11</sup> Voi reveni mai târziu asupra acestei probleme mai generale. Vom vedea c| , indiferent din ce perspectiv| o privim, ajungem exact la familiara problem| a politicii demografice juste.

V

Propun s| lu| m ca demonstrat faptul c| principiul poten**o**alit| **o**i nu este respins de unicul exemplu al lui Tooley **o** c| el este de aceea valabil cât| vreme nu s-a produs un contraargument mai bun. Or, eu nu m| a**o**cept la a**o** ceva, pentru c| - a**o** cum ne-au ar|tat deja exemplele discutate - principiul poten**o**alit| **o**i se bazeaz| el însu**o**pe regula de aur, iar aceasta are o întemeiere logic| solid| (pe care am mai men**o**onat-o, de**o** spa**o**ul nu-mi permite s| o expun pe larg).

De ce crede Tooley c| , odat| acceptat principul poten**o**ali**o** **o**i, pozi**o**a conservatorismului extrem în privin**o**a avortului devine inexpugnabil|? Evident pentru c| el a neglijat s| ia în considerare **o**alte fiin**o**e poten**o**ale. S| ne gândim, pentru început, la urm|torul copil pe care aceast| mam| îl va avea dac| va întrerupe sarcina pe care o poart| în momentul de fa**o** , dar pe care nu-l va avea dac| aceast| sarcin| va fi dus| la bun sfâr**o**t. De ce nu-l va avea? Din mai multe motive diferite. Cel mai puternic ar fi acela c| mama ar muri sau ar r|mâne steril| dac| aceast| sarcin| ar fi întrerupt|. Un alt motiv ar fi acela c| p|rini**o**i au decis pur **o** simplu, poate cu bune temeiuri morale, s| nu mai aib| copii. Vom discuta mai târziu moralitatea unei astfel de decizii. Pentru moment am s| presupun, de dragul argumentului, c| decizia p|rini**o**lor de a nu mai avea înc| un copil, dup| ce au avut, s| zicem, cincisprezece, **o** de a r|mâne ca**o**i de acum înainte - limitând astfel m|rimea familiei lor - este moralmente just| .

În toate aceste cazuri exist| , de fapt, o alegere între a avea acest copil acum **o** a avea alt copil mai târziu. Majoritatea celor care sunt împotriva avortului fac mare caz de nedreptatea împiedic|rii na**o**erii acestui copil, dar nu spun nimic despre moralitatea împiedic|rii na**o**erii urm|torului copil. Intui**o**a mea (pe care totu**o**nu inten**o**nez s| m| bazez mai jos) este c| ei gre**o**esc f|când o distinc**o**e atât de mare. Temeiul acestei distinc**o**i se admite c| este acesta: f|tul exist| deja ca o entitate unic| vie, pe când viitorul copil reprezint| în momentul de fa**o** numai un ovul nefecundat **o**un spermatozoid care poate c| exist| sau poate c| nu exist| înc| în testiculele tat|lui.

Dar se poate formula pe acest temei o distinc**o**e cu atâta greutate?

Mai întâi, de ce este atât de important faptul c| materialul genetic al viitorului copil **o** adult se afl| în dou| locuri diferite? Dac| am datoria s| deschid o u**o** **o** pentru aceasta sunt necesare dou| chei, nu v|d de ce ar fi important pentru deschiderea u**o**i faptul c| o cheie se afl| în broasc| iar cealalt| în buzunarul de la pantalonii mei. Aceasta este doar o intui**o**e **o**nu

mi bazez pe ea; am făcut această paralelă numai pentru a ilustra anumite prejudecăți. Adevăratul argument este următorul: atunci când mi bucur că am fost născut (aceasta fiind, și ne aducem aminte, baza argumentului că regula de aur mi obligă și nu împiedică nașterea altora), bucuria mea nu se reduce la bucuria că nu am fost avortat. Mi bucur, de asemenea, de faptul că părinții mei au avut raport sexual fără contraceptive. Deci din bucuria mea rezultă în conjuncție cu regula de aur extinsă derivă nu numai datoria de a nu avorta, ci și datoria de a procrea. În situația pe care am imaginat-o, în care se cere să se aleagă între nașterea fie a acestui copil, fie a următorului, dar nu a ambilor, nu pot să îndeplinesc împreună aceste datorii. Deci, ca să folosesc cuvintele unui predicator itinerant, care mi-au fost relatate de domnul Anthony Kenny, "dacă ai datorii care se contrazic, una din ele nu e datoria ta". Dar care?

Nu cred că se poate da un răspuns general la această întrebare. Dacă acest fiț va fi handicapat, dacă va deveni adult, poate pentru că mama sa a avut rușoală, dar avem toate motivele să presupunem că următorul copil va fi absolut normal. O fel de fericit ca majoritatea oamenilor, atunci avem un motiv să avortăm această sarcină în favoarea celui următor: anume că următorul copil se va bucura mai mult de viață decât acesta. Regula de aur nu ne dă indicații directe pentru cazurile în care ne este imposibil să facem pentru unii ceea ce dorim să ne fi fost făcut nou, pentru că dacă nu reușim acest lucru pentru unii, atunci ar trebui, de aceea, să ne ferim să procedăm în acel fel cu alții. Dar ne poate ghida indirect, dacă o extindem printr-o manevră simplă, astfel încât să acopere ceea ce am numit în altă parte situații "multilaterale". Trebuie să le facem celorlalți, luați împreună, ceea ce dorim să ne fi fost făcut nou dacă ar fi trebuit să fim în locul fiecăruia dintre ei în parte, pe rând, și anume într-o ordine întâmplătoare<sup>12</sup>. În cazul nostru, dacă întrerup această sarcină nu obținem nici o viață într-una din încarnările mele, dar obținem o viață fericită în cealaltă. Deci ar trebui să aleg întreruperea sarcinii. Pentru a ajunge la această concluzie nu este necesar să presupunem, așa cum am făcut noi, că acest fiț va deveni o persoană nefericită, ci numai că el se poate aștepta la o fericire mult mai mică decât cea a următorului fiț dacă ceilalți factori (pe care îi voi menționa imediat) sunt depășiți.

În majoritatea cazurilor, probabilitatea nașterii unui alt copil care să-l înlocuiască pe acesta este mult mai mică decât probabilitatea ca acest fiț să supraviețuiască. Cea de-a doua probabilitate este, în cazuri normale, în jur de 80%, pe când probabilitatea nașterii următorului copil este mult mai scăzută (părinții se pot despărți, unul dintre ei poate muri sau poate deveni steril sau pur și simplu se pot răzgândi în privința faptului de a avea copii). Dacă într-un astfel de caz normal nu întrerup sarcina, obținem, potrivit aceluiași scenariu de mai sus, o șansă de 80% pentru o viață mai fericită într-una din încarnările și nici o șansă de viață în cealaltă; dacă întrerup sarcina obținem o șansă mult mai mică pentru o viață fericită în a doua

încarnare **o**nu ob**u**n nici o **o**ans<sub>l</sub> în prima. Deci în acest caz n-ar trebui s<sub>l</sub> întrerup sarcina. Aplicând acest tip de scenariu unor cazuri diferite, vom avea o imagine mai vie a modului în care func**o**neaz<sub>l</sub> regula de aur. Cazurile vor fi toate diferite, dar relevan**o**a diferen**o**urilor pentru decizia moral<sub>l</sub> devine mai limpede. Tocmai aceste diferen**o**uri în ce prive**o**ie probabilit<sub>l</sub> **o**ile de a avea o via**o** **o** de a avea una fericit<sub>l</sub> justific<sub>l</sub>, în primul rând, politica rezonabil<sub>l</sub> pe care o vor urma cei mai mul**o** oameni - anume c<sub>l</sub> în general avorturile trebuie evitate - **o**, în al doilea rând, excep**o**țiile de la această politic<sub>l</sub> pe care mul**o** oameni le accept<sub>l</sub> acum, de**o** estim<sub>l</sub> rile lor în privin**o**a probabilit<sub>l</sub> **o**lor vor fi desigur diferite.

Din acest motiv conchid, spre deosebire de Tooley, c<sub>l</sub> pozi**o**a conservatorismului extrem nu devine inexpugnabil<sub>l</sub> prin acceptarea principiului poten**o**alitat<sub>l</sub> **o**i, ci creeaz<sub>l</sub> numai o prezum**o**ie împotriva avortului. Or, aceasta poate fi u**o**r respins<sub>l</sub> **o**elminat<sub>l</sub> odat<sub>l</sub> ce dispunem de bune temeiuri. Interesele mamei constituie, în multe cazuri, astfel de temeiuri; dar, cum interesul ei nu este singurul, trebuie luate în considerare **o** interesele altora. Această form<sub>l</sub> a argumentului poate fi foarte convenabil<sub>l</sub> pentru liberali, c<sub>l</sub> ci în acele tipuri de situa**o**ii în care ei sunt de acord cu avortul interesele mamei sunt de regul<sub>l</sub> suficient de puternice pentru a înclina balan**o**a în defavoarea intereselor celorlal**o** implica**o** (aici sunt incluse **o** persoanele poten**o**ale).

Scopul acestui argument este de a al**l**tura mai mult moralitatea contracep**o**iei **o** cea a avortului. Între ele r<sub>l</sub> mân totu**o** diferen**o**uri importante. De pild<sub>l</sub>, f<sub>l</sub> tul are o **o**ans<sub>l</sub> foarte bun<sub>l</sub> s<sub>l</sub> devin<sub>l</sub> un adult normal, dac<sub>l</sub> i se permite dezvoltarea, pe cât<sub>l</sub> vreme **o**ansa ca un singur contact sexual s<sub>l</sub> determine o sarcin<sub>l</sub> este mult mai mic<sub>l</sub>. Mai mult, dac<sub>l</sub> este admis<sub>l</sub> o datorie general<sub>l</sub> de a procrea (a**o**a cum reiese în perspectiva pe care am sugerat-o), atunci a întrerupe o sarcin<sub>l</sub> înseamn<sub>l</sub> neîmplinirea acestei datorii pentru o perioad<sub>l</sub> mult mai lung<sub>l</sub> (de la procrearea acestui copil până la procrearea urm<sub>l</sub> torului, dac<sub>l</sub> va mai avea loc); pe cât<sub>l</sub> vreme dac<sub>l</sub> nu procreezi un copil acum, o po**o** face peste cinci minute. În al treilea rând, p<sub>l</sub> rin**o**ii se ata**o**ez<sub>l</sub> de copil înc<sub>l</sub> de când acesta se afl<sub>l</sub> în uter (de unde argumentul: "am gândi cu to**o**ii altfel dac<sub>l</sub> uterul ar fi transparent") **o** deci un avort îi poate afecta **o** pe ei, nu numai pe f<sub>l</sub> tul avortat, dac<sub>l</sub> în genere se poate spune c<sub>l</sub> **o** acesta este v<sub>l</sub> tamat; or, a**o**a ceva nu se întâmpl<sub>l</sub> decât dac<sub>l</sub> ei se ab**u**n pur **o** simplu de la procreare. Aceste diferen**o**uri sunt suficiente pentru a justifica discrepan**o**a moral<sub>l</sub> - pe care intuitiv o admit majoritatea oamenilor - dintre un avort **o** contracep**o**ie. Trebuie s<sub>l</sub> fii foarte extremist în opinii pentru a considera c<sub>l</sub> fie contracep**o**ia este un p<sub>l</sub> cat la fel de mare ca **o** avortul, fie avortul nu este **decât** o alt<sub>l</sub> form<sub>l</sub> de contracep**o**ie.

Se cuvine acum să discutăm câteva obiecții care ar putea fi aduse acestei perspective. Unele se bazează pe faptul că ea intră în conflict cu opinii comune. Nu mă voi ocupa prea mult de acest tip de obiecții. Din mai multe motive: primul este acela că în zilele noastre e greu să indicăm o astfel de opinie despre avort care să fie general admisă. Să admitem însă că am putea. O chestiune foarte dificil de soluționat în filosofia morală (eu am discutat-o pe larg în altă parte<sup>13</sup>) e următoarea: cât atenție trebuie să acordăm opiniilor comune cu privire la unele probleme morale. Îmi voi expune pe scurt punctul de vedere, fără să îl apăr însă. Există două nivele ale gândirii morale. Primul (nivelul 1) constă în aplicarea principiilor în viața care - pentru a putea fi în viață - trebuie să fie **îndeajuns** de simple și generale; al doilea (nivelul 2) constă în critica și poate chiar în modificarea acestor principii în lumina aplicării lor în cazuri particulare (reale sau imaginare). Scopul acestui al doilea tip de gândire este selectarea acestor principii generale folosite la primul nivel; aceste principii - dacă sunt general acceptate și încetănite - aproximează cel mai bine rezultatele care ar fi obținute dacă am avea timpul, informația și detașarea necesare pentru a face posibilă practicarea nivelului 2 de gândire în fiecare caz în parte. Intuițiile, pe care mulți filosofi le consideră instanța supremă la care se poate apela, sunt rezultatul educației lor - adică al faptului că tocmai aceste principii ale nivelului 1 au fost acceptate de cei care au fost cel mai mult influențați de ele. În discutarea avortului trebuie să punem la lucru o gândire de nivel 2; prin urmare este absolut inutil să facem apel la acele intuiții de nivel 1 pe care s-a întâmplat să le achiziționăm. Întrebarea este nu care **sunt** intuițiile noastre, ci care **ar trebui să fie**. Mai folositor ar fi să o reformulăm astfel: "Ce trebuie să-i învățăm pe copiii noștri despre avort?"

Aceasta ne-ar ajuta să răspundem la două obiecții care se ivesc adesea. Potrivit primeia, în opinia comună se admite o diferență morală mult mai mare între contracepție și omorârea unui făt decât în perspectiva pe care o propun eu. Uneori se zice că această distincție se bazează pe distincția mult mai generală dintre acte și omisiuni. Există însă argumente puternice împotriva relevanței morale a acesteia din urmă<sup>14</sup>; iar dacă avem grijă mereu să comparăm cazurile asemănătoare din exemplele noastre și să le aplicăm regula de aur, nu vom obține nici o diferență morală relevantă între acte și omisiuni, cu condiția să fim angajați în nivelul 2 de gândire. Se poate totuși ca principiile de nivel 1, pe care le-am selectat ca rezultat al acestui tip de gândire, să izeze de distincția dintre acte și omisiuni. Motivul este acela că, deși din punct de vedere filosofic distincția este foarte încălțită și chiar suspectă, ea poate fi trasată de omul obișnuit la nivelul simțului comun; mai mult, ea ne permite să deosebim între cazuri în feluri în care am proceda și cu ajutorul unei perspective mai rafinate, dar de astăzi numai în urma unei cercetări foarte extinse care ea însăși nu folosește distincția dintre omisiuni și acte. Deci această distincție e utilă

pentru a trasa distincții care sunt într-adevăr relevante moral, deși ea însăși nu este astfel. Prin urmare, atâta vreme cât se aplică regula de aur, nu poate exista nici o distincție relevantă moral între a ucide și a nu reuși să pui strezi în viață, în cazuri care **altminteri sunt identice**; dacă însă în oameni este înrădăcinat principiul după care e greșituciderea adulților nevinovați, dar nu e întotdeauna la fel de greșit să nu reușești să-i menții în viață, este probabil că în practică ei vor proceda mai corect decât dacă principiile lor n-ar face o asemenea distincție. Căci cele mai multe cazuri de ucidere diferă de cele mai multe cazuri de nereușită a menținerii în viață din alte puncte de vedere esențiale, astfel încât este mult mai probabil ca primele să fie greșite decât ultimele. Chiar în cazul avortului și al nereușitei de a procrea este **posibil** (nu spun că este în mod sigur așa) ca cele mai bune principii de nivelul 1 să facă distincții mai mari în ce privește nașterea ori concepția decât cele cu care ar fi compatibilă o perspectivă mai rafinată de nivelul 2. Într-adevăr, conceperea și nașterea sunt linii demarcante mult mai ușor de sesizat de omul obișnuit - și de aceea un principiu de nivelul 1 care folosește aceste linii de demarcație pentru a trasa o graniță morală (ce graniță morală?) poate conduce în practică la cele mai bune rezultate morale. Dar dacă scopul nostru este să argumentăm (așa cum facem, de fapt) dacă e sau nu așa, atunci apelul la intuițiile omului obișnuit nu intră în discuție.

A doua obiecție este de genul "lanțului sălbiciunilor" sau al "pantei alunecoase". Dacă aprobăm contracepția, de ce nu și avortul? Dacă aprobăm avortul, de ce nu și infanticidul? Dacă aprobăm infanticidul, de ce nu și uciderea adulților? Ca argument împotriva abandonării prea facile a principiilor general acceptate la nivelul 1, acest argument are o anumită forță: pentru că psihologic vorbind, dacă omul obișnuit sau medicul obișnuit s-a condus după anumite principii generale despre crimă care funcționează suficient de bine în practica obișnuită, iar apoi cineva îi spune că aceste principii n-ar trebui urmate întotdeauna, se poate întâmpla ca el să nu mai țină seama de ele tocmai atunci când ar trebui să o facă. Argumentul poate fi dejucat: eu nu cred că mulți doctori care acceptă avortul sunt prin aceasta mai înclinați să-șiucidă soțiile; dar la acest nivel argumentul are o anumită forță, mai ales dacă în educația omului obișnuit sau a medicului obișnuit se pune un accent foarte mare pe principii generale deosebit de rigide. Căci aceste principii tind în mod natural să genereze un lanț sălbiciunilor. Atunci însă când, la nivelul 2, discutăm ce principii de nivelul 1 ar trebui să avem, argumentul este foarte slab. Pentru că se poate întâmpla să putem formula alte principii la fel de simple care să nu genereze lanțuri ale sălbiciunilor și care să traseze noi distincții; și poate chiar ar trebui să facem acest lucru, dacă noile distincții, odată general acceptate, ar conduce mai adesea în practică la rezultate juste. Tooley recomandă trasarea unei astfel de distincții morale imediat după naștere, iar argumentele sale sunt foarte atractive<sup>15</sup>. Pentru moment, este

suficient să spunem însă că, dacă distincția nu creează un lanț al slăbiciunilor și dacă separă, într-o manieră funcțională, majoritatea cazurilor respinse de majoritatea cazurilor admise la nivelul 2 de gândire, atunci nu se poate susține că ea intră în conflict cu intuițiile oamenilor. Aceste intuiții, ca și cele anterioare care trasează o linie majoră de demarcație în momentul în care firul începe să miște, sunt rezultatele încercărilor de a simplifica problemele în vederea unui scop practic și utilizabil; ele nu se pot însă autoevalua fără a implica circularitatea. Așa cum presupune Tooley, trebuie să găsim temeiuri morale autentice pentru a trasa distincții între cazuri. Dacă - așa cum în mod sigur se va întâmpla - distincțiile care rezultă sunt foarte complicate, trebuie să le simplificăm cât mai mult pentru a le putea folosi; și nu există nici un motiv pentru a presupune că cele mai bune simplificări vor fi cele care au fost folosite până acum. Cu siguranță acest lucru nu se întâmplă în contexte în care circumstanțele s-au schimbat radical, cum este cazul problemei avortului.

## VII

Așa cum am văzut, o altă obiecție e aceea că perspectiva pe care o susțin implică pocreaarea firului limite. Într-adevăr, a nu da naștere unui singur copil, căruia i s-ar fi putut da naștere, ne lasă descoperiți în fața acuzei că nu facem acelui copil ceea ce am fi bucuroși să ni se fi făcut (anume, să ni se cauzeze nașterea). Dar și în perspectiva mea pot fi aduse temeiuri pentru o politică de limitare a populației. Și presupunem că ar fi posibil să producem, oricând dorim, ființe umane deja formate ca adulți - anume nu prin gestație în mamă umană ori în utere de pisici ori în eprubete, ci instantaneu, prin folosirea unei baghete magice. Chiar și în această situație ar trebui să dispunem de o politică demografică pentru lumea ca întreg, ca și pentru societăți și familii particulare. Altfel s-ar ajunge la un punct critic de la care avantajul sporirii numărului de membri în cazul fiecăreia dintre aceste unități în parte ar fi depășit de dezavantajul creat prin creșterea numerică. În termeni utilitariști, principiul clasic sau total al utilității impune existența unei limite a populației, care, deosebit de ridicată decât cea favorizată de principiul mediu al utilității, este totuși o limită<sup>16</sup>. În termenii regulii de aur - care este baza argumentului de față - chiar dacă din rândul "celorlalți" căroră trebuie să le facem ceea ce dorim sau ceea ce ne bucurăm că ni s-a făcut nu fac parte indivizii potențiali, binele care li s-ar face poate fi depășit de valoarea marea adusă altor oameni, fie ei indivizi reali, fie potențiali. Dacă am avea seama de toate viețile, atât reale cât și potențiale, am avea o bază pentru alegerea unei politici demografice care n-ar fi diferită de cea determinată de principiul clasic al utilității. Cât de restrictivă va fi această politică va depinde de presuposiunile referitoare la efectele anumitor creșteri în numărul și densitatea populației. După părerea mea, chiar în condițiile în care se admite că putem avea datorii

fa<sup>U</sup> de persoanele poten<sup>U</sup>ale, politica va fi destul de restrictiv<sup>|</sup>; dar, evident, nu este aici locul s<sup>|</sup> aducem argumente în favoarea acestei idei.

Un mare neajuns al argumentului pe care l-am sus<sup>U</sup>nut în acest articol este faptul c<sup>|</sup> n-am specificat dac<sup>|</sup> - atunci când compar<sup>|</sup>m interesele persoanei în care se va transforma acest f<sup>|</sup>t <sup>U</sup>interesele altor indivizi care s-ar putea na<sup>U</sup>e - trebuie s<sup>|</sup> limit<sup>|</sup>m a doua clas<sup>|</sup> numai la membrii poten<sup>U</sup>ali ai aceleia<sup>U</sup> familii, sau putem include indivizi poten<sup>U</sup>ali care ar putea într-un fel sau altul s<sup>|</sup> "înlocuiasc<sup>|</sup>" prima persoan<sup>|</sup> posibil<sup>|</sup> men<sup>U</sup>onat<sup>|</sup>. R<sup>|</sup>spunsul la această întrebare major<sup>|</sup> pare s<sup>|</sup> depind<sup>|</sup> de r<sup>|</sup>spunsul la alt<sup>|</sup> întrebare: În ce m<sup>|</sup>sur<sup>|</sup> faptul c<sup>|</sup> **aceast<sup>|</sup>** persoan<sup>|</sup> se na<sup>U</sup>e sau nu se na<sup>U</sup>e condi<sup>U</sup>oneaz<sup>|</sup> na<sup>U</sup>erea altora? Aceasta este o problem<sup>|</sup> demografic<sup>|</sup> care pentru moment m<sup>|</sup> dep<sup>|</sup> <sup>U</sup>e<sup>U</sup>; dar este evident c<sup>|</sup> ea trebuie pus<sup>|</sup> în contextul unei cercet<sup>|</sup>ri exhaustive asupra moralit<sup>|</sup> <sup>U</sup>i avortului. Eu am argumentat (poate prea gr<sup>|</sup>bit) ca <sup>U</sup>cum trebuie lua<sup>U</sup> în considerare numai membrii poten<sup>U</sup>ali ai aceleia<sup>U</sup> familii. Aceast<sup>|</sup> premis<sup>|</sup> a fost totu<sup>U</sup> suficient<sup>|</sup> pentru a ilustra importantul principiu pe care am încercat s<sup>|</sup> -l explic.

## VIII

În sfâr<sup>U</sup>șit, un logician ar putea obiecta c<sup>|</sup> ace<sup>U</sup>și indivizi poten<sup>U</sup>ali nu exist<sup>|</sup>, nu pot fi identifica<sup>U</sup> sau individua<sup>U</sup> <sup>U</sup> de aceea nu avem nici o obliga<sup>U</sup>e fa<sup>U</sup> de ei. În termeni de drepturi <sup>U</sup>interese, aceea<sup>U</sup> obiec<sup>U</sup>e se poate exprima spunând c<sup>|</sup> numai indivizii care exist<sup>|</sup> în mod actual au drepturi <sup>U</sup>interese. Se pot ridica imediat dou<sup>|</sup> argumente împotriva acestei obiec<sup>U</sup>i. Primul este poate superficial: ar fi ciudat s<sup>|</sup> existe o ac<sup>U</sup>une a c<sup>|</sup>rei realizare efectiv<sup>|</sup> s<sup>|</sup> fac<sup>|</sup> imposibil ca ea s<sup>|</sup> fie gre<sup>U</sup>șit<sup>|</sup>. Dar dac<sup>|</sup> obiec<sup>U</sup>a ar fi corect<sup>|</sup>, avortarea unei persoane posibile ar fi tocmai o astfel de ac<sup>U</sup>une; împiedicând apari<sup>U</sup>a obiectului ac<sup>U</sup>unii gre<sup>U</sup>șite, ea ar fi în<sup>|</sup> turat caracterul gre<sup>U</sup>șit a acesteia. Aceasta pare s<sup>|</sup> fie o modalitate prea u<sup>U</sup>oar<sup>|</sup> de evitare a unui delict.

În al doilea rând, se pare c<sup>|</sup> nu exist<sup>|</sup> vreo obiec<sup>U</sup>e de principiu fa<sup>U</sup> de condamnarea ac<sup>U</sup>unilor ipotetice: Nixon ar fi gre<sup>U</sup>șit dac<sup>|</sup> ar mai fi r<sup>|</sup>mas în func<sup>U</sup>a de pre<sup>U</sup>edinte. De asemenea, principiul c<sup>|</sup>, dac<sup>|</sup> are sens s<sup>|</sup> facem judec<sup>U</sup> de valoare asupra unei ac<sup>U</sup>uni care a avut loc, are de asemenea sens s<sup>|</sup> facem judec<sup>U</sup> opuse asupra unei omisiuni ipotetice a acelei ac<sup>U</sup>uni, pare s<sup>|</sup> fie destul de sigur. Are sens s<sup>|</sup> spunem: "Nixon a procedat corect demisionând" <sup>U</sup>deci are sens s<sup>|</sup> spunem de asemenea: "Nixon ar fi procedat gre<sup>U</sup>șit dac<sup>|</sup> n-ar fi demisionat". Noi l<sup>|</sup> ud<sup>|</sup> m în<sup>|</sup> ac<sup>U</sup>uni care au loc în propria noastr<sup>|</sup> existen<sup>U</sup> - în fiecare duminic<sup>|</sup> aducem mul<sup>U</sup>miri, în mii de biserici, pentru faptul c<sup>|</sup> am fost crea<sup>U</sup> ca <sup>U</sup>pentru faptul c<sup>|</sup> tr<sup>|</sup>im <sup>U</sup>ne bucur<sup>|</sup> m de toate binecuvânt<sup>|</sup> rile acestei vie<sup>U</sup>; tot a<sup>U</sup>, Aristotel spune c<sup>|</sup> ar trebui s<sup>|</sup> manifest<sup>|</sup> m aceea<sup>U</sup> gratitudine <sup>U</sup> fa<sup>U</sup> de p<sup>|</sup>rin<sup>U</sup>i no<sup>U</sup>ri p<sup>|</sup> mânte<sup>U</sup>i, fiindc<sup>|</sup> ei sunt "cauze ale fiin<sup>U</sup>e noastre"<sup>17</sup>. Deci este cel pu<sup>U</sup>n

semnificativ să spunem despre Dumnezeu sau despre părinții noștri că dacă nu ne-ar fi creat, n-ar fi făcut pentru noi tot ce ar fi putut. Dar acest lucru este suficient pentru argumentul meu.

Întorcându-mă acum la aspectele pur logice, să observăm că faptul că persoana potențială (presupusul obiect al datoriei de a procrea sau de a nu avorta) nu există efectiv este o problemă separată de cea a nonidentificabilității ei. Din nefericire, "identificabil" este un cuvânt ambiguu: într-un sens, eu îl pot identifica pe cel care îmi va ocupa locul în bibliotecă după plecarea mea, spunând despre el tocmai acest lucru; în alt sens însă nu-l pot identifica, pentru că nu știu cine este. Persoana care se va naște dacă acești doi oameni încep un contact sexual peste exact cinci minute este identificată prin această descriere; la fel și persoana care s-ar fi născut dacă ei ar fi început cu cinci minute în urmă. Mai mult (acesta este un argument suplimentar), dacă am avea o cantitate suficientă de informație (mecanică și de altă natură), atunci - dacă am dori - am putea specifica culoarea părului și toate celelalte trăsături ale acelei persoane cu tot atâta precizie cu care am putea identifica rezultatul unei loterii introduse pe un computer al cărui mecanism de alegere aleatoare l-am putea inspecta permanent. În acest sens, persoana potențială este identificabilă. Nu știm cine va fi, în sensul că nu știm ce persoană care acum nu există efectiv va fi, pentru că el nu va fi identic cu nici o persoană care există în mod efectiv acum. Nu văd însă cum imposibilitatea de a răspunde unei cerințe de identificabilitate cu o persoană deja existentă - căreia, logic vorbind, nu i se poate răspunde - poate afecta argumentul; persoana este identificabilă în sensul că se pot face referințe identificabile la ea. Deci problema nu este nonidentificabilitatea.

Poate că este faptul că ea nu există efectiv? Desigur, nu poate fi vorba de faptul că nu există efectiv în prezent: căci putem produce vibrații și rele generațiilor următoare folosind toate resursele pământului sau degajând prea mult material radioactiv. Să presupunem însă că acest lucru nu numai că le va face viața foarte grea, dar că realmente ar împiedica nașterea lor (de pildă, pentru că materialul radioactiv a determinat în mod brusc sterilitatea tuturor oamenilor). Ca și mai înainte, se pare că putem fi recunoscători părinților noștri pentru că n-au făcut acest lucru, împiedicând astfel nașterea noastră; de ce nu putem spune, de aceea, că, dacă ne-am comporta la fel de bine sau că, dacă ne-am fi comportat în această privință mai rău decât părinții noștri, efectele ar fi fost mai rele decât cele pe care le-au avut comportamentele părinților noștri asupra noastră. Pare ciudat să spunem că dacă ne-am purta numai puțin mai rău, astfel încât generația următoare va fi redusă la jumătate din cât ar fi altminteri, am făcut un rău acelei generații, dar că, dacă ne-am purta mult mai rău, astfel încât generația următoare n-ar mai apărea deloc, nu i-am făcut nici un rău.

Problema este, evident, foarte complicată și necesită o discuție mult mai lungă. Tot ceea ce pot spera să fac aici este să arunc o umbră de îndoială

asupra unei supoziții pe care unii oameni o acceptă fără probleme: aceea că cineva nu-i poate face rău unei persoane prin aceea că o împiedică să se nască. Este adevărat că, de vreme ce nu există, nu i se poate face rău; nici nu i se ia viața în sensul că i se ia ceva ce a avut, deși se refuză. Dar, dacă ar fi fost bine pentru ea să existe (pentru că astfel ar fi fost capabilă să se bucure de privilegiile vieții), atunci i s-a făcut într-adevăr un rău refuzându-i-se existența și deci posibilitatea de a se bucura de aceste privilegii. N-a suferit; dar există bucurii pe care le-ar fi putut avea și nu le-a avut.

## IX

În concluzie, o aplicare sistematică a regulii de aur creștine conduce la următoarele precepte asupra avortului. Avortul este **prima facie** și în general greșit, în absența unor motive contrare suficient de puternice. Dar, de vreme ce greșala constă numai în a împiedica nașterea unei persoane și nu într-un rău făcut fizicului ca atare, astfel de motive contrare sunt ușor de găsit, în cele mai multe cazuri. Iar dacă întreruperea acestei sarcini face posibil sau probabil o sarcină mai propice, ea va fi cu atât mai ușor de justificat.

N-am discutat cum ar trebui să fie legea avortului; această problemă va fi subiectul unui alt articol. Am discutat numai moralitatea întreruperii unor sarcini individuale. Voi încheia tot așa cum am început, spunând că argumentul meu se bazează pe o teorie etică dezvoltată, dar pe care spațiul nu mi-a permis să o expun aici (am făcut acest lucru în cărțile mele). Această teorie oferă fundamentul logic al regulii de aur. De asemenea, deși nu se bazează pe un principiu utilitarist, ea oferă baza unui anumit tip de utilitarism care ocolește defectele pe care le au de obicei teoriile utilitariste<sup>18</sup>. Însă nu am să încerc să justific acum aceste ultime aserțiuni. Dacă ele sau perspectiva pe care am avansat-o în acest articol sunt puse la îndoială, disputa nu se poate purta decât pe terenul teoriei etice însăși. De aceea este atât de regretabil că foarte mulți oameni - chiar filosofi - cred că pot discuta despre avort fără să clarifice punctele de vedere asupra problemelor fundamentale ale filosofiei morale.

## NOTE

1 Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, I, no. 1 (Fall 1971). Retiprit în *The Rights and Wrongs of Abortion*, ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel și Thomas Scanlon, Princeton, N. J., 1974; volum citat mai jos ca *RWA*.

2 John Finnis, "The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson", *Philosophy and Public Affairs*, II, no. 2 (Winter 1973); retiprit în

RWA.

3 Finnis, *Rights and Wrongs ...*, p. 129; RWA, p. 97, Thomson, "Defense ...", pp. 53 f.; RWA, pp. 9 f.

4 Judith Jarvis Thomson & Gerald Dworkin, *Ethics* (New York, 1968), p. 2. Cf. David A. J. Richards, "Equal Opportunity and School Financing: Towards a Moral Theory of Constitutional Adjudication", *Chicago Law Review* 41 (1973): 71 pentru o înțelegere similară. Îmi sunt profund îndatorat profesorului Richards pentru clarificarea acestei neînțelegeri, în articolul său "Free Speech and Obscenity Law", *University of Pennsylvania Law Review*, 123 (1974), fn. 255.

5 "Imperative Sentences", *Mind*, 58 (1949), retipărit în lucrarea mea *Practical Inferences*, London, 1971; "Freedom of the Will", *Aristotelian Society Supp.* 25 (1951), retipărit în lucrarea mea *Essays on the Moral Concepts*, London, 1972.

6 Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, 5, 1137 b 20. Exemplul patinelor cu roțile îi aparține lui H. L. A. Hart.

7 "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, II, no. 1 (Fall 1972) : 60; RWA, p. 75. Va fi limpede în continuare cât de mult datorez acestui articol.

8 A se vedea articolul meu "Rules of War and Moral Reasoning", *Philosophy and Public Affairs*, I, no. 2 (Winter 1972), n. 3; retipărit în *War and Moral Responsibility*, ed. Marshall Cohen, Thomas Nagel & Thomas Scanlon, Princeton, N. J. , 1974. A se vedea de asemenea recenzia mea la John Rawls, *A Theory of Justice*, în *Philosophical Quarterly*, 23 (1973) : 154 f.; "Ethical Theory and Utilitarianism", în *Contemporary British Philosophy*, serie 4, ed. H. D. Lewis, London, în curs de apariție.

9 *Matei* 7 : 12. Au existat multe neînțelegeri ale regulii de aur: pe unele le discut în "Euthanasia: A Christian View", *Proceedings of the Center of Philosophic Exchange*, vol. 6, SUNY at Brockport, 1975.

10 Tooley, "Abortion and Infanticide", pp. 55-56; RWA, pp. 70-71 (sublinierile îmi aparțin).

11 Actul 4, scena 6.

12 A se vedea C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, 1946, p. 547; D. Haslett, *Moral Rightness*, The Hague, 1974, cap. 3. Cf. lucrarea mea *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, p. 123.

13 A se vedea "The Argument from Received Opinion", în ale mele *Essays on Philosophical Method*, London, 1971; "Principles", *Aristotelian Society*, 72 (1972 - 73); & articolul meu "Ethical Theory and Utilitarianism"

14 Tooley, "Abortion and Infanticide", p. 59; RWA, p. 74. A se vedea de asemenea cartea în curs de apariție a lui J. C. B. Glover despre moralitatea uciderii.

15 Tooley, p. 64; RWA, p. 79. Dacă este admis principiul potențialității, atunci numărul infanticidelor este mult mai redus, decât nu la zero. A se vedea articolul meu "Survival of the Weakest", în *Documentation in Medical Ethics*, 2 (1973); retipărit în *Moral Problems in Medicine*, ed. S. Gorovitz et.

al., New York, în curs de apariție.

16 A se vedea recenzia mea la Rawls, pp. 244 f.

17 *Etica nicomahică*, 8, 1161 a 17; 1163 a 6; 1165 a 23.

18 A se vedea lucrarea mea "Ethical Theory and Utilitarianism".

R. M. Hare, "Abortion and the Golden Rule", în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no 3, Spring 1975; traducere de Laurențiu Staicu.