

DREPTURILE ANIMALELOR

Tom Regan

Nici un filosof important al moralei nu acceptă punctul de vedere că putem dispune de animale după pofta inimii¹. Toți sunt de acord că modul în care le tratăm este supus unor constrângeri morale legitime. Când însă cercetăm fundamentele acestor constrângeri, acordul cedează și iute terenul în favoarea conflictului de idei. **Ń** suntem pu**Ń** în fa**Ń**a sarcinii de a evalua cu aten**Ń**e caracterul adecvat al concep**Ń**ilor rivale. Cu toate că pozi**Ń**ile pe care le voi analiza [...] diferă în multe aspecte importante, toate au în comun o trăsătură importantă. Anume, toate afirmă sau implică faptul că noi am putea da seamă, în mod adecvat, de răul făcut animalelor fără să facem apel la drepturile acestora. Vom purcede la examinarea critică a încercărilor majore (dar cu siguran**Ń**ă nu singurele) de a evita conceptul de drept al animalelor.

1. Teoriile datoriei indirecte **Ń** cele ale datoriei directe

Teoriile morale care nu fac apel la ideea de drepturi sunt de două mari tipuri. Mai întâi, este vorba de cele care vor fi denumite **teoriile datoriei indirecte**. Comună acestor concep**Ń**ii este ideea că nu avem datorii fa**Ń**ă de animale; mai degrabă, animalele constituie un fel de mediu prin care reu**Ń**im sau e**Ń**im să facem fa**Ń**ă acelor datorii pe care le avem fa**Ń**ă de fiin**Ń**e superioare acestora, fie că e vorba de noi în**Ń**ele ori de alte fiin**Ń**e umane, fie, uneori, de Dumnezeu. Potrivit acestor concep**Ń**ii avem prin urmare datorii **cu privire la** animale, dar nu **fa**Ń**ă de** ele. Un exemplu extras dintr-un alt domeniu ar putea contribui la o mai bună clarificare a celor spuse până acum. S-ar putea sus**Ń**ine (iar unii chiar sus**Ń**in²) că noi nu avem în mod direct datorii fa**Ń**ă de operele de artă, să zicem fa**Ń**ă de *Guernica* lui Picasso. Mai degrabă avem în acest caz datorii directe fa**Ń**ă de fiin**Ń**e umane, de pildă aceea de a proteja **Ń** conserva operele de artă exemplare aflate în prezent în seama noastră. Astfel, avem o datorie **cu privire la** tabloul *Guernica*, dar nu avem vreuna **fa**Ń**ă de** opera în sine. Datoria de a păstra această pictură constituie o datorie indirectă fa**Ń**ă de umanitate. Datoriile noastre privitoare la animale sunt, conform teoriilor datoriei indirecte, similare cu cea amintită mai sus. În cazul speciilor rare sau pe cale de dispari**Ń**ie, de exemplu, dacă avem o datorie să le conservăm, aceasta nu reprezintă un

lucru pe care îl datorim animalelor ca atare, ci mai degrabă unul pe care îl datorim indirect, și zicem, umanității. Datorim ființelor umane, atât generațiilor prezente cât și celor viitoare, și luăm măsurile necesare pentru asigurarea supraviețuirii speciilor de animale care în prezent sunt pe cale de dispariție, pentru ca acești oameni să poată, între altele, să se bucure de plăcerea de a le vedea sau de a-și spori, studiindu-le, cunoașterea lumii.

Al doilea mare tip de concepții alternative teoriei drepturilor este constituit de **teoriile datoriei directe**. Ca și cele ale datoriei indirecte (pe care le voi analiza în continuare), teoriile datoriei directe încearcă să se dispenseze de apelul la ideea de drepturi ale animalelor, ca fundament al acțiunilor care au de-a face cu ele. Totuși, spre deosebire de teoriile datoriei indirecte, aceste concepții susțin că avem datorii directe față de animale. Ele pot să difere însă atunci când e vorba să specifice care sunt acele datorii directe, după cum se deosebesc și după felul în care întemeiază faptul că avem aceste datorii. E deci posibil, spre exemplu, ca două teorii ale datoriei directe să ofere perspective contradictorii asupra fundamentelor datoriei noastre de a conserva speciile rare sau pe cale de dispariție, fiind de acord în același timp că, și zicem, conservarea tigrilor siberieni constituie o datorie pe care o avem în mod direct față de aceste animale - și nu una pe care am avea-o doar față de umanitate sau față de Dumnezeu. Utilitarismul și încercările de fundamentare a datorii față de animale pe considerații legate de conceptele de cruzime și de bunățate reprezintă exemplele cele mai remarcabile și mai influente de teorii ale datoriei directe [...]

2. Agenți morali și pacienți morali

Pentru început este util să facem o distincție între agenți morali și pacienți morali [...] Agenții morali sunt indivizi care dețin o varietate de capacități complexe, în special capacitatea de a formula principii morale imparțiale pe baza cărora pot să decidă, ținând cont de toate aspectele relevante, ce trebuie făcut din punct de vedere moral; iar pe baza acestei decizii ei sunt capabili să aleagă sau să nu aleagă să acționeze așa cum cere moralitatea concepută de ei. Deoarece agenții morali sunt înzestrați cu aceste capacități, se cuvine să îi considerăm responsabili de acțiunile lor (presupunem că circumstanțele în care ei acționează într-un anumit fel nu le dictează să acționeze altfel). Dacă o acțiune este rezultatul unor constrângeri ilegale, al unei coerciții, al unei inevitabile lipse de informații sau al unor dereglări psihice (de exemplu, o maladie psihică temporară), atunci se cuvine ca individul respectiv să fie scuzat de modul în care a acționat în acele situații. Dar în absența unor asemenea circumstanțe atenuante, trebuie să se cuvine ca agenții morali să fie și cu ei responsabili de propriile fapte. De vreme ce ei sunt cei care decid în ultimă instanță asupra acțiunilor lor, tot ei sunt cei care trebuie să poarte responsabilitatea a ceea ce fac (sau nu fac). Ființele umane adulte și normale sunt, în mod

paradigmatic, agenți morali. A susține că aș stau lucrurile ar depinde cu mult limitele analizei de fapt, fiindcă ne-ar conduce la controversele privind atât existența liberului arbitru cât și măsura în care suntem capabili să influențăm luarea deciziilor prin apelul la rațiune. Cu toate că aceasta este o presupunere foarte generală, vom admite că adulții umani normali sunt agenți morali. Fie când această presupunere nu înseamnă că favorizăm anumite teorii în detrimentul altora, de vreme ce toate teoriile pe care le vom examina o împărtășesc.

Agenții morali nu numai că fac ce e bine și ce e rău, dar ei pot de asemenea să suporte consecințele actelor bune sau rele ale altor agenți morali. Există, deci, un fel de reciprocitate între agenții morali. Eu pot să fac ceea ce este bine sau este rău, iar acțiunea mea poate să te afecteze sau să te implice; și invers. Să definim noțiunea de **comunitate morală** prin ideea că ea cuprinde toți acei indivizi pe care acțiunile morale îi privesc în mod direct; alternativ, am putea spune că aceasta constă din toți acei indivizi față de care agenții morali au datorii morale directe. Dacă încercăm acum să stabilim cine sunt cei care aparțin comunității morale, un răspuns posibil ar fi acela că **ea este alcătuită din toți agenții morali și numai din aceștia**. Această concepție asupra comunității morale este comună tuturor teoriilor datoriei indirecte. Orice individ care nu este agent moral nu interesează direct din punct de vedere moral și nici un agent moral nu poate avea vreo datorie directă față de astfel de indivizi. Orice datorii privind indivizii care nu sunt agenți morali constituie de fapt datorii indirecte față de cei care sunt.

În contrast cu agenții morali, în cazul **pacienților morali** nu există acele condiții prealabile care i-ar face capabili să-și controleze propriul comportament în așa fel încât să poarte răspunderea morală pentru ceea ce fac. Unui pacient moral îi lipsește capacitatea de a formula principiul moral pe baza căruia să decidă care dintre numeroasele acte posibile ar fi just sau adecvat să le îndeplinească - și cu atât mai mult nu este capabil să bazeze deciziile pe aceste principii. Pacienții morali, într-un cuvânt, nu pot să facă ceea ce este bine și nici ceea ce este rău. Bineînțeles că ei pot acționa în detrimentul bunăstării altora. Ei ar putea, de exemplu, provoca dureri acute sau chiar moartea altor agenți sau pacienți morali; și evident că în diferite cazuri s-ar putea să fie necesar ca agenții morali să folosească forța sau violența pentru a preveni atari consecințe, fie apărându-se pe ei înșiși, fie apărându-i pe alții. Dar chiar și atunci când un pacient moral vațăm în mod grav pe un altul, el nu a săvârșit un lucru rău. Numai agenții morali pot face ceva rău. Nou-născuții, copiii mici ori alienații sau debilizii mintali de toate vârstele sunt cazuri paradigmatiche de pacienți morali umani. O problemă mai controversată este aceea dacă foetusii umani sau generațiile viitoare de ființe umane intră în categoria pacienților morali. Totuși, pentru scopurile noastre, este suficient chiar numai faptul că este rezonabil să admitem că unii oameni sunt incluși în această categorie.

Indivizii care sunt pacienți morali diferă între ei prin caracteristici relevante din punct de vedere moral. De o importanță particulară este distincția dintre : a) acei indivizi care sunt conștienți și dotați cu sensibilitate (cu alte cuvinte, pot avea experiența plăcerii și a durerii) dar cărora le lipsesc alte abilități mentale; b) acei indivizi care sunt conștienți și dotați cu sensibilitate, dar posedă și alte calități cognitive și voliționale (cum ar fi aptitudinile de a avea convingeri, de a avea amintiri) [...] Unele animale intră în categoria (b), altele foarte probabil că aparțin categoriei (a). Statutul moral al acestora din urmă va fi discutat mai jos (în paragraful 5). Aici însă interesul nostru principal privește statutul moral al animalelor din categoria (b). De aceea, când în cele ce urmează vom utiliza noțiunea de "pacient moral" trebuie să se înțeleagă că ne referim la **animalele din categoria (b) și al altor pacienți morali similari acestor animale sub aspecte relevante**; ne vom referi deci la acele ființe care au dorințe și opinii, care percep, au memorie și care acțiunează într-un mod intențional, care au un simț al viitorului, inclusiv al propriului viitor (cu alte cuvinte sunt conștiente de sine), care au o viață afectivă, care au o identitate psihofizică caracterizată prin continuitate temporală, care posedă un gen de autonomie (anume, în ce privește preferințele individuale) [...] Unii pacienți morali **umani** satisfac aceste criterii, de exemplu copiii mici și acei oameni care, deși suferă de o varietate de handicapuri mentale și din acest motiv nu intră în categoria agenților morali, posedă calitățile pe care tocmai le-am enumerat. De bună seamă că problema trasării graniței dintre acele ființe umane care au și cele care nu au astfel de capacități este dificilă, și s-ar putea prea bine ca nici măcar să nu reușim să o trasăm cu precizie. Important este însă că felul în care abordăm chestiunea în cazul ființelor umane e același cu felul în care ar trebui să procedăm și în cazul animalelor. În cel al unei ființe umane, va trebui să vedem dacă îi putem descrie cu acuratețe și explica în mod concis comportamentul ei când referința la capacitățile caracteristice animalelor (dorințe, opinii, preferințe etc.). În măsura în care descrierea și explicarea comportamentului uman pot fi realizate în acești termeni, numai în această măsură - și presupunând că mai avem și alte temeiuri pentru a nega că acea ființă umană dispune de capacitățile necesare pentru a i se conferi calitatea de agent moral - suntem îndreptățiți să o considerăm ca un pacient moral la fel ca și animalele [...]. Așa cum am susținut mai devreme, unele ființe umane **sunt**, într-un sens relevant, pacienți morali. Vom spune că sunt "pacienți morali" acei indivizi care - fie ei oameni sau nu - au calitățile enumerate mai devreme.

Pacienți morali nu pot face ceea ce este bine sau rău: din acest punct de vedere ei diferă în chip fundamental de agenți morali. Dar pacienți morali pot suferi de pe urma faptelor bune sau rele ale agenților morali, iar sub acest aspect ei se aseamănă cu agenți morali. O bătaie brutală administrată unui nou-născut, de exemplu, este o faptă rea, chiar dacă el însuși nu poate face rău, la fel cum a avea grijă ca nevoile biologice fundamentale ale unui

b) trântă senilă să fie satisfăcută este cu certitudine un act lăudabil, chiar dacă o persoană senilă nu mai poate face ceea ce este bine. Spre deosebire de raporturile existente între agenți morali, cele între agenți morali, pe de o parte, și pacienți morali, pe de alta, nu sunt, deci, reciproce. Ceea ce face pacienți morali nu poate să fie bine sau rău, chiar dacă afectează sau implică agenți morali; dar cei din urmă pot face rău sau bine în moduri care afectează sau implică pacienți morali.

Cum am menționat deja, potrivit teoriilor datoriei indirecte participarea la comunitatea morală este limitată la totuși numai la agenți morali. Prin urmare, pacienți morali, chiar și cei care în mod paradigmatic intră în această categorie (copiii și debili mintal), nu au o relevanță morală directă: nu avem datorii directe față de ei. Dacă sau în măsura în care avem datorii privitoare la pacienți morali umani, acestea constituie mai degrabă datorii indirecte pe care le avem față de agenți morali.

Abia în acest context putem să înțelegem de ce teoriile datoriei indirecte nu includ animalele în clasa indivizilor relevanți în mod direct din punct de vedere moral. Animalele se situează în afara granițelor comunității morale pentru că, potrivit acestor concepții, ele sunt pacienți morali și pentru că numai agenți morali, numai aceia care stau într-o relație reciprocă de genul celei în care se află unul față de altul agenți morali, sunt membrii ai acestei comunități. Aceasta nu înseamnă că nu există constrângeri morale cu privire la ce le putem face animalelor, tot așa cum nu înseamnă că nu există constrângeri morale cu privire la ce le putem face acelor oameni care sunt pacienți morali. Este ușor să se arate că temeiurile pentru care putem trata animalele într-un anumit fel și nu în altul, la fel ca și temeiurile pentru care facem ceea ce putem în cazul, să zicem, al copiilor mici, nu sunt de modul în care acțiunile noastre îi afectează în mod direct. Numai dacă sau în măsura în care ceea ce le facem lor îi afectează pe unii agenți morali, putem avea o bază morală pentru a decide că anumite feluri de a trata animalele sunt permisibile, în timp ce altele nu sunt.

Teoriile datoriei indirecte, așa cum sunt înțelese aici, nu sunt **speciiste**³, dacă prin acest termen înțelegem încercarea de a trasa bariere morale numai pe baza considerentelor de ordin biologic. O poziție speciistă, cel puțin paradigma unei asemenea poziții, constă în susținerea că nici un animal nu este membru al comunității morale pentru că nici un animal nu aparține speciei "privilegiate": **Homo sapiens**. A nega apartenența animalelor la comunitatea morală pentru că nu sunt agenți morali nu este însă același lucru cu a le nega apartenența numai pe baza faptului că nu aparțin speciei privilegiate; într-adevăr, în teoriile datoriei indirecte apartenența le era negată pentru că ele nu satisfac unele condiții (cognitive sau de alte genuri) prealabile care determină relația reciprocă existentă numai între indivizii care, potrivit acestor teorii, sunt membrii ai comunității morale - și anume agenți morali. Faptul că acest mod de a judeca cine

prezintă. Oricine nu prezintă un interes moral direct nu are un caracter speciist ar trebui să fie foarte clar odată ce ne amintim că unele ființe umane nu pot fi membri ai respectivei comunități în ciuda faptului că aparțin speciei **Homo sapiens**. Efortul de a limita apartenența la comunitatea morală la totuși numai la totuși agenți morali s-ar mai putea să se bazeze pe unele prejudecăți, dar cea speciistă - cel puțin în forma ei paradigmatică - nu se numără printre ele [...]

3. Valoarea egală a indivizilor

Concepția pe care o voi susține aici se bazează pe ideea de **egalitate a indivizilor**. Ea implică faptul că anumiți indivizi au o valoare în sine. Voi spune că acest tip de valoare este inerentă. O voi începe discuția prin cercetarea valorii inerente a agenților morali.

Trebuie să deosebim conceptual între valoarea inerentă a agenților morali și valoarea intrinsecă a experiențelor trăite de ei (de exemplu, plăcerile lor sau satisfacerea preferințelor lor). Valoarea inerentă a agenților morali nu este reductibilă la valorile de acest din urmă gen și nu este comensurabilă cu asemenea valori. A spune că valoarea nu este reductibilă la valorile intrinseci ale experienței unui individ înseamnă că nu putem determina valoarea inerentă a agenților morali individuali prin totalizarea valorilor intrinseci ale experiențelor lor. Cei care duc o viață mai plăcută sau mai fericită nu au, din această cauză, o valoare inerentă mai mare decât cei a căror viață este mai puțin plăcută sau fericită. Nici cei care au preferințe mai "cultivate" (știm zicem pentru arte sau literatură) nu au, din această cauză, o valoare inerentă mai mare. A afirma că valoarea inerentă pe care o au diverși agenți morali nu este comensurabilă cu valoarea inerentă a experiențelor lor sau ale oricui altcuiva înseamnă că cele două tipuri de valoare nu sunt comparabile și nici nu pot fi înlocuite una cu cealaltă [...]. Nu se poate pune întrebarea: cât de multă valoare în sine are valoarea inerentă a cutărui individ - la cât se ridică această valoare? Valoarea inerentă a oricărui agent moral nu este rezultatul vreunei însumări de valori intrinseci ale experiențelor lui individuale, nici al totalului de valori intrinseci ale experiențelor tuturor celorlalți agenți morali. A considera că agenții morali au o valoare inerentă înseamnă deci a considera că ei nu sunt simple receptacole pentru ceea ce posedă valoarea intrinsecă, ci sunt ceva mai mult decât atât. Ei posedă în sine valoare, iar aceasta este distinctă de, ireductibilă la și incomensurabilă cu valorile experiențelor pe care ei, ca receptacole, le trăiesc și le suportă.

Diferența dintre concepția utilitaristă asupra valorii - după care agenții morali sunt simple receptacole pentru ceea ce are valoare intrinsecă - și postulatul după care indivizii înșiși au valoare inerentă poate fi mai clar exprimat apelând la o analogie cu un potir. Potrivit concepției utilitariste asupra valorii, ceea ce intră în potir (plăcerile sau satisfacerea preferințelor,

de exemplu) are valoare; ce nu are valoare este potirul ca atare (cu alte cuvinte, individul însuși). Postulatul valorii inerente oferă o alternativă la acest punct de vedere. Potirul (adică individul) are valoare și anume un gen de valoare care nu este reductibil la și nu este comensurabil cu ceea ce intră în potir (de exemplu, cu plăcerile). Potirul (individul) "conține", are experiența unor lucruri care au valoare (de exemplu, plăceri), dar valoarea potirului (a individului) nu este egală cu a nici unuia sau cu a nici unei colecții de lucruri valoroase pe care el le conține. Potrivit postulatului valorii inerente, **agenții morali au în sine un tip distinct de valoare** (susținere neadmisă de utilitariști). Șopotirul, alături de ceea ce intră în el, este valoros.

Două posibilități de a înțelege valoarea inerentă a agenților morali se ivesc de la sine: potrivit primeia, agenții morali au această valoare în grade variate, astfel încât unii au mai mult decât alții. Potrivit celei de-a doua, agenții morali au în mod egal această valoare. Cea din urmă posibilitate este de preferat din punct de vedere rațional. Dacă am considera că agenții morali au valoare inerentă în grade variate, atunci ar trebui să existe un criteriu cu ajutorul căruia să determinăm cât de mult valoare intrinsecă are fiecare agent moral. Din punct de vedere teoretic, orice ar putea fi considerat drept criteriu, de pildă bogăția sau faptul de a aparține rasei sau sexului "privilegiat". Mai probabil ar putea fi luat drept criteriu faptul de a poseda anumite virtuți sau talente precum cele preferate de Aristotel. Conform acestei teorii ("perfectioniste") asupra valorii inerente, cei care au din abundență abilități intelectuale sau talente artistice ar avea mai mult valoare inerentă decât cei care sunt mai puțin talentați, iar aceștia din urmă ar fi mai valoroși decât cei cărora aceste virtuți le lipsesc complet. A accepta acest punct de vedere cu privire la valoarea inerentă a agenților morali înseamnă însă a deschide calea spre o teorie perfecționistă a dreptății, după care celor cu mai puțin valoare inerentă li s-ar putea pretinde **pe bună dreptate** să se pună în slujba nevoilor și intereselor acelora mai valoroși, chiar dacă nu este în interesul lor să facă acest lucru. Iar cei subjugăți nu ar avea nici un temei să se plângă de nedreptatea tratamentului la care sunt supuși: căci, cum au mai puțină valoare inerentă, ei au primit ceea ce li se cuvine. O asemenea interpretare a dreptății este însă de neacceptat. În consecință, la fel de inacceptabil este și orice concepție asupra valorii inerente a agenților morali care ar servi ca fundament al unei asemenea teorii. Trebuie deci să respingem ideea că agenții morali au valoare inerentă în grade variate. Dacă acceptăm că agenții morali au o valoare inerentă egală, atunci o au în mod egal.

Trei corolare ale concluziei la care tocmai am ajuns merită să fie menționate. Mai întâi, valoarea inerentă a agenților morali nu poate fi dobândită în urma eforturilor depuse și nici nu poate fi pierdută prin ceea ce fac sau nu fac. Dacă acceptăm că un criminal și un sfânt sunt agenți morali și că agenții morali au valoare inerentă, atunci criminalul nu are mai puțin

valoare inerentă decât sfântul. În al doilea rând, valoarea inerentă a agenților morali nu se poate modifica după cum ei se dovedesc utili în satisfacerea intereselor altora. Cel mai darnic filantrop nu are nici mai mult, nici mai puțin valoare decât, să zicem, un negustor de automobile uzate, lipsit de orice fel de scrupule. În al treilea rând, valoarea inerentă a agenților morali nu depinde de faptul că ei constituie un obiect al interesului altcuiva. Când avem în vedere valoarea inerentă, nu contează cât de plăcut, de admirat, respectat sau apreciat de alții este cineva. Cei care sunt singuri, uitați de toți, nedoriți de nimeni, neubiți de nimeni nu sunt prin aceasta mai lipsiți de valoare inerentă decât cei care se bucură de raporturi mai armonioase cu ceilalți. A considera că toți agenții morali sunt egali ca valoare inerentă înseamnă să adopți în mod hotărât o poziție egalitaristă, o non-perfecționistă.

"Dar de ce, s-ar putea pune întrebarea, ar trebui să preferăm concepția după care toți agenții morali au valoare inerentă egală unui egalitarism care în același timp admite principiile utilitariste? De vreme ce ambele teorii sunt egalitariste, de ce să alegem postulatul valorii inerente, deci punctul de vedere susținut aici?" Această întrebare face concesii mai mari decât se cuvine utilitarismului; căci [...] nu este clar cum anume se poate argumenta că utilitarismul oferă o teorie proprie a egalității. Dar mai există o altă diferență între implicațiile teoriei egalitariste și postulatul valorii inerente; ea îl consolidează pe ultimul și slăbește pe cea dintâi. Să ne gândim la implicațiile morale dezgustătoare ale utilitarismului. Am în vedere în special justificarea utilitaristă a asasinatelor secrete comise asupra agenților morali: într-adevăr, pentru utilitarist [...] nu suntem vinovați de nimic dacă ucidem un agent moral pentru a realiza astfel cea mai bună agregare între bine și rău pentru toți cei interesați, presupunând că interesele fiecăruia au fost luate în considerare și au fost cântărite într-un mod echitabil. Această abordare a judecății etice presupune că singurele valori care prezintă interes pentru dreptate sunt cele care (precum, de exemplu, experiențele plăcute) "intră" în receptacole (în potirul de care vorbeam mai devreme). Dat fiind însă postulatul valorii inerente, preocuparea pentru dreptate necesită cautarea unui gen diferit de valoare. Dacă agenții morali au valoare inerentă, nu putem ignora acest fapt în încercarea de a determina când ne comportăm și când nu ne comportăm drept față de ei. În plus, de vreme ce această valoare nu este de același fel cu cele care "intră" în receptacole, nu este reductibilă la ele și nici nu este comensurabilă cu ele, înseamnă că dacă vom trata agenții morali înțelegând seamă numai de calitatea acțiunilor noastre de a produce cel mai bun agregat de plăceri și dureri pentru toți cei afectați de ele, atunci nu ne vom raporta la aceștia așa cum cere ideea de dreptate [...]

Remarci similare sunt valabile și în cazul altor încercări de a justifica diverse vătămări produse unor agenți morali de către alți agenți morali. De

pildă, acțiunea de a produce suferință agenților morali sau privarea lor de libertate nu pot fi justificate doar prin invocarea unui echilibru mai bun între, să zicem, plăcerea și durerea resimțită de toți cei afectați. Dacă s-ar proceda așa, ar însemna iarăși să presupunem că agenții morali sunt simple receptacule de experiențe valoroase și deci că este drept ca ei să fie tratați în moduri care să optimizeze aceste valori. Din punct de vedere utilitarist, pentru a trata pe cineva în mod drept trebuie să fie luate în considerare numai preferințele (plăcerile etc.) tuturor celor afectați, iar preferințele egale (plăcerile etc.) să fie socotite ca egale. Dar dacă agenții morali au o valoare care nu este reductibilă la nici comensurabilă cu cea a experiențelor proprii sau ale altor agenți morali, atunci - dacă vrem să-i tratăm așa cum cere ideea de dreptate - nu putem pur și simplu să luăm în considerare numai dorințele etc. tuturor celor implicați, să le cântărim în mod egal și apoi să favorizăm acea opțiune care va produce echilibrul optim între bine și rău pentru toți cei implicați. A proceda astfel ar însemna să admitem că am putea trata în mod drept agenții morali chiar dacă ignorăm valoarea lor individuală; or, o atare supoziție e pur și simplu falsă, odată ce considerăm că ei au o valoare inerentă egală. Mai mult, dacă vom considera că toți agenții morali au o valoare inerentă egală și că unii dintre ei în mod efectiv au această valoare, atunci tratamentul drept aplicat unora va fi valabil pentru toți, indiferent de, să zicem, rasă sau sexul lor. Dat fiind postulatul valorii inerente, nici o vătămare adusă vreunui agent moral nu poate fi justificată numai pe baza faptului că ea produce cele mai bune consecințe pentru cei afectați. În acest fel, dacă respingem concepția că agenții morali sunt simple receptacule și postulăm că au o valoare egală, vom reuși să evităm implicațiile contraintuitive ale utilitarismului.

4. "Toate animalele sunt egale"

Până acum am vorbit numai despre valoarea inerentă a agenților morali. S-ar putea crede - iar unii chiar cred acest lucru (cel mai remarcabil dintre ei este Kant) - că noțiunea de valoare inerentă sau vreuna similară (de exemplu, conceperea agenților morali ca "scopuri în sine") se referă la toți agenții morali și numai la aceștia [...]. Dar tentativa de a restrânge sfera valorii inerente la agenții morali are un caracter arbitrar. Așa cum am constatat mai devreme, când am discutat teoriile datoriei indirecte [...] toate pozițiile care neagă faptul că avem datorii directe față de acei pacienți morali umani asemănători sub aspecte semnificative acestor animale au serioase deficiențe. Unele din datorii noastre privitoare la animale sunt datorii directe față de ele. De altminteri [...] unele din vătămrile aduse acestor pacienți morali sunt de același tip cu cele aduse agenților morali. Nu putem susține, atunci, fără a ne contrazice, că agenții și pacienții morali nu pot fi vătămăți în moduri care, sub aspecte relevante, sunt asemănătoare. Într-adevăr, dacă admitem că toți agenții morali au o valoare inerentă egală;

dac| ne baz| m pe aceast| concep|e asupra valorii acestor indivizi pentru a evita implica|iile contraintuitive ale utilitarismului, contestând faptul c| v| t| m| rile aduse unor agen| morali pot fi justificate doar pe motivul c| astfel sunt produse consecin|e optime pentru to| cei interesa|; dac| unele dintre aceste v| t| m| ri aduse agen|lor morali sunt de acela|i tip cu cele aduse pacien|ilor morali; dac| , în sfâr|ot, datoria de a nu v| t| ma astfel nici agen|i |nici pacien|ii morali constituie o datorie direct| **prima facie** fa| de fiecare dintre ei, atunci ar fi arbitrar s| consider| m c| pacien|ii morali nu au valoare inherent| sau s| presupunem c| ei au statutul de simple receptacule. Pe scurt: dac| postul| m c| agen|ii morali au valoare inherent| , atunci nu putem nega decât în mod arbitrar c| |pacien|ii morali au valoare inherent| .

S-ar putea replica îns| în felul urm|tor: dac| postul| m c| agen|ii morali au o valoare inherent| , atunci trebuie s| accept| m |c| pacien|ii morali au o **anume** valoare inherent| ; dar nu e obligatoriu s| admitem odat| cu aceasta |c| valoarea inherent| a pacien|ilor morali este egal| cu cea a agen|ilor morali. Îns| la temelia unei atari replici st| o confuzie inevitabil| : cea dintre valoarea inherent| a indivizilor |a)valoarea comparativ| a experien|elor lor; b) faptul c| ei posed| anumite calit|i privilegiate (de pild| , m|iestria artistic| sau intelectual|) sau faptul c| ei sunt obiectul intereselor altor indivizi. Aceast| confuzie este fatal| în orice încercare de a sus|ne concep|a c| pacien|ii morali au mai pu|n| valoare inherent| decât agen|ii morali. De vreme ce valoarea inherent| a agen|ilor morali nu se m|re|e |nici nu scade în func|e de fericirea lor comparat| cu a altora sau de m|sura în care totalul pl|cerilor lor dep| |e|e totalul durerilor lor, ar fi arbitrar s| sus|nem c| pacien|ii morali au mai pu|n| valoare inherent| decât agen|ii morali deoarece ei au vie| mai pu|n| fericite sau pentru c| totalul lor de dureri dep| |e|e cu mai pu|n| decât în cazul agen|ilor morali totalul de dureri. Iar concluzia aceasta e corect| chiar dac| uneori astfel de lucruri chiar se întâmpl|. Cum nu putem presupune c| agen|ii morali au valori inerente mai mari sau mai mici, în func|e de calit|iile privilegiate pe care le posed| sau de utilitatea pe care o au pentru al|ii f|r| a deschide calea trat|rii nedrepte a celor care au mai pu|n| valoare inherent| decât al|ii (acest tratament este îns| permis de acum discutabilele teorii perfec|ioniste ale drept|ii), atunci numai în mod **arbitrar** am putea sus|ne c| valoarea inherent| a pacien|ilor morali e mai mare sau mai mic| dup| cum ei posed| acele calit|i sau sunt utili altora. Când cazurile sunt similare, moralitatea nu tolereaz| întrebuint|area unor standarde duble. Dac| postul| m c| agen|ii morali au valoarea inherent| |recunoa|em c| ei trebuie s| o de|n| într-o m|sur| egal| , atunci ra|unea ne for|eaz| s| facem la fel | în cazul pacien|ilor morali. To| cei care au valoare inherent| o au într-o m|sur| egal| , indiferent c| sunt agen| sau pacien| morali. Dac| no|unile de animal | de egalitate sunt în|elese corect - "animal" ca referind la to| agen|ii |pacien|ii morali (cel pu|n| cei care tr|iesc pe P|mânt), iar

"egalitate" ca referind la faptul c| ei posed| în mod egal valoare inerent| - atunci toate animalele **sunt** egale. Valoarea inerent| este, deci, un concept **categorial**: o ai sau nu o ai; nu exist| cale de mijloc - cei care o au, o au în mod egal: ea nu are grade.

5. Valoarea inerent| **o** venera|a pentru via|

Cei care, asemenea lui Kant, accept| c| doar agen|ii morali au valoare inerent| limiteaz| această valoare doar la cazul acelor indivizi care au capacitatea esen|ial| de a ac|ona moral, în particular au capacitatea de a formula temeieri impar|iale de a judeca luarea unei decizii. Concep|a asupra valorii inerente, care e implicat| în postulatul valorii inerente, e mai general| , aplicându-se **o** acelor indivizi (precum pacien|ii morali umani) care nu au capacitatea de a ac|ona în chip moral. Acum, dac| în pofida diferen|elor dintre ei se socote|e c| atât agen|ii cât **o** pacien|ii morali au valoare inerent| , atunci nu e nerezonabil s| solicit| m men|onarea unei similarit| **o** relevante între ei, care s| justifice în mod inteligibil **o** nearbitrar faptul c| li s-a atribuit valoare inerent| . Situa|a e de asemenea natur| încât nu putem admite ca acea similaritate s| se modifice de la un individ la altul - c| ci astfel s-ar admite c| **o** valoarea inerent| se modific|. Ca urmare, nici o caracteristic| fizic| (precum a avea doi ochi sau cinci degete) nu poate semnala o similaritate relevant| ; nici apartenen|a la o specie (de pild| , a apar|une speciei **Canis Lupus** sau speciei **Homo sapiens**) , nici clasific| rile biologice mai generale (de pild| , a fi animal) nu sunt de mai mult folos. În s| o caracteristic| de|nut| atât de to| agen|ii morali cât **o** de acei pacien|ii morali de care ne ocup| m e aceea c| to| sunt **vii**. Nu e surprinz| tor c| unii gânditori au considerat c| posedarea acestei caracteristici circumscrie clasa indivizilor care au valoare inerent| . Albert Schweitzer este poate cel mai faimos gânditor a c| rui pozi|ie poate fi astfel interpretat| , iar celebra sa etic| a "venera|iei pentru via|" se bucur| de o larg| circula|ie în diverse discu|ii publice privitoare la felul în care ar trebui s| tr|im - nu numai cum s| ne trat| m reciproc ca agen|ii morali, ci **o** cum s| trat| m celelalte fiin|e **vii**, deci **o** pacien|ii morali. Principiul lui Schweitzer na|e însă dificult| **o** atât în ceea ce prive|e domeniul de aplicare, cât **o** precizia lui; unele dintre ele sunt eviden|ate (poate chiar f|r| de voie) chiar de Schweitzer - dar f|r| a le solu|ona - în urm|torul pasaj:

"Adev|rata filosofie trebuie s| înceap| cu cele mai imediate **o** cele mai comprehensive fapte ale con|iin|iei. Iar acestea pot fi formulate astfel: «Eu sunt via|a care vrea s| tr|iasc| **o** exist înconjurat de via|a care vrea s| tr|iasc| » [...] A|a cum în propria mea voin| de a tr|i exist| o n|zuin| pentru mai mult| via| **o** pentru acea înfl|c| rare a voin|ei pe care o numim pl|cere, ca **o** o groaz| de a fi nimiciti ori acea v|t| mare a voin|ei de a tr|i pe care o numim durere - tot la fel se întâmpl| cu toate voin|ele de a tr|i care m| înconjoar| , indiferent dac| le în|eleg sau dac| vocea lor nu ajunge la

mine.

Etica, prin urmare, constă în aceea că resimț necesitatea de a mă raporta cu aceia care venera via pentru via la toate voinele de a trăi, la fel ca și la a mea. În această constă principiul fundamental al moralității: este bine să conservi și să preie via; este rău să distrugi și să pui capăt viei [...]. Un om este cu adevărat moral atunci când se supune constrângerii de a ocroti orice via îi este în puteri, precum și atunci când se abate din drumul său pentru a evita vătămarea vreunei ființe vii. El nu se întrebă cât de mult înțelegeră necesită o anumită ființă vie dacă ne gândim la valoarea ei în sine, nici cât de mult poate ea să simtă. Pentru el via ca atare este sacră: nu sfărâmă nici un cristal de gheață care strălucește în soare, nu rupe nici o floare, când merge, e atent să nu zdrobească nici o insectă sub tălpi. Dacă lucrează la lumina lămpii, într-o seară de vară, preferă să lăture fereastra înșchisă și să respire aerul înăbușător, decât să vadă cum, cu aripile arse, insectă după insectă cad pe masa lui".

Printre numeroasele lucruri neclare în acest pasaj este și motivul pentru care cei care au venerat via pentru via ar trebui să aibă grijă să nu sfărâme un cristal de gheață - căci nu e deloc clar cum cristalele de gheață ar fi "vii" sau ar manifesta "voine de a trăi". Se poate desigur argumenta că cristalele de gheață sunt frumoase și că trecătorul de bună credință nu ar trebui să distrugă fără rost acea frumusețe - și în genere pe cea a naturii nevii; dar lucrul acesta nu e ușor! Dar dacă ni s-a poruncit să nu distrugem frumusețea naturii, chiar dacă obiectul acestei frumuseți nu este o ființă vie, atunci avem nevoie de un principiu mai general decât cel al "venerării pentru (orice) via". Mai important, acceptarea unui principiu mai general va implica faptul că a fi viu nu e o condiție necesară pentru ca ceva să aibă valoare inerentă - ceea ce ar duce la concluzia că "etica" venerării pentru via nu furnizează, așa cum pretinde susținătorii ei, singurul principiu.

Răspunzând acestor dificultăți, s-ar putea sugera că a fi viu este o condiție suficientă pentru ca un individ să aibă valoare inerentă. Această perspectivă evită problemele care se nasc atunci când se susține că a fi viu este o condiție necesară; dar, spre a fi convingătoare, ea trebuie suplimentată cu o analiză și cu o argumentare considerabile. Căci nu e limpede de ce am avea (sau cum am putea să afirmăm în chip rezonabil că avem) datorii directe față de, să zicem, firele de iarbă, cartofii sau celulele canceroase. Și totuși, acestea sunt vii - prin urmare, dacă au valoare inerentă, ar trebui să avem datorii directe față de ele. Nu e limpede nici cum am avea (sau cum am putea să afirmăm în chip rezonabil că avem) datorii directe față de colecții de astfel de indivizi: față de pași, de câmpurile cultivate cu cartofi sau față de tumorile canceroase. Dacă s-ar răspunde că avem datorii directe numai față de unele ființe vii cu valoare inerentă, atunci nu numai că vom avea nevoie să găsim un mod de a deosebi ființele care au această valoare de cele care nu o au, dar - și de altfel mai important

pentru scopul nostru - va trebui să abandonăm concepția că a fi viu este o condiție suficientă pentru a avea o astfel de valoare. Datorită dificultăților care caracterizează atât concepția că a fi viu este o condiție necesară pentru a avea valoare inerentă, cât și concepția că aceasta este o condiție suficientă, atunci - chiar dacă admitem că agenții și pacienții morali au în comun importanța caracteristică de a fi vii - rămâne extrem de îndoielnică posibilitatea de a considera că această similaritate este cea relevantă: cea în virtutea căreia toți agenții și pacienții morali au o valoare inerentă egală.

6. Valoarea inerentă și criteriul de a fi subiect al unei vieți

O alternativă la concepția că a fi viu este similaritatea relevantă a ceea ce ia drept criteriu faptul de a fi subiect al unei vieți. În sensul în care va fi utilizată această expresie, "a fi subiect al unei vieți" înseamnă mai mult decât a fi viu și mai mult decât a fi conștient. A fi subiect al unei vieți înseamnă a fi un individ a cărui viață se caracterizează prin trăsături de felul celor amintite mai sus; adică, indivizii sunt subiecte ale unei vieți dacă nu credințele și dorințele; percepțiile, memorie și un sens al viitorului, inclusiv al propriului viitor; o viață afectivă care cuprinde sentimentele de plăcere și de durere; interese și preferințe care vizează propria lor bună stare; capacitatea de a acționa spre împlinirea scopurilor și a dorințelor lor; o identitate psihofizică de-a lungul timpului; o bună stare individuală - în sensul că experiențele lor de viață este pentru ei bună sau nu, într-un fel logic independent de faptul că sunt utili altora și de faptul că sunt obiecte ale interesului altcuiva. Cei care satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți posedă un gen deosebit de valoare - valoare inerentă - și nu trebuie considerați sau tratați doar ca receptacole.

Susținerea că valoarea acelor indivizi care satisfac acest criteriu este logic independentă de utilitatea pe care ei o au pentru alții sau de interesele altora trebuie de asemenea să fie deosebită de faptul evident că bună starea celor care satisfac acest criteriu este legată în mod cauzal de felul în care ei percep utilitatea și interesele altora. Atunci când prin acțiunea ta ai vădit mat fie un agent fie un pacient moral (de pildă, i-ai cauzat o suferință fizică), faci ceva care constituie cauza neîmplinirii bună stării lui individuale - tot așa cum atunci când prin acțiunea ta el are un câștig (de pildă, îi asiguri șansa de a-și urmări dorințele - când acest lucru este în interesul lui) faci ceva care contribuie prima dată la împlinirea bună stării lui. În cazul pacienților morali umani în special, întrucât aceștia - din diverse motive - sunt mai mult sau mai puțin incapabili să-și poarte singuri de grijă, felul în care își duc viața depinde cauzal într-o foarte mare măsură de ceea ce facem pentru ei. De exemplu, copiii mici și debili mintali (de oricare vârstă) nu posedă cunoștințe și uneori nici calitățile fizice necesare pentru a-și satisface până și nevoile cele mai elementare și dorințele corelate cu ele. Dacă nu acționăm în locul lor, situația lor va fi proastă. Dar chiar și în cazul acestor

indivizi, faptul că au o anumită bună stare, că sunt subiecți ai unei experiențe de viață care decurge bine sau prost **pentru ei** este logic independent de acela că ne sunt utili sau că sunt obiecte ale intereselor noastre; acest fapt nu depinde în mod cauzal de ceea ce le facem sau de ceea ce facem pentru ei. Într-adevăr, posibilitatea de a face ceva care să le afecteze - în bine sau în rău - aceea bună stare **presupune** că ei sunt subiecți ai unei vieți, oricum ar fi aceasta. Același lucru e adevărat și despre acei pacienți morali (de pildă, animalele sălbatice) care pot să-și ducă singuri grijă, fără să aibă nevoie de intervenția umană, ca și despre toți agenții morali umani. De aceea ceea ce noi, în calitate de agenți morali, facem unul altuia afectează modul în care ne ducem viața, faptul că noi suntem subiecți ai unei asemenea vieți nu este la rândul lui dependent în mod cauzal de ceea ce fac alții pentru noi. Avem acest statut propriu, ca de altfel și pacienții morali, indiferent că suntem oameni sau animale; decurge de aici în mod logic că a avea acest statut este o parte a ceea ce înseamnă pentru noi sau pentru ele să fim în lume.

Criteriul de a fi subiect al unei vieți evidențiază o similaritate existentă între agenții și pacienții morali. Dar este aceasta relevantă? Ne determină să considerăm într-un chip inteligibil și ne-arbitrar că ei au o valoare inerentă? Temeiurile unui răspuns afirmativ la această întrebare sunt următoarele:

1. O similaritate relevantă între toți cei despre care s-a postulat că au valoare inerentă egală trebuie să selecteze o caracteristică pe care o au în comun toți acei agenți și pacienți morali care considerăm că au această valoare. Criteriul nostru satisface această condiție. **Toți** agenții morali și **toți** pacienții morali pe care îi avem în vedere **sunt** subiecți ai unei vieți - mai bună sau mai proastă pentru ei; și sunt astfel în sensul arătat mai devreme, adică într-un fel care este logic independent de faptul că sunt obiecte ale intereselor altora.

2. De vreme ce considerăm că valoarea inerentă are o natură categorială, că ea nu admite grade, orice similaritate relevantă pe care o acceptăm trebuie ea însăși să fie categorială. Criteriul nostru îndeplinește această condiție. El nu afirmă sau nu implică faptul că cei care îl satisfac au, într-o măsură mai mare sau mai mică, statutul de subiect al unei vieți, în funcție de măsura în care au sau nu o anumită capacitate sau caracteristică preferată (de pildă, disponibilitatea pentru matematicile superioare sau calitățile ce țin de măiestria artistică). Fie **ei**, în sensul arătat, subiect al unei vieți, fie **nu**. Toți cei ce sunt, sunt în mod egal astfel. Criteriul de a fi subiect al unei vieți exprimă așadar un statut categorial împărtășit de toți agenții și pacienții morali de care ne ocupăm.

3. O similaritate relevantă între agenți și pacienți morali trebuie să ne dezvăluie motivul pentru care avem datorii directe și față de unii și față de ceilalți, precum și motivul pentru care avem mai puține temeiuri să credem că avem datorii directe față de acei indivizi care nu sunt nici agenți și nici

pacienți morali (chiar dacă aici îi includem pe cei care, la fel ca și agenții și pacienții morali la care ne gândim, sunt în viață). Această condiție este de asemenea implicită de criteriul nostru. Căci nu toate ființele vii sunt, în sensul arătat, subiecte ai unei vieți; și nu trebuie să considerăm că toate ființele vii au, potrivit acestui criteriu, același statut moral. Convingerea noastră că avem datorii directe față de unele dintre ele (cele care sunt subiecți) și că, dimpotrivă, nu avem datorii directe față de altele (cele care nu sunt subiecți) poate fi înțeleasă (cel puțin în parte) mai bine prin aceea că cele dintâi satisfac, spre deosebire de ultimele, criteriul de a fi subiect al unei vieți. Din aceste motive, criteriul relevă o similaritate relevantă între agenții și pacienții morali, care face ca atribuirea unei valori inerente egale să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar.

Înainte de a ne întoarce la sarcina de a articula și argumenta principiul dreptății pe care îl fundamentează noțiunea de valoare inerentă, va trebui să luăm în discuție încă trei chestiuni. Mai întâi, de ce criteriul de a fi subiect al unei vieți, atunci când e implicit, selectează o similaritate relevantă, care oferă un caracter inteligibil și nearbitrar atribuirii de valoare inerentă agenților și pacienților morali, aceasta nu înseamnă că satisfacerea criteriului este o condiție necesară pentru a avea valoare inerentă. S-ar putea întâmpla să existe indivizi, posibil chiar colecții de indivizi, care - deși în sensul arătat nu sunt subiecți ai unei vieți - au totuși valoare inerentă, au cu alte cuvinte un gen de valoare care este conceptual distinct de, nereductibil și incomensurabil cu valori precum plăcerea sau satisfacerea preferințelor. Problemele care se ridică aici sunt extrem de complicate [...] Posibilitatea însăși a elaborării unei etici veritabile a mediului, deosebit de o etică a folosului acestuia, se reazemă pe posibilitatea de a susține că obiectele naturale, deși nu împlinesc criteriul de a fi subiecți ai unei vieți, pot totuși să aibă valoare inerentă⁷. Tentativele de a arăta că această idee este conceptual absurdă sunt cel puțin neconvingătoare; pe de altă parte, tentativele de a arăta că postularea unei valori inerente a obiectelor naturale sau a colecțiilor de astfel de obiecte, deși e inteligibilă, nu e și necesară - suferă de o soartă asemănătoare. Cu toate acestea, este extrem de dificil să oferi aici o explicație inteligibilă a valorii inerente. De pildă, deși putem da criterii pentru ce face ca, bunăoară, un stejar să fie bun în felul lui (adică, bunăoară ca stejar) și deși aceste criterii nu depind de faptul că stejarul este folositor altora sau e obiect al intereselor cuiva⁸, totuși faptul că stejarul este în sine bun în felul lui nu are mai multă semnificație morală decât, să zicem, acela că o celulă canceroasă sau un asasin sunt buni în felul lor⁹. Iar același lucru e valabil pentru colecțiile de stajari (sau de celule canceroase sau de asasini). Cei care ar vrea să producă o etică veritabilă a mediului apelând la ideea de valoare inerentă a obiectelor naturale (arbori, fluvii, stânci etc.) sau a colecțiilor de astfel de obiecte nu sunt scutiți - dat fiind ceea ce s-a afirmat implicit sau explicit aici - de sarcina de a argumenta în favoarea propriei

poziții. Căci am arătat că a fi subiect al unei vieți este condiție suficientă, nu necesară, pentru că atribuirea de valoare inerentă și aibă un caracter inteligibil și nearbitrar [...]

În al doilea rând (și în strânsă legătură cu prima chestiune), argumentul de față nu exclude logic posibilitatea ca unii oameni și acele animale care nu satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți și aibă totuși valoare inerentă. De vreme ce afirm că satisfacerea acestui criteriu este o condiție suficientă pentru că atribuirea de valoare inerentă și aibă un caracter inteligibil și nearbitrar, e încă posibil ca animalele sensibile dar incapabile să acționeze cu o anumită intenție sau, să zicem, ființele umane aflate într-o stare de comă permanentă și aibă totuși valoare inerentă. Trebuie spus însă că, la fel ca și în cazul obiectelor naturale lipsite de conștiință sau al colecțiilor de astfel de obiecte, este extrem de neclar cum atribuirea de valoare inerentă ar putea și aibă un caracter inteligibil și nearbitrar. Dificultățile care apar aici sunt de același fel cu cele pe care le-am întâlnit mai devreme, privind posibilitatea de a considera că faptul de a fi viu e o condiție fie necesară fie suficientă pentru a avea o asemenea valoare. S-ar putea susține, de pildă, că animalele - care, deși conștiente și dotate cu sensibilitate (altfel zis, capabile să aibă experiența plăcerii și durerii), nu posedă capacitatea de a-și aminti, de a acționa în vederea unui scop sau de a avea dorințe și a formula opinii - totuși, la modul propriu, sunt doar receptacole pentru ceea ce are valoare inerentă, dar că ele însele nu au vreo valoare. Nu trebuie să adoptăm aici o poziție dogmatică. Oricum, tentativa de a da un răspuns acestei probleme ar merge mult mai departe de scopul prezentei lucrări [...]

Acest lucru nu afectează însă caracterul adecvat al criteriului propus aici - acela de a fi subiect al unei vieți - în măsură în care acesta e înțeleș, în sensul arătat mai devreme, ca o condiție suficientă; de asemenea, el nu subminează susținerea că mamiferele normale, în vârstă de cel puțin un an, precum și ființele umane care sub aspecte relevante sunt asemenea acestora, pot fi considerate - în mod inteligibil și nearbitrar - ca având valoare inerentă.

În al treilea rând, e important să subliniem că în argumentul formulat în sprijinul criteriului nostru nu se comite "eroarea naturalistă" - foarte în general vorbind, ideea că e o eroare logică să tragi o concluzie despre valori plecând de la fapte. Într-adevăr, punctul de vedere pe care l-am formulat nu poate fi redus, dacă suntem corecți, la următorul argument:

Premisă (1) : Unii indivizi sunt subiecți ai unei vieți care decurge bine sau rău pentru ei, într-un mod care e logic independent de utilitatea lor pentru alții sau de faptul că sunt obiect al intereselor altora (= un fapt).

Concluzie (2) : Deci, acei indivizi au valoarea inerentă (= o valoare)

Nu aici e cel mai potrivit loc să ne ocupăm de problema dacă eroarea naturalistă este realmente o eroare; indiferent că este sau nu, argumentul expus în paginile anterioare e mult mai complicat decât ar sugera trecerea de la premisa (1) la concluzia (2). Ideea că anumii indivizi (de pildă, agenți

moralii) au valoare inerentă este un **postulat**, adică o supoziție teoretică. Așa cum se întâmplă în general cu supozițiile teoretice, nici aceasta nu a fost făcută fără vreun temei. Dimpotrivă, ea rivalizează cu alte teorii asupra valorii agenților morali, în particular cu acelea care ei nu au o valoare în sine și sunt doar receptacole ale experiențelor (care sunt în sine valoroase) - deci cu poziția utilitaristă - și cu acelea care ei au valoare în sine, dar un gen de valoare care diferă de la individ la individ, după cum fiecare posedă sau nu unele calități - deci cu poziția perfecționistă. Or, există temeiuri pentru a accepta acest postulat. Dacă postulăm că agenții morali au o valoare inerentă egală, atunci avem o bază teoretică cu ajutorul căreia putem evita, pe de o parte, consecințele extrem de inegalitare ale teoriilor perfecționiste și, pe de altă parte, consecințele contraintuitive ale tuturor formelor de utilitarism relativ la acțiuni (de exemplu, ideea că ar fi justificate asasinările făcute în secret pentru a optimiza agregatul de consecințe care privesc pe toți cei implicați). Rolul pe care îl joacă criteriul de a fi subiect al unei vieți trebuie considerat în contextul acestui fundal mai larg. Temeiurile pe care le avem pentru a postula că toți agenții și pacienții morali au o valoare inerentă egală sunt distincte din punct de vedere logic de acest criteriu. Criteriul a fost introdus **după** ce am arătat temeiurile admiterii unei valori inerente egale a agenților și pacienților morali, nu înainte; de aceea, rolul lui nu e de a duce la concluzia că agenții sau pacienții morali au valoare inerentă egală. Mai departe, el are rolul să specifice o similaritate relevantă între toți indivizii care, așa cum dovedește argumentul, vor trebui să aibă o valoare inerentă egală, dacă presupunem că agenții morali au o astfel de valoare. Această similaritate face ca atribuirea de valoare inerentă să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar. Am arătat mai devreme că acest rol îl poate îndeplini criteriul de a fi subiect al unei vieți. A spune că trăsătură caracteristică a argumentului prezentat în paginile anterioare este trecerea de la premisa (1) la concluzia (2) nu înseamnă deci a-l caracteriza; înseamnă doar a-l caricaturiza.

7. Dreptatea: principiul respectului pentru indivizi

Teoria după care agenții morali și pacienții morali au valoare inerentă egală nu este în sine un principiu moral, căci ea nu ne impune prin sine să tratăm acești indivizi într-un fel sau într-altul. În particular, postulatul valorii inerente nu ne oferă el însuși o interpretare a principiului formal al dreptății - principiu care [...] cere să îi dăm fiecărui individ ceea ce i se cuvine. Totuși, acest postulat ne oferă o bază pentru a produce o atare interpretare. Anume, dacă indivizii au valoare inerentă egală, atunci orice principiu care stabilește ce tratament li se cuvine potrivit ideii de dreptate va trebui să țină cont de valoarea lor egală. Iar principiul care urmează - **principiul respectului** - procedează în acest fel: **Trebuie să tratăm indivizii care au valoare inerentă în moduri care le respectă această valoare.** Sigur, principiul

respectului formulează o interpretare egalitară, neperfectonistă a ideii formale de dreptate. Principiul nu vizează doar felul în care să îi tratăm pe anumiți indivizi care au valoare inerentă (de exemplu, pe cei care au talente literare sau artistice); el ne constrânge să îi tratăm pe **toți** indivizii care au valoare inerentă în moduri care le respectă valoarea. **Deci** cere ca **toți** cei care satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți să fie tratați cu respect. Fie că sunt agenți, fie că sunt pacienți morali, trebuie să-i tratăm în moduri care să le respecte valoarea inerentă egală. **Totuși**, în forma actuală, principiului îi lipsește acea precizie pe care e rezonabil să o cerem oricărui principiu moral. Anume, el nu specifică **ce fel de** respect impune el pentru o asemenea valoare. Vom cerceta în cele ce urmează această chestiune.

Formulând problema în forma ei negativă cea mai generală, am putea spune că nu tratăm indivizii care au valoare inerentă cu respectul ce li se cuvine potrivit ideii de dreptate ori de câte ori îi tratăm **ca și cum le-ar lipsi** valoarea inerentă: anume, ori de câte ori îi tratăm **de parcă ar fi simple receptacole** ale experiențelor valoroase (precum plăcerea sau satisfacerea preferințelor) sau **ca și cum valoarea lor ar depinde de utilitatea lor** relativă la interesele altora. În particular, **adar**, nu arătăm respectul cuvenit celor care au valoare inerentă ori de câte ori îi vizăm pentru a realiza cel mai bun agregat de consecințe care îi vizează pe **toți** cei afectați de rezultatul aceluiași tratament. Cred că sunt evidente temeiurile susținerii că un asemenea tratament e lipsit de respect și nedrept. Într-adevăr, cu greu am putea considera că e drept sau respectuos să produci vizămări indivizilor care au valoare inerentă doar pentru a produce cel mai bun agregat de consecințe care îi vizează pe **toți** cei afectați de rezultat. Astfel nu am avea respect pentru valoarea lor inerentă, fiindcă ar trebui să considerăm că individul vizat este **numai** un receptacol pentru ceea ce are valoare (de exemplu, plăcerea) - **decide** că pierderea unei asemenea valori, pusă în seama individului vizat, ar putea fi compensată (ba chiar mai mult decât compensată!) prin suma câștigurilor de atare valori pe care le obțin alții, **fără ca astfel celui care a pierdut să i se fi făcut vreun rău**. Înșiși indivizii care au valoare inerentă au un gen de valoare care se deosebește de, nu e reductibilă la și nu e comensurabilă cu valori precum plăcerea sau satisfacerea preferințelor. A vizămări asemenea indivizi **doar** pentru a produce cele mai bune consecințe pentru **toți** cei implicați înseamnă a le face ceva rău - înseamnă a-i trata **nedrept** - fiindcă astfel nu e respectată valoarea lor inerentă; împrumutând o parte a unei expresii a lui Kant, vom zice că indivizii care au valoare inerentă nu trebuie niciodată să fie tratați **doar ca mijloace** pentru producerea celui mai bun agregat de consecințe.

Principiul respectului, ca principiu al dreptății, cere mai mult decât să nu vizămări pe cineva atunci când vrem să obținem consecințe optime pentru **toți** cei afectați de rezultat: el impune și datoria **prima facie** de a-i ajuta pe cei care sunt victimele nedreptăților comise de alții. Lucrul acesta nu e

caracteristic interpretării de față a dreptului formal: toate teoriile etice care la prima vedere sunt plauzibile recunosc că avem atât datoria de a nu acționa într-un mod nedrept cât și datoria de a-i ajuta pe cei care sunt victimele nedreptăților comise de alții. Cu alte cuvinte, ideea de dreptate nu impune numai datoria să nu violăm; ea impune și datoria de a ajuta, de a oferi ajutor celor care suferă de pe urma nedreptăților. Tuturor indivizilor care au valoare inerentă trebuie să li se dea ceea ce li se cuvine; iar uneori ceea ce li se cuvine este ajutorul nostru [...]

La fel ca interpretările utilitariste ale dreptului formal, și cea oferită de principiul respectului nu este un principiu al dreptului distributive; nici una nu stabilește ce condiții trebuie îndeplinite pentru ca distribuția câștigurilor (a bunurilor) și a violărilor (a relelor) ce apar ca rezultat al unei acțiuni sau al unei reguli să fie una dreaptă. Totuși, spre deosebire de interpretările utilitariste, interpretarea dreptului ca respect pentru acei indivizi care au valoare inerentă **exclue, de la bun început, puțină de a obține în orice mod o anumită distribuție**. Nici un individ care are valoare inerentă nu este tratat în mod drept dacă e considerat ca un simplu receptacol pentru obținerea consecințelor optime pentru toți cei afectați de rezultat. Felul în care sunt efectiv distribuite câștigurile este irelevant atunci când apreciem caracterul nedrept al modului în care au fost obținute. Chiar dacă atât interpretările utilitariste ale egalității și principiul respectului sunt principii predistributive, ele diferă fundamental în ceea ce admit ca permis [...]

8. Drepturi morale și juridice

Legile și alte elemente ale legislației (de pildă, constituția) din societățile în care trăim fac ca indivizii să aibă sau nu drepturi juridice. În unele țări (de exemplu, în Statele Unite) cetățenii care îndeplinesc anumite condiții au dreptul de a vota sau de a candida pentru a fi aleși în diverse funcții; în alte țări (de exemplu, în Libia) cetățenii nu au asemenea drepturi. Mai mult, chiar în acele țări care oferă astfel de drepturi cetățenilor lor, condițiile nu sunt totdeauna aceleași și se pot modifica. În Statele Unite, de exemplu, în trecut cetățenii trebuiau să fi împlinit douăzeci de ani pentru a vota la alegerile federale; azi ei trebuie să aibă optsprezece ani. Într-o vreme nu puteai vota dacă erai de culoare, de sex feminin sau analfabet; azi ai acest drept indiferent de rasă, de sex sau de gradul de educație. Drepturile juridice variază deci mult, nu doar de la țară la țară la un anumit moment, dar și în aceeași țară la momente diferite. În privința drepturilor juridice, nu toți indivizii care există (sau au existat) sunt egali. Lucrul acesta nu e surprinzător: căci drepturile juridice pe care le au indivizii iau naștere ca rezultat al activității creatoare a ființei umane. De pildă, drepturile cuprinse în celebra *Bill of Rights* nu erau drepturi pe care cetățenii Statelor Unite puteau să le revendice ca drepturi juridice înainte ca ele să fi fost elaborate și să fi fost instituit mecanismul juridic necesar pentru punerea lor în funcțiune.

Conceptul de drepturi morale diferă în puncte importante de cel de drepturi juridice. Mai întâi, drepturile morale - dacă există - sunt universale. Aceasta înseamnă că dacă un oarecare individ A are un asemenea drept, atunci orice alt individ care este precum A sub aspecte relevante are de asemenea acel drept. Care sunt acele caracteristici relevante - este obiect al multor controverse (acest lucru va fi cercetat mai jos în paragraful 10); necontroversat este excluderea unor caracteristici din categoria celor relevante. Rasa, sexul, religia, locul de naștere, Ūara de rezidenŪă a unui individ nu sunt caracteristici relevante pentru faptul că el posedă sau nu anumite drepturi morale. Spre deosebire de situaŪiile în care intervin drepturile juridice, nu putem nega că indivizii au drepturi morale invocând, de exemplu, locul în care ei trăiesc.

O a doua trăsătură a drepturilor morale e aceea că sunt egale. Aceasta înseamnă că dacă oricare doi indivizi au același drepturi morale (de pildă, dreptul la libertate), atunci ei posedă acest drept în mod egal. Nu poți să ai drepturi morale în măsuri diferite. Toți cei care le au, le au în mod egal - fie că sunt, să zicem, albi sau negri, bărbați sau femei, americani sau iranieni.

În al treilea rând, spre deosebire de drepturile juridice, drepturile morale nu iau naștere ca rezultat al activității creatoare a unui individ (de exemplu, cea a unui despot) sau a vreunui grup (de exemplu, cea a unei adunări legislative). Teoretic s-ar putea, e adevărat, să se creeze drepturi juridice care sunt în acord cu drepturile morale sau care le protejează; dar acest lucru nu înseamnă a crea aceste drepturi morale. Dacă există drepturi morale, ele nu "iau ființă" la fel ca cele juridice.

Puțin sunt problemele care, precum cea care privește drepturile morale, îi scindează pe filosofi atât de adânc. Când, de pildă, Singer se căiește că a folosit termenul de "drepturi" în cursul argumentului său pentru eliberarea animalelor, ceea ce spune este exemplar pentru tendința unor gânditori de a discredita apelul la drepturi în filosofia morală; cu vorbele unui filosof englez din secolul al XIX-lea, D. G. Ritchie, aceste apeluri sunt "un tertip retoric pentru a impune un punct de vedere fără a face efortul de a-l proba" (acest tertip, observă mai departe Ritchie, "poate fi admis în cazul oratorului politic sau al ziaristului de partid, dar ar trebui înlăturat din orice lucrare serioasă"¹⁰). O acuzație chiar mai caustică la adresa utilizării "retoricii drepturilor" apare la R. M. Hare, care deplânge frecvența cu care oamenii se întrebă: Ce drepturi am eu? "Cum cei care pun această întrebare, scrie el, sunt ființe umane, aproape întotdeauna ei vor să răspundă că au acele drepturi, oricare ar fi ele, care conduc la o distribuție a bunurilor în interesul propriului lor grup social. Retorica drepturilor, care înlătură originea în această întrebare, constituie o rețetă pentru lupta de clasă și războiul civil. Urmărind să obținem aceste drepturi, oamenii vor comite aproape orice nelegiuire, vălând pe toți ceilalți și chiar pe ei, fiind însă convinși că dreptatea cere să procedeze astfel"¹¹. Invocarea drepturilor, credința în ele sunt, după Hare, nu doar un "tertip retoric": ele pot efectiv vălma.

Nu e o întâmplare că Hare și Singer, care sunt susținători ai utilitarismului, se disociază de afirmarea drepturilor morale. Căci ei calcă pe urmele lui Bentham. El scrie:

"Drepturile sunt roadele legii și numai ale legii. Nu există drepturi fără lege, nici drepturi contrare legii, nici drepturi anterioare legii [...] Nu există decât drepturi juridice; nici drepturi naturale, nici drepturi ale omului, anterioare sau superioare celor create prin lege. Afirmarea unei asemenea drepturi este absurdă în logică și periculoasă în morală."¹²

De fapt, Bentham spune că discuțiile despre alte drepturi decât cele juridice nu sunt doar un "nonsens", ci o "stupiditate crasă"¹³; invocarea "drepturilor omului" este un nonsens primejdios. La cititorul său hotărâsc în ce măsură repudierea de către acești utilitariști a drepturilor morale este ea însăși un "tertip retoric".

E important să remarcăm că nu toți utilitariștii au fost din punct de vedere teoretic refractari drepturilor morale. J. St. Mill este un contraexemplu limpede la această tendință dominantă în utilitarism. Într-adevăr, Mill considera că teoria utilitaristă poate să dea seamă de drepturile morale. Chestiunea dacă el are sau nu dreptate nu mă interesează acum [...] Pentru moment va fi folositor să vedem ce spune el despre drepturi și să opunem ideile lui celor ale lui Bentham. Mai mult, întrucât voi accepta analiza făcută de Mill drepturilor morale, voi exclude posibilitatea de a mi se obiecta că mă bazez pe o analiză pe care nici un utilitarist nu ar agree-o. Strategia mea este să mizez mai degrabă pe punctele tari ale acelor utilitariști care admit drepturile morale, decât pe slăbiciunile lor. Scrie Mill:

"Când spunem că ceva este dreptul unei persoane, înseamnă că ea are o cerință validă față de societate ca aceasta să o protejeze în posesia acelui ceva, fie prin forța legii, fie prin cea a educației sau a opiniei. Dacă (oricare ar fi motivele opiniei noastre) vom considera că acea persoană are o cerință suficientă ca ceva să-i fie garantat de societate, atunci vom zice că ea are un drept la acel lucru [...] Prin urmare, a avea un drept înseamnă, cred eu, a avea ceva astfel încât societatea trebuie să protejeze posesia lui."¹⁴

Spre deosebire de concepția lui Bentham asupra drepturilor, cea a lui Mill nu restrânge drepturile la cele recunoscute de legile existente și aplicate în mod corespunzător într-o anumită societate. Potrivit analizei lui Mill a drepturilor, e întru totul posibil ca cineva să aibă o cerință validă pentru ceva (și deci un drept la acel lucru) și totuși societatea să nu recunoască validitatea acelei cerințe și să nu protejeze posesia acelui lucru de către acel individ. În timp ce potrivit concepției lui Bentham nu pot exista decât drepturile recunoscute prin lege (adică cele juridice), potrivit celei a lui Mill pot exista drepturi neacceptate de societate și care nu sunt consacrate juridic (adică drepturi morale). Aceasta este o virtute a poziției lui Mill. Așa cum observă filosoful american David Lyons, unul din motivele pentru care se apelează la drepturi este acela că ele pot fi folosite "pentru a pleda pentru schimbări în ordinea socială"¹⁵. Analiza făcută de Bentham drepturilor face ca

acest lucru să fie literalmente lipsit de sens, căci unde nu există un drept recunoscut social și aplicat prin legi (cu alte cuvinte, unde nu există un drept juridic), nu poate să existe nici o perioadă în care acel drept să fie în vigoare. Potrivit lui Mill, invocarea drepturilor în astfel de cazuri are sens, deoarece de aici nu decurge că această invocare, prin ea însăși, probează existența unor atari drepturi: dacă formulăm cerința de a avea un drept la cutare lucru, nu decurge neapărat că cerința noastră este validă și nici că avem dreptul respectiv. Dacă validitatea cerinței noastre nu e dovedită sau, mai rău încă, dacă este în mod grav în încercarea de a dovedi validitatea ei, atunci remarcă lui Ritchie este valabilă: "putem impune un punct de vedere fără a face efortul de-al proba". Totuși, nu există vreun temei pentru care așa trebuie să stea lucrurile sau pentru care - întrucât unele (probabil cele mai multe) "invocări ale drepturilor" sunt retorice, în sensul arătat de Singer și Hare - orice invocare a drepturilor ar trebui respinsă pe loc. Cu toată insistența sa asupra utilității ca singura bază a moralității, Mill nu e refractar la orice invocare a drepturilor morale. Iată un exemplu de toleranță teoretică pe care ar trebui cu toată să o cultivăm.

Există și alte două trăsături ale analizei făcute de Mill drepturilor morale care merită să fie comentate. Mai întâi, în sens de cerințe valide, drepturile morale au datorii corelative. Dacă, de exemplu, am dreptul la libertate, atunci tu și în general societatea aveți datoria ca, așa cum scrie Mill, "să mă protejezi și am acest drept". Libertatea mea este astfel încât "societatea ar trebui să mă protejeze ca și o am". Recunoașterea drepturilor morale are deci implicații care vizează ceea ce tu, ca agent moral, trebuie atât să faci cât și să nu faci. Ceea ce nu trebuie să faci este să-mi violezi drepturile; iar ceea ce trebuie să faci, celelalte lucruri rămânând egale, este să mă protejezi împotriva altora care le-ar putea viola. Când îmi recunoști drepturile, ți se impun anumite limite asupra libertății tale și, în același timp, se întemeiază obligația pe care o ai să îmi acorzi ajutor. Recunoașterea acestor drepturi este o chestiune atât de serioasă tocmai datorită faptului că drepturile morale ale indivizilor au asemenea consecințe. Invocarea confuză a "drepturilor noastre" poate vulgariza această noțiune și îi poate irita pe cei care - dacă drepturile sunt recunoscute - sunt chemați să acorde ajutorul și să evite încălcarea lor.

În al doilea rând, a caracteriza drepturile morale așa cum face Mill - ca cerințe valide - înseamnă a lăsa totuși deschisă problema felului în care aceste cerințe sunt validate. Ostilitatea lui Bentham față de ideea a drepturilor morale poate fi parțial explicată prin nemulțumirea lui privind metoda de validare preferată de unii autori - de pildă, presupunerea că drepturile morale (naturale) ne sunt conferite de natura însăși, sau presupunerea că ele sunt "evidente prin sine", ori, legat de aceasta, presupunerea că ele vor fi descoperite prin "lumina pură a rațiunii naturale". Putem cădea de acord că acestea nu sunt procedee demne de încredere de

a valida drepturile și totuși admitem că drepturile pot fi validate - cu alte cuvinte că pot fi aduse temeiuri bune pentru a recunoaște că unele cerințe de a avea drepturi sunt valide. Iar și Mill ne oferă un sprijin în această încercare. Validitatea unui drept, crede el, trebuie să depindă de acordul lui cu principiile morale a căror validitate a fost stabilită în mod independent. În cazul lui Mill, principiul moral care validează este cel al utilității. Nu ar trebui să surprindă, de aceea, că el a scris următoarele:

"Prin urmare, a avea un drept înseamnă, cred eu, a avea ceva astfel încât societatea trebuie să protejeze posesia lui. Dacă cel care obiectează continuă să întrebe de ce trebuie, nu pot să-i dau altă temei decât ideea generală de utilitate."¹⁶

În analiza făcută de Mill drepturilor în sens de cerințe valide nu este totuși nimic care să lege în mod logic validarea acestor cerințe de utilitatea recunoașterii lor. Așa cum remarcă Lyons, "cel care a respins criteriul general al bunăstării poate, fără a se contradice, să accepte analiza făcută de Mill drepturilor (ori o altă analiză de același fel) și să folosească o altă bază de validare a cerințelor relevante. Aceasta, pentru că analiza pe care o face el drepturilor este independentă de criteriul general al bunăstării"¹⁷. Care principii morale validează drepturile - acest lucru este lăsat nesoluționat de analiza lui Mill; mai jos (în paragraful 10) voi prezenta o alternativă la validarea utilitaristă a lui Mill.

9. Cerințe și cerințe valide

Conceptul că drepturile morale sunt cerințe valide are dintru început un grad înalt de plauzibilitate. A avea un drept înseamnă a fi în situația de a cere tu însuși sau de a cere în numele cuiva ceva, pe motivul că acel ceva trebuie să se cuvine sau să se datoreze; iar cerința pe care o faci este faptul de cineva - anume ca acesta să facă sau să se abțină să facă ceea ce tu ceri ca fiind datorat. Mill are puține lucruri de spus despre natura cerințelor. Distinsul filosof american Joel Feinberg are mai multe de spus. Ca și Mill, Feinberg analizează drepturile ca cerințe care sunt validate ("solicitate") prin raportarea la principii morale valide sau la "principiile unei conștiințe iluminate"¹⁸. Spre deosebire de Mill, Feinberg explorează pe larg noțiunea de cerință; el deosebește între: 1) a exprima o cerință; 2) a avea o cerință - validă - și ...; 3) a avea o cerință - validă - față de ...; 4) a avea o cerință validă sub toate aspectele. Numai în ultimul caz, potrivit acestei analize, avem de a face cu un drept, deosebit de celelalte considerați joacă de asemenea un rol în explicarea atât a ceea ce este un drept, cât și a felului în care este validat. Cum anume sunt legate aceste idei vom vedea imediat.

A exprima o cerință este un act performativ; înseamnă a afirma că cineva este îndrituit, sau că altcineva este îndrituit să fie tratat într-un anumit fel și că acel fel de a fi tratat se cuvine sau este datorat în mod direct individului sau indivizilor respectivi. A exprima o cerință implică deci atât cerințe și, cât

o cerință-fapt -de. Ea implică cerința fapt de un anumit individ, sau fapt de mai mulți indivizi, ca aceștia să facă sau să se abțină să facă ceea ce este cerut ca fiind convenit; o implică cerința să primească ceea ce îi este datorat. Ambele aspecte ale actului de a-și exprima o cerință sunt esențiale în procesul validării cerinței exprimate. Căci eu nu pot avea o cerință validă (altfel zis, un drept) dacă nu am o cerință validă fapt de cineva; o nu pot avea o cerință validă fapt de cineva dacă acel individ nu are o datorie fapt de mine de a face sau de a se abține să facă acțiunea pe care eu o cer ca fiindu-mi datorat. Iată de ce nimeni nu are o cerință validă (altfel zis, un drept) să beneficieze de acțiunile caritabile ale altora. Datoria de a fi caritabilă este o largă libertate individuală în privința felului de a o împlini. Eu pot să îmi dau banii fie la "Oxfam", fie la "Sisters of the Poor", iar tu ai putea face la fel la "CARE" sau la "Sierra Club" - o amândoi ne-am putea împlini astfel datoria de a fi caritabili. Dar, de o avem datoria de a fi caritabili, societățile de felul celor menționate nu au nici un drept la contribuțiile noastre; aceasta, pentru că ele nu au, în această privință, nici o cerință validă fapt de noi. Cineva de la "United Way", de pildă, nu are nici un temei valid să susțină că, având datoria de a fi caritabili, trebuie să dăm bani exact acestei organizații. o cum nici "United Way", nici vreo altă organizație caritabilă nu au, în această privință, o cerință validă fapt de noi, decurge că nici o astfel de organizație nu are vreun drept la actele noastre caritabile. Din motive similare, nu avem nici un drept relativ la ordinea naturală. În fiecare zi, indivizii sunt afectați - în bine sau în rău - de ceea ce se întâmplă ca rezultat al faptului că natura își urmează cursul; dar nu e rezonabil să te plângi că natura îți violează drepturile. Căci natura ar putea să ne violeze drepturile numai dacă ne-am putea valida cerințele noastre fapt de ea; o am putea face acest lucru numai dacă am putea dovedi că natura are datorii directe fapt de noi să facă sau să se abțină să facă anumite acțiuni care ni se cuvin.

Însă natura nu are nici un fel de datorii; numai agenții morali au. Când, așa cum ni se întâmplă uneori, spunem că natura sau consecințele faptului că ea își urmează cursul sunt "nedrepte" sau "inechitabile", formularea noastră este metaforică. Ce se întâmplă ca rezultat al legilor naturale se întâmplă o atât; nu e nici drept o nici nedrept, nici echitabil o nici inechitabil - de o este (o anume adesea) benefic sau dăunător. Natura nu violează drepturile noastre mai mult decât ni le respectă.

E important să menționăm o caracteristica de a fi cerință-să a exprimării o validării cerințelor noastre. A-și exprima o cerință înseamnă a afirma că o se cuvine să fii tratat într-un anumit mod. Faptul că acel tratament îi este într-adevăr convenit depinde în parte de măsura în care stă în puterile o în capacitățile celor fapt de care e formulată cerința să facă sau să se abțină să facă ceea ce li se cere ca fiindu-le convenit. Nu poți să-mi ceri ca fiindu-le convenit o vacanță la Acapulco. Cerința fapt de cineva să o se dea ceva este validă numai dacă poate fi îndeplinită.

A valida pe deplin o cerință (altfel zis, a stabili un drept) înseamnă deci ceva mai mult decât să -o exprimi o cerință. Căci cerința exprimată trebuie validată atât ca o cerință -fapt -de, cât și ca o cerință -să. Pentru a satisface prima condiție, trebuie să se arate că tratamentul cerut ca fiind cuvenit impune condiții asupra celor fapt de care a fost exprimată cerința - anume că ei pot să facă acțiunea respectivă. Pentru a satisface cea de-a doua condiție, trebuie să se arate că tratamentul cerut ca fiind cuvenit e datorat de acei indivizi fapt de care a fost exprimată cerința. Or, pentru a împlini această a doua condiție va trebui să invocăm principii morale valide care formulează datorii directe. Aceasta nu trebuie să surprindă: căci, dacă a -o exprima fapt de alții o cerință să primească ceva înseamnă a afirma că lor li se solicită să acționeze în anumite feluri, atunci trebuie să dovedească că acest tratament însuși este cuvenit și datorat; iar pentru a dovedi acest lucru, trebuie să dovedească că acel tratament e solicitat de principiile morale valide ale datoriei directe. De aceea drepturile morale sunt corelate cu datoriile morale. Dacă, de pildă, am dreptul la viață și la libertate, atunci alții au datorii directe fapt de mine în privința acestor drepturi. Numai când cerințele-să și cerințele-fapt -de sunt adăugate unor principii morale valide sub toate aspectele vom avea o cerință validă sub toate aspectele (altfel zis, un drept moral). Invocarea drepturilor și-a călăuzit o faimă proastă tocmai pentru că multe cerințe de a avea un drept nu sunt validate în acest fel. Dar, încă o dată, din aceea că acest fapt se întâmplă uneori (poate chiar frecvent!) nu avem cum să conchidem că așa trebuie să se întâmple cu orice invocare a drepturilor.

A stabili care sunt drepturile cuiva nu este însă de ajuns pentru a stabili care sunt datoriile celorlalți în orice situație. Acest lucru se vede cel mai bine atunci când drepturile însele intră în conflict. De pildă, eu am dreptul de a mă exprima liber, dar de aici nu decurge că, în fiecare situație, alții au datoria să -mi permită să spun orice doresc. Și alții au drepturi, iar ceea ce fac în numele dreptului meu la libera exprimare ar putea să intre în conflict cu drepturile lor - precum în situația de pomină când eu strig "Foc!" (fără să fie adevărat) într-o sală de teatru aglomerată. A stabili care sunt drepturile cuiva înseamnă a stabili care e **relevanța lor morală** atunci când hotărâm ce trebuie din punct de vedere moral să fie făcut în fiecare situație. Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie făcut nu poate fi hotărât independent de luarea în considerare a drepturilor celor implicați, chiar dacă ceea ce trebuie făcut nu poate fi hotărât doar prin invocarea cutărui drept al cutărui individ [...]

10. Principiul respectului și dreptul la tratament respectuos

Am formulat și argumentat mai devreme o interpretare normativă a principiului formal al dreptății. Interpretarea se bazează pe postulatul valorii inerente - concepția că e posibil să considerăm, într-un mod inteligibil și nearbitrar, că toți acei indivizi care satisfac criteriul de a fi subiect al unei

vie^U (vezi paragraful 6) au un gen de valoare (valoare inerent^I), distinct^I de, ireductibil^I la ^O incomensurabil^I cu valoarea experien^Uelor lor proprii (sau ale altora), de pild^I cu valoarea pl^Icerilor sau a satisfacerii preferin^Uelor - ^O c^I to^U cei care au acest gen de valoare o au în mod egal. Din punctul de vedere strict al ideii de dreptate, acestor indivizi li se cuvine un tratament respectuos fa^U de valoarea pe care o au; iar tuturor li se datoreaz^I în mod egal acest tratament. În particular, indivizii care au valoare inerent^I nu trebuie trata^U ca ^O cum ar fi simple "receptacole" de experien^Ue valoroase (de pild^I, de pl^Iceri) - ceea ce ar deschide drumul accept^Irii ideii c^I unii agen^U sau pacien^U morali pot fi v^It^I ma^U (adic^I f^I cu^Us^I suferi) fiindc^I - dac^I punem lucrurile în balan^U - agregatul pl^Icerilor ^O al durerilor tuturor celor afecta^U de rezultatul acestei ac^Uuni ar fi "cel mai bun" [...] S^I vedem acum dac^I, dat^I fiind analiza de mai sus a drepturilor în termeni de cerin^Ue valide, se poate sus^Une necesitatea de a admite c^I cei care au valoare intrinsec^I au un drept fundamental de a fi trata^U respectuos, a^O cum solicit^I principiul respectului. Argumentul în acest sens decurge în felul urm^Itor.

Mai întâi, spre deosebire de, s^I zicem, caritate, dreptatea **este** ceva pe care o po^U cere în chip inteligibil ca fiindu-^U convenit^I, ca ceva care ^U se datoreaz^I. Chiar dac^I un reprezentant al organiza^Uei "United Way" nu are nici o baz^I valid^I pe care s^I cear^I ca eu s^I-i donez organiza^Uei lui o contribu^Ue financiar^I, el are totu^O o baz^I moral^I pe care formuleaz^I cerin^Ua c^I îi datorez un tratament drept. Chiar ^O o teorie perfec^Uonist^I admite c^I dreptatea îi **este** datorat^I aceluia care nu poate fi tratat în chip drept sau nu; problema e doar aceea c^I, potrivit teoriei perfec^Uoniste, ceea ce e convenit se modific^I mult de la individ la individ, dup^I cum el posed^I anumite calit^U (de pild^I, talente artistice). Nu e deci de neconceput s^I sus^Ui c^I indivizii care au valoare inerent^I pot cere un tratament drept, dup^I cum li se cuvine, sau s^I cear^I acest lucru în numele lor pentru c^I au un drept la un atare tratament. Cum ceea ce s-a cerut ca drept al lor e ceva cerut ca datorat lor; cum lor li se datoreaz^I dreptatea; ^O cum datoria drept^I ^Ui nu este una dobândit^I, nu exist^I vreo contradic^Ue logic^I în corelarea dreptului fundamental la tratament drept cu datoria nedobândit^I a drept^I ^Ui.

În al doilea rând, dac^I cerin^Ua pe care ai exprimat-o s^I fii tratat în mod drept e valid^I, atunci cele dou^I aspecte ale acestei cerin^Ue - cerin^Ua-s^I ^O cerin^Ua-fa^U-de - trebuie s^I fie amândou^I valide. Solicitarea unui tratament drept - atunci când ea e inspirat^I din ideea de respect, care e miezul principiului respectului - poate fi validat^I din ambele puncte de vedere. Într-adev^Ir, atari cerin^Ue sunt cerin^Ue-s^I: eu pot specifica care e **acel ceva** pe care îl cer ca datorându-mi-se (anume, un tratament care concord^I cu principiul respectului); iar tratamentul pe care îl cer ca dator^Indu-mi-se se încadreaz^I în limitele puterilor ^O capacit^Ulor celor fa^U de care îmi exprim această cerin^U. Mai mult, cerin^Ua pe care o exprim e o cerin^U-fa^U-de valid^I: c^Ici, mai întâi, eu pot identifica acei indivizi fa^U de care o formulez

(anume, totu acei agenți morali care au sau pot avea a face din punct de vedere moral cu mine) și, în al doilea rând, fiindcă cerința pe care o formulez față de ei este, cum ar spune Feinberg, "solicitat" de un principiu moral valid: principiul respectului. Cerința mea să primesc un tratament respectuos este, prin urmare, o cerință validă sub toate aspectele - și astfel, dată fiind analiza drepturilor morale în termeni de cerințe valide, eu am dreptul moral să fiu tratat cu respect.

În al treilea rând, dreptul moral la un tratament respectuos nu este numai al meu. Totu indivizii care sub aspecte relevante sunt asemenea mie trebuie să aibă și ei acest drept, în mod egal și independent de recunoașterea sa în legile țării sau țării stat. Acest lucru vine de ideea însăși de drepturi morale (vezi paragraful 8) și nici o abordare a drepturilor morale sau a validității lor nu poate fi adecvată dacă nu îndeplinește aceste condiții. Analiza drepturilor în termeni de cerințe valide, precum și procedura pe care am schițat-o pentru validarea lor, trec aceste teste, în măsura în care e vorba de posesia acestui drept de către agenți morali. Cum, sub aspectele relevante, toți agenți morali sunt asemenea mie (totu au valoare inherentă și totu o au în mod egal), totu au același drept la un tratament respectuos pe care îl am și eu; și totu au acest drept în mod egal. Pe lângă aceasta, cum baza acestui drept nu depinde de vreun act legislativ, faptul că avem acest drept e independent de recunoașterea lui de către legile țării sau țării stat. Într-adevăr, mai ales pentru că bazele acestui drept nu depind de legile vreunei națiuni, putem invoca acest drept în felul în care îl admite Lyons - ca mijloc "de a pleda pentru schimbări în ordinea socială", inclusiv pentru schimbări în legislație.

Pentru a evita concluziile la care am ajuns în acest paragraf ar trebui să se demonstreze fie că principiul respectului nu este un principiu moral valid, fie că analiza drepturilor în termeni de cerințe valide nu e satisfăcătoare¹⁹, fie că argumentul pe care tocmai l-am oferit în favoarea recunoașterii validității și deci a dreptului la un tratament respectuos al agenților morali - e deficient. Într-un paragraf anterior am adus argumente în favoarea principiului respectului și nu le voi mai repeta aici [...]. În ce privește corectitudinea analizei drepturilor în termeni de cerințe valide [...] va fi suficient să amintesc aici acelor critici utilitariști ai "retoricii drepturilor" că, analizând astfel drepturile, nu am adoptat o strategie de neglijență în literatura utilitaristă: în fond, aceasta este chiar analiza pe care o preferă Mill.

11. Drepturile pacienților morali

Problema recunoașterii dreptului moral al pacienților morali la un tratament respectuos este similară celei discutate în paragraful anterior. **Validitatea cerinței de a primi un tratament respectuos - și astfel problema recunoașterii dreptului la un atare tratament - nu poate fi nici**

mai tare **o** nici mai slab¹ în cazul pacienților morali decât în cel al agenților morali. Atât unii cât **o** ceilalți au valoare inerentă în mod egal; prin urmare, din perspectiva ideii de dreptate, atât unora cât **o** celorlalți li se datorează un tratament respectuos. În plus, deoarece validitatea cerințelor se primească acest tratament a fost demonstrat în cazul agenților morali, același lucru e valabil în cazul validității cerințelor pacienților morali de a primi un atare tratament. Stă în puterea agenților morali să îi trateze pe toți pacienții morali cu care au sau ar putea avea a face cu respectul care li se cuvine, ca posesori de valoare inerentă. La fel se întâmplă atunci când avem în vedere cerințele valide ale pacienților morali față de agenții morali: indivizii față de care sunt formulate astfel de cerințe sunt toți acei agenți morali care interacționează sau ar putea să interacționeze cu pacienții morali - iar cerințele formulate în acest sens față de agenții morali sunt validate prin invocarea principiului respectului **o** a postulatului, care îl întemeiază, al valorii inerente. Pentru că pacienții morali au valoare inerentă nici mai mult **o** nici mai puțin decât agenții morali, ei au același drept la un tratament respectuos pe care îl au **o** agenții morali; **o** posedă acest drept în mod egal - altfel zis, agenții **o** pacienții morali au un drept egal la un tratament respectuos. Mai mult, cum agenții morali au acest drept independent de actele legislative (legile) cutărei sau cutărei națiuni, același lucru e adevărat **o** în cazul pacienților morali. În particular, în cazul animalelor, nimeni nu poate să susțină că ele nu au acest drept fundamental, pe motivul că nici o națiune nu li-l recunoaște ca drept juridic.

Ar fi deci arbitrar să se accepte postulatul valorii inerente, principiul respectului, analiza drepturilor în termeni de cerințe valide **o** argumentul în favoarea dreptului la un tratament respectuos în cazul agenților morali - iar apoi să se nege că pacienții morali au acest drept. Dacă argumentele folosite pentru a valida dreptul în cazul agenților morali sunt corecte, atunci **o** pacienții morali, inclusiv animalele, au acest drept [...] A trata animalele cu respect nu este un act de bunăvoință: este un act de dreptate. Nu "interesele sentimentale" ale agenților morali constituie temeiurile datoriilor noastre (care **o** de ideea de dreptate) față de nou-născuții, față de cei retardati, senili sau alți pacienți morali, inclusiv animalele. Temeiul este respectul pentru valoarea lor inerentă. La fel ca **o** împărțitul din poveste, mitul statutului moral privilegiat al agenților morali este gol.

NOTE

1 Dacă nu se indică altfel în text, cuvântul "animal" referă la mamiferele sălătoare, în vârstă de cel puțin un an sau peste această vârstă.

2 Teoria potrivit căreia datoriile noastre privitoare la operele de artă, arhitectură **o** la natură sunt datorii indirecte față de umanitate, incluzând generațiile viitoare de ființe umane, poate fi găsită, de exemplu, la Feinberg: "The Rights of Animals and Unborn Generations", în W. T. Blackstone (ed).,

Philosophy and Environmental Crisis, University of Georgia Press, Athens, 1974, pp. 43-68. Feinberg nu susține o teorie a datoriei indirecte cu privire la animale.

3 Richard D. Ryder a fost primul care a introdus acest termen destinat să surprindă tipul de prejudecată privind animalele despre care el și alții cred că se compară în mod esențial cu prejudecată precum rasismul și sexismul. A se vedea lucrarea lui: *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, London, 1975.

4 Singer are un eseu stimulator intitulat "All Animals are Equal" în *Philosophical Exchange*, 1, no 5 (Summer) 1974. Egalitatea la care se gândesc este cea determinată de principiul lui de egalitate potrivit căruia interesele egale trebuie să cântărească în mod egal. Când Singer afirmă că "toate animalele sunt egale" el nu vrea să spună că toate ființele individuale sunt egale fiindcă au o valoare inherentă. O atare susținere e făcută de mine aici.

5 Într-un eseu anterior am susținut concepții care contravin celor prezentate aici. "Nu este implauzibil, scriam, să presupunem că oamenii maturi normali, care pot duce o viață caracterizată de o serie de valori (spre exemplu, valorile morale) - inaccesibile înși debilizilor mintali - au mai multă valoare inherentă decât debilizii mintali" ("An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights", *Inquiry* 22, nr. 1-2, 1978). Acolo acceptasem, fără să-mi dau seama, o teorie perfecționistă a dreptății, un punct de vedere pe care în prezent îl resping și pe care trebuia să-l fi respins mai devreme.

6 Albert Schweitzer, "Civilization and Ethics", partea a II-a din *The Philosophy of Civilization*, London, 1929, pp. 246-247.

7 Regan, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic", în *Environmental Ethics* 3, nr. 1, 1981: 19-34.

8 Aceste detalii sunt dezvoltate în lucrarea mea "Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights", în *The Southern Journal of Philosophy* 14, nr. 4, 1976: 485-498.

9 În eseu citat în nota anterioară nu sunt clar pe această temă; am încercat să clarific chestiunea în eseu citat în nota 7.

10 D. G. Ritchie, *Natural Rights*, Allen & Unwin, London, 1894.

11 Hare, "Justice and Equality" în J. Arthur și W. H. Shaw, *Justice and Economic Distribution*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1978, p. 130.

12 Jeremy Bentham, "Penny Fragments" în *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring (ed.), W. Teit, Edinburgh, 183-59, V.III, p. 221.

13 Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies", în *The Works of Jeremy Bentham*, ibid., V. II, p. 501.

14 J. St. Mill, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, New York, 1957.

15 David Lyons, "Human Rights and the General Welfare", în David Lyons *Rights*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1979, p. 183.

16 J. St. Mill, *Utilitarianism*, p. 66.

17 Lyons, "Human Rights", p. 182.

18 Joel Feinberg, "The Nature and Value of Rights", în *The Journal of Inquiry*, 4, 1970; republicat în David Lyons, *Rights*, p. 90. Am ar|tat de nenum|rate ori în trecut cât datorez operei profesorului Feinberg Ńo voi face din nou aici. Analiza drepturilor în termeni de cerin|e, obliga|e, privilegii etc., care va fi expus| în paginile de mai jos este, cred, identic|, sub aspectele esen|iale, cu cea a lui Feinberg. De importan|ă capital| este totu|ă gradul de adecvare a acestei analize Ń nu respectarea cu stricte|e a spiritului Ń literei concep|iei lui Feinberg. De altfel, de|ă propriul meu punct de vedere asupra drepturilor a fost influen|at considerabil de felul în care l-am interpretat pe al lui, nu este limpede dac| Feinberg ar fi de acord cu concluziile la care eu am ajuns, mai ales în cazul drepturilor animalelor. Feinberg sus|ine c| ele pot s| aib| drepturi, cu alte cuvinte c| a le atribui drepturi nu este absurd din punct de vedere conceptual. Totu|ă, din câte cunosc eu, el nu a argumentat niciodat| în favoarea faptului c| animalele au drepturi.

19 Înseamn|, de fapt, s| ced|m mai mult decât este necesar în fa|ă oponen|ilor teoriei drepturilor, de vreme ce exist| Ń alte analize ale drepturilor morale, distincte de cea în termeni de cerin|e valide, care sunt compatibile cu recunoa|erea drepturilor morale ale agen|ilor Ń pacien|ilor morali.

T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Routledge, London & New York, 1984, pp. 150-156; 235-250; 267-273; 276-280; traducere de Ligia Caranfil