

Filosofia morală  
a lui  
**RICHARD M. HARE**

**Editor:**  
**VALENTIN MUREȘAN**

# Filosofia morală

a lui

**R. M. Hare**

- teorie și aplicații -

Cuvânt înainte

**John P. Lucas**

Universitatea Oxford

Coordonator

**Valentin Mureșan**

# Filosofia morală

a lui

**R. M. Hare**

- teorie și aplicații -

Traduceri de:

Anca-Raluca Alecu, Bianca Arhip, Marius Banu, Filotheia Bogoiu, Ana Constantinescu, Maria Corna, Suzana Czizsek, Ioana Crețaru, Marin A. Eugen, Camil Golub, Izabela Ghiță, Ileana Griborăș, Flavius Grozoni, Radu-Petru Iliescu, Cătălin Mândrilă, Valentin Mureșan, Alexandru Sabău-Lățăr, Cornelia Nicolau, Bogdan Popa, Bogdan Rusu, Dorin Ștefan, Călin Teodorescu, Dorin Teodorescu, Dănuț Măgălaș, Alexandru Varga, Viorel Zărnescu.

Cuvânt înainte

**John R. Lucas**

Universitatea Oxford

Coordonare, studiu introductiv și revizuirea traducerilor

**Valentin Mureșan**

Universitatea din București

## Cuprins

Cuvânt înainte (J. R. Lucas)

Introducere: Richard M. Hare și tentația unificării teoriei morale (V. Mureșan)

### I. ROSTUL FILOSOFIEI MORALE

1. Rolul filosofiei în procesul civilizativ
2. Etica metafizică: poate fi un filosof moral?

### II. METAFIZICA: PRESCRIPTIVISMUL UNIVERSAL

1. Limbajul moralei, cap. 1, 2, 3, 4, 10.
2. Elucidarea eticii, cap. 1, 2, 3, 6, 7.
3. Prescriptivismul universal

### III. ETICA NORMATIVĂ: TEORIA CELOR DOUĂ NIVELURI

1. Gândirea morală, cap. 1, 2, 3.
2. Structura eticii și a moralei



#### IV. APLICAȚII

1. Despre terorism
2. Regulile războiului și raționamentul moral
3. Pedepsa și dreptatea retributivă
4. Dreptate și egalitate
5. Argumentând cu privire la drepturi
6. Baza filosofică a eticii psihiatrice

#### V. ANEXE

1. W. D. Hudson, *Dezvoltarea filosofiei morale a lui Hare*
2. H. A. Prichard, *Se bazează filosofia morală pe o greșeală*
3. W. D. Ross, *Ce face ca actele corecte să fie corecte?*
4. A. Ayer, *Critica eticii*
5. C. L. Stevenson, *Etica și limbajul* (cap. II, III (parțial), VI (parțial)).
6. G. E. M. Anscombe, *Filosofia morală modernă*
7. J. Rawls, *Devenirea și limitele argumentării morale*
8. P. Singer, *Despre etică*

Glosar englez - român

Bibliografia completă a operelor filosofice ale lui R. M. Hare

## Cuvânt înainte

J. R. Lucas

R. M. Hare a jucat un rol central în filosofia morală a secolului al douăzecilea. El a eliberat discursul moral de influența pozitivistilor logici. Aceștia susțineau că, deoarece enunțurile morale nu sunt nici tautologii analitice și nici rapoarte senzoriale, ele nu au înțeles literal, fiind rostiri ce pot exprima sau induce stări emoționale de aprobare sau dezgust, fără a avea însă nici un conținut real. Hare a arătat că aceste critici erau greșit direcționate. Enunțurile morale nu sunt enunțuri factuale eșuate, ci precepte care ne ghidează acțiunea. Logic vorbind, ele nu se află la modul indicativ, ci la o formă modificată a modului imperativ. Odată ce am pus discursul moral acolo unde-i e locul, putem discerne structura sa fundamentală și descoperi diversele considerente care intră în joc atunci când trebuie să facem judecăți despre cazurile particulare.

Trăsătura crucială a discursului moral, care îl distinge de simplele imperative pe care le folosim atunci când dăm ordine, este că e bazat pe temeuri (*reasonableness*). Discursul moral e bazat pe judecăți morale iar judecățile morale, fiind judecăți, sunt bazate pe temeuri și, fiind bazate pe temeuri, sunt, în viziunea lui Hare, universalizabile. O mare parte dintre operele sale timpurii sunt dedicate criticării conceptului de universalizabilitate. El îl urmează pe Kant și susține că o judecată morală sinceră trebuie să fie bazată pe o maximă – pe o regulă morală universală – la care am fi gata să aderăm în toate circumstanțele, chiar dacă ar fi în nezaletajul nostru. Ca și Kant, el a fost condus spre o poziție rigidă din unele dintre criticile formulate împotriva lui sunt similare celor formulate de post-kantieni împotriva preceptelor austere ale lui Kant însuși.

Ale cărei s-au focalizat pe felul în care Hare utilizează distincția fapt/valoare. Hare a fost nevoit să insiste pe acest aspect pentru a proteja discursul moral în fața criticilor a lui de pozitivistii logici, dar multora dintre criticile săi li s-a părut că el călășează judecățile morale de faptele avute în vedere într-un caz sau altul. Hare a negat acest lucru și multe dintre articolele pe care le-a scris în perioada de maturitate au fost consacrate respingerii acestor critici, pe care le simțea adesea ca fiind bazate pe neînțelegerea poziției sale.

Hare nu și-a pierdut niciodată convingerea că țelul discursului moral este de a îndruma acțiunea și că noi ne dezvăluim propriile angajamente morale prin acțiunile noastre. Aceasta l-a făcut, în ultimii ani de viață, să fie tot mai preocupat de dilemele morale particulare cu care ne confruntăm în acea vreme. În aceste discuții, ca și în controversile pe care le-a avut cu criticii săi, el era ghidat de o profundă sinceritate în urmărirea țelurilor sale care, combinată cu inteligența sa tăioasă și subtilă, a făcut ca aportul său la dezvoltarea filosofiei morale să fie unul mereu provocator și plin de pătrunzătoare elucidări, unul care nu va putea fi niciodată ocolit de cel ce încearcă să gândească lucrurile cu propria sa minte pentru a ajunge la concluzii bine chibzuite.

Profesorul Valentin Mureșan a făcut un mare serviciu gânditorilor din România preocupăți să înțeleagă ce trebuie să facem, fie ca indivizi fie ca societate în ansamblu.

Traducând aceste texte, el dă posibilitatea cititorilor săi să cunoască de la sursă pe unul dintre cei mai originali și eminenți filosofi analitici și să urmeze exemplul lui Hare gândind cu propria minte problemele pe care le au, de la început până la sfârșit.

Oxford, 28 iunie, 2006

## Introducere

### Richard M. Hare și tentația unificării teoriei morale

Valentin Mureșan

Trăim într-o lume confruntată cu grave dileme morale, de regulă ignorate în favoarea altor priorități. Reușim să ne mai întrebăm, totuși, din când în când, dacă pot avea vre-o justificare morală fapte cum sunt reproducerea *in vitro*, pedofilia, violența masivă, avortul, sinuciderea, eutanasia, războiul; ne întrebăm ce fel de responsabilități avem față de cele întâmplate cu noi în regimul nazist sau în cel comunist. Religia, dreptul, filosofia morală, după alții, par a fi instanțele intelectuale care ne pot oferi ajutor pentru a ne ajuta să tranșăm asemenea întrebări etice. Unele – prima pe bază de *credință*, a doua pe bază de temeuri *raționale*. Formăm cea mai sofisticată de explicare rațională a naturii fenomenului moral este *teoria etică*. Teoria etică e o *explicație* sistematică a ce anume este viața morală și gândirea etică. Însași, explicație care e de regulă însoțită de normele unui *test* general pentru evaluarea acțiunilor, opiniilor, deciziilor ori persoanelor. Aristotel a furnizat o teorie a virtuții bazată pe o viziune metafizico-psihologică privitoare la natura umană; Kant a oferit o teorie a datoriei bazată pe genealogia sa transcendentală; Mill a lăsat posterității o teorie a acțiunii morale bazată pe psihologia asociaționistă; iar Hare vrea să ne propună o teorie etică - ce sintetizează utilitarismul și kantianismul - bazată pe o explicație logico-lingvistică a discursului moral.

Rolul pe care l-ar putea juca teoriile etice și filosofia morală în genere în evaluarea unor cazuri concrete (în "etica aplicată") este un subiect controversat. Hare s-a dovedit a fi un susținător al utilității teoriilor etice în acest proces. Există însă nu puțini contestatari, atât în tabăra filosofilor analitici anglofoni, cât și în aceea a filosofilor continentali. Postmoderniștii, poststructuraliștii, deconstructiviștii (E. Levinas, F. Lyotard etc.) percep viața morală ca fiind prin excelență fragmentară, inaptă să fie prinsă sub legi generale și teorii; ea e mai degrabă un teritoriu sustras judecății raționale.<sup>1</sup> Pe aceeași linie,

<sup>1</sup> Păreaea lui Hare despre acest tip de abordare e următoarea: "Se fac pe alocuri încercări de a încuraja studiarea filosofilor continentali romantici, dar eu nu am considerat niciodată că acest lucru ar fi de prea mare folos pentru promovarea scopului principal al filosofiei: clarificarea gândirii noastre despre viața practică" (Interviu realizat în 1999 de P. Momtchiloff).

narativiştilor americani (M. Nussbaum, A. MacIntyre, R. Rorty etc.) văd viața morală sub forma narațiunii și comunicării care nu pot fi obiect al unor teorii, ci doar al unor exerciții de identificare imaginativă folosind mijloace de inspirație literară. Poziția dominantă pare să fie, totuși, cea favorabilă rațiunii, argumentului, judecății obiective și teoriei, chiar dacă natura uneori prea tehnică a filosofiei morale i-a făcut pe oamenii de rând și pe moderatorii de televiziune să apeleze mai degrabă la preoți decât la eticieni pentru a judeca o întâmplare morală sau alta. De aici tendința unora dintre filosofii morali spre simplificare, didacticism și accesibilitate. Agresiva mișcare împotriva teoriei etice face parte din această tendință. R.M. Hare este unul dintre campionii scoaterii filosofiei morale din timiditatea sa teoretică.

## 1. Omul

Richard Mervyn Hare s-a născut la 21 martie 1919 la Backwell Down, lângă Bristol. S-a înscris la Universitatea Oxford în 1937, fiind student al Colegiului Balliol. A trebuit să-și întrerupă studiile după doi ani, odată cu izbucnirea războiului. A plecat ca voluntar, ocolind vizita medicală, pe frontul din Asia de sud-est. A căzut prizonier la japonezi în 1942, la Singapore. A stat închis ca prizonier trei ani și jumătate, până la sfârșitul conflagrației. Toată această perioadă l-a marcat sufletește profund. Într-o scrisoare, se arăta marcat de conștientizarea limitelor pe care le are discuția rațională cu "fanaticii". Fanaticii sunt acei oameni ce se dedică total unui ideal abstract, fiind gata să sacrifice interesele lor și ale celorlalți de dragul acelui ideal; pe fantezii nu-l impresionează pe lângă interesele altora.<sup>2</sup> După război s-a întors la Colegiul Balliol unde s-a completat cei doi ani restanți. Apoi a rămas să predea în același colegiu, și a rămas între 1947 și 1966. În 1947 s-a căsătorit cu Catherine Verne, cu care a avut patru copii. Din 1966 și până în 1983 a fost profesor de filosofie morală la Colegiul Corpus Christi din Oxford. Între 1983 și 1994 a predat la Universitatea din Florida, S. U. A.

Cel student la filosofie și apoi ca tânăr profesor, R. M. Hare s-a aflat sub două influențe majore: emotivismul meta-etic, la modă în epocă, un curent cărui nu i-a acceptat în mod obișnuit presuposițiile (e.g. principiul verifiționist al înțelesului sau teoria auzului în înțelesului) și nici concluzia principală, anume că discursul moral nu e altceva decât un instrument de persuasiune, o formă de propagandă. A doua a fost influența lui Kant, de la care a învățat, prin cursurile lui H. Paton, că discursul moral e unul tipic imperativ, nu descriptiv, și că el ține de domeniul rațiunii, nu al influențării comportamentului cu mijloace iraționale sau cvasi-raționale. L-a convins de acest lucru și *logica imperativelor* - mai târziu *logica deontică* - extinderi ale logicii matematice standard ce se aflau în curs de constituire (A. Ross, G. H. von Wright, J. Hintikka). Prima sa carte, *The Language of Morals* (1952) e dedicată tocmai sondării ipotezei că limbajul morali poate fi gândit ca un limbaj prescriptiv care satisface condițiile logicii uzuale.

Cea de-a doua carte, *Freedom and Reason* (1963), demonstrează felul în care principalele două proprietăți ale limbajului moral, prescriptivitatea și universalizabilitatea<sup>3</sup>, generează o formă de argument moral de tipul "regulii de aur". Ideea surprinzătoare că meta-etica prescriptivistă universală angajează logic vorbitorul să

<sup>2</sup> A. W. Price, *Richard Mervyn Hare (1919-2002)*, Biographical Memoirs of Fellows, III, Proceedings of the British Academy, 124.

<sup>3</sup> Vezi N. T. Potter, M. Timmons (eds.), *Morality and Universality*, Reidel, 1985.

sustină o etică normativă de tip utilitarist a fost șlefuită în influența sa lucrare *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (1981). Aici dezvoltă teoria “celor două niveluri ale gândirii morale” care se conturase deja pe parcurs.<sup>4</sup>

La Universitatea din Florida a fost atras de organizarea unui “Centru de filosofie aplicată”, fiind convins că dezbaterile de etică aplicată au nevoie de teorii cât mai bine articulate, apte să acopere faliile dintre diferitele tradiții etice considerate prin tradiție ca incompatibile. Nu întâmplător și-a numit el teoria “utilitarism kantian”, un proiect unificatorist menit să asigure convergența unor teorii considerate până atunci ca incompatibile. Proiectul său unificatorist a acoperit și nivelul meta-etic, lucrarea *Sorting Out Ethics* (1997) stând mărturie îndelungatului său efort de a topi naturalismul, intuiționismul și emotivismul în prescriptivismul său universal.

R. M. Hare a fost atras, evident, și de tema aplicativității teoriei sale. A scris în acest sens numeroase eseuri, adunate în volume cum sunt *Essays on Religion and Education*, *Essays on Bioethics*, *Essays on Political Morality*. Ultimul volum pe care l-a îngrijit a fost tot o culegere, *Objective Prescriptions and other essays* (1999).

A fost un om care a crezut în proiectul său de unificare teoretică mai mult decât au crezut colegii săi. Era privit ca o persoană destul de rigidă, puritană, dar care nu evita excentricitățile (să scrie, de pildă, într-o rulotă din fundul grădinii pentru a nu fi întrerupt). Studenții și colegii săi spun că nu-i prea plăcea să fie criticat (“M-ai ciomăgit”, i-a replicat odată lui Neil Cooper) și că își impunea propriile cărți. O strofă care circula printre studenții de la Balliol spunea că Hare îi învăța insistent că un “debut” nu poate fi dedus dintr-un “este”, dar că această teză își poate dovedi valoarea doar prin a fi citată ... în cartea lui (*The Language of Morals*). Totuși, din cauza călătoriei sale în țară la așa-zisele *reading-parties*, unde îi făcea, într-o manieră foarte simpatcă, nu atât cum să citească, ci mai degrabă cum să *acționeze* filosofie. Unii s-au supărat pe el pentru răspunsurile prea scurte și sechese date în urma criticilor pe care i le-au adresat. Lui Hare nu i se părea nimic nefiind în stare să le spună că la fel se raportează și la Platon ori la Aristotel – “Înțelegând că am numele celui care tratează unul și tratându-le aspru, dar serios”. Nu-i pare că erau, cu foarte puțin, generos cu timpul său, nu era cunoscut ca un filosof de cafea, discutând și discuțiile profesionale ce depășeau o oră și jumătate deoarece, pune el, e greu să ai capul limpede mai mult timp. John Lucas mărturisește că la a aniversării și noua aniversare, Hare se dovedea foarte dezamăgit că nu are discipoli și spunea că viața i-a fost un eșec. “În zadar am protestat, spunându-i că a fost cel mai influent filosof al moralei din a doua jumătate a secolului al XX-lea, ale cărui argumente vor trebui analizate de toți cei ce se vor ocupa de acest subiect. Dick era hotărât să fie dezamăgit. Era o rană din timpurile când a fost prizonier de război, o incapacitate de a se percepe prin ochii admirativi ai altor oameni. Nimeni nu era întru totul de acord cu el... Dar în filosofie nimeni nu este întru totul de acord cu altcineva”.<sup>5</sup> Spre sfârșitul vieții a scris o autobiografie în care își mărturisea un vis: se făcea că marea ambiție a vieții sale, în care a crezut atât, anume aceea de a găsi o cale pentru a răspunde rațional problemelor

<sup>4</sup> Vezi lucrarea de eseuri critice dedicată ei: D. Seanor, N. Fotion (eds.), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

<sup>5</sup> J. R. Lucas, *Richard Hare*, Balliol Record, 2002.

etice, nu e decât o iluzie; și vedea deja viermii filosofici care năpădesc asupra ei, după trecerea sa în neființă.<sup>6</sup>

A murit la 29 ianuarie 2002. Printre studenții săi remarcabili, unii membri ai Academiei Britanice, se numără John Lucas, Bernard Williams, Peter Singer și Richard Wollheim. În timpul vieții sale “prescriptivismul universal” a reprezentat un subiect important al învățământului filosofic anglo-saxon. Și cu toate că posteritatea e mai degrabă critică față de teoria sa, ne vine greu să uităm, totuși, că la sfârșitul anilor '80 peste 200 de studenți americani își pregăteau doctoratul în “Hare”!

#### **Bibliografie:**

##### **Texte ale lui Hare traduse deja în limba română:**

- R. Hare, *Binele; Înteles și universalizabilitate*, în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, 1995.
- R. Hare, *Nimic nu contează. Este posibilă anihilarea valorilor?*, în V. Mureșan (ed), *Axiologie și moralitate*, Editura Punct, București, 2001.
- R. Hare, *Libertate și rațiune. Un exemplu practic*, în M. Flonta (ed), *Filosoful-rege?*, Humanitas, 1992.
- R. Hare, *Baza filosofică a eticii psihiatrice*, în S. Bloch, P. Chodoff (ed), *Etica psihiatrică*, Asociația psihiatrilor liberi, București, 2000.
- R. Hare, *Avortul și regula de aur*, în A. Miroiu (ed), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995.

##### **Principalele opere:**

- R. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1952.
- R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.
- R. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon, 1981.
- R. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997.
- R. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, 1989.
- R. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998.
- R. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

##### **Lucrări despre filosofia morală a lui R. Hare:**

- Denham, J., F. Jackson, *Influența lui Hare asupra filosofiei britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.
- D. Seanor, N. Fotion (ed), *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, 1988.
- Montefiore, A., *Hare's two levels utilitarianism*, “Utilitas”, 2000.
- V. D. Anderson, *The Development of Hare's Moral Philosophy*, în D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, chap. 2. (tradus în acest volum)

##### **Lucrări generale utile pentru orientarea în filosofia morală actuală:**

- J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, București, 2000.
- B. O. A. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, București, 2002.
- A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.
- V. Mureșan (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995.
- V. Mureșan (ed.), *Axiologie și moralitate*, Editura Punct, București, 2001.
- M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1960.
- J. Rachels (ed), *Ethical Theory*, Oxford University Press, 1998.
- R. Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique*, Armand Colin, Paris, 1997.
- Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.
- D. Furrow, *Against Theory*, Routledge, 1995.

<sup>6</sup> A. W. Price, *Richard Mervyn Hare (1919-2002)*, Biographical Memoirs of Fellows, III, Proceedings of the British Academy, 124.

## 2. Cadrul: “etică” și “morală”; teoriile etice și utilitatea lor

Lucrarea de față este dedicată lui R. M. Hare ca etician, ca filosof al moralei. Nu există, nici măcar în breasla filosofilor, un acord general cu privire la utilizarea termenilor “etică” și “morală”. Primul cuvânt vine din zorii gândirii filosofice europene, de la grecescul “ēthos”, care înseamnă “caracter”, “fel de a fi” al omului și care derivă, la rândul-i, de la “ethos”, adică obicei. Cuvântul românesc “morală” provine de la latinescul “moralis”, iar « moravuri » de la “mores”; acestea reprezintă traducerea aproximativă a termenilor grecești, referindu-se cu precădere la obiceiurile sociale care asigură unei comunități coerența internă și deci fericirea. Nu întâmplător consilia Platon vizează individualul ca izomorfe cu virtuțile cetății. Dar Aristotel este primul care dedică cercetărilor asupra vieții fericite numele generic de cercetări “etice” (*Topica*, 1051<sup>a</sup>, 20-5), adică *cercetări privind caracterul*. El privea însă caracterul omului ca fiind central în discutarea problematicii vieții politice (căreia-i era subordonată problematica etică) deoarece pleca de la propunerea paradoxală conform căreia după cum *ești*, așa și *trăiești*. Și tocmai termenul *viață fericite* constituie pentru Stagirit subiectul central al unei cercetări “etice”. De ce se referă la caracterul individului, fie la cel al societății, etica sau morală în acest sens ori, în afară de temă centrală întrebarea ce înseamnă să trăiești fericit. Așa se face că, mult mai târziu, pe meleagurile noastre, și Dimitrie Cantemir înțelegea prin etică « cuvântura ce tocmește obiceiurile oamenilor și cetăților ». În secolul al XVIII-lea, Immanuel Kant folosea distinct cei doi termeni : « morală » denumea teoria datoriilor în genere (juridice și etice), iar « etica » se referea numai de acestea din urmă – la « datoriile virtuții » sau « etice ». Pentru J. S. Mill, un secol mai târziu, cei doi termeni sunt pur și simplu interschimbabili.

În secolul al XX-lea s-a răspândit punctul de vedere că « morală » sau « moralitatea » desemnează fenomenul moral *real*, individual și social (e.g. « morală satului românesc »), iar « etica » e *studiul* acestuia, teoria filosofică *despre* morală. Un asemenea punct de vedere propune, între alții, un influent etician, William Frankena :

"Moralitatea este, sub un aspect, o întreprindere socială, nu pur și simplu o descoperire sau o invenție a individului pentru propria sa orientare. Ca și limba sa, statul sau biserica, ea preexistă individului... și va rămâne după el. Ea e un instrument al societății privită ca întreg menit să ghideze indivizii și grupurile mai mici. Ea impune indivizilor anumite cerințe care, cel puțin inițial, sunt exterioare lor".

"*Etica* e o ramură a filosofiei; ea e *filosofie morală* sau reflecție filosofică asupra moralității, asupra problemelor morale și judecăților morale. Ce presupune această reflecție e ilustrat de genul de gândire pe care îl practică Socrate în *Criton* și în *Apologie*.

Filosofia morală ia naștere atunci când, asemenea lui Socrate, noi trecem dincolo de stadiul în care suntem dirijați de regulile tradiționale și chiar dincolo de stadiul în care aceste reguli sunt astfel internalizate încât se poate spune că suntem lăuntric ghidați de ele; anume trecem la stadiul în care ajungem să gândim pentru noi înșine în termeni critici și generali (cum au început să facă grecii în zilele lui Socrate) și să căpătăm un gen de autonomie ca agenți morali. Putem distinge, totuși, trei genuri de gândire legată, într-un fel sau altul, de moralitate:

1. Există cercetarea empirică obiectivă, istorică sau științifică, așa cum e practică de antropologi, istorici, psihologi și sociologi. În acest caz, scopul e să descrii sau să explici fenomenele moralității ori să elaborezi o teorie a naturii umane care se referă la probleme morale.

2. Există apoi gândirea normativă de felul celei practicate de Socrate în *Criton* sau pe care o practică orice om care întreabă ce anume e moralmente corect (*right*), bine sau obligatoriu. Ea poate lua înfățișarea asertării unei judecăți normative de forma:

"Nu trebuie să încerc să scap din închisoare".

"Cunoașterea e bună", sau

"E întotdeauna rău să dăunezi cuiva"

și furnizării sau disponibilității de a furniza temeuri (*reasons*) pentru aceste judecăți. Sau ea poate lua forma dezbaterii cu sine ori cu altcineva asupra a ceea ce e bine sau corect într-un caz particular sau în principiu și a formulării ulterioare a unor asemenea judecăți normative în chip de concluzie.

3. Există de asemenea o gândire "analitică", "critică" sau "meta-etică". ... Ea nu constă din teorii sau cercetări de natură empirică ori istorică, nici nu presupune a face sau a apăra judecări normative sau de valoare. Ea nu încearcă să răspundă la vreo întrebare generală sau particulară de felul "ce e bine și ce e rău", "ce e corect și ce e obligatoriu". Ea pune și încearcă să răspundă unor întrebări de natură logică, epistemologică sau semantică cum ar fi: Care e înțelesul sau înțelegerea epistemică ("moralmente corect" sau "bine"? Cum pot fi formulate sau justificate judecări etice sau valorice? Pot fi justificate în vreun fel? Care e natura moralității? Care e distincția între moral și non-moral? Care e înțelesul lui "liber" sau "responsabil"?"<sup>7</sup>.

Dar nu toți autorii înțeleg ori folosesc în felul acestor termeni. Pentru Bernard Williams, "etica" desemnează o clasă largă de fenomene vizând datoria, fericirea, virtutea etc., pe când moralitatea e o subclasă a eticii, aceea legată de ideea de datorie. "Filosofia morală" e reflecția rațională asupra moralității.

Filosofia morală e studiul filosofic, reflexiv al anumitor valori ce privesc ființele umane. Viețile oamenilor sunt impregnate de un anumit simț al valorilor etice, acestea le orientează deciziile, comentariile și judecățile asupra oamenilor și acțiunilor, inclusiv propriile acțiuni. Oamenii încearcă, în grade diferite, să-și modeleze viețile în raport cu asemenea valori; ei cred, chiar dacă nu într-un mod explicit, că unele moduri de viață sunt mai demne de a fi trăite decât altele și încearcă să-și crească copiii în spiritul respectării propriei lor viziuni asupra acestui lucru ori să-i facă să dezvolte o altă viziune despre care speră să se bucure de un respect similar. Cu excepția cazului când duc o viață disperată, cei mai mulți acceptă constrângerile morale cu privire la ceea ce fac, refuzând (de cele mai multe ori) să mintă sau să fure și (aproape întotdeauna) săucidă sau să mutilizeze pentru a obține ceea ce vreau. În virtutea acestor lucruri, filosofia morală încearcă să înțeleagă anumite genuri de temeuri pentru acțiune. Deciziile cu privire la acțiune ("Ce trebuie să fac?") nu reprezintă singura preocupare a filosofiei morale, dar se află în centrul preocupărilor sale<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> W. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, 1963, pp. 5-6; 3-4.

<sup>8</sup> B. Williams, cap. "Ethics" în A.C.Grayling (ed), *Philosophy, A Guide Through the Subject*, Oxford University Press, 1995.



În fine, alți autori folosesc aceste cuvinte în alt fel. Nu există o regulă fixă. Pentru R. M. Hare “filosofia morală” e totuna cu “etica” și se referă la studiul filosofic al “moralității”. În ce sens – vom vedea mai târziu.

Ar mai trebui poate spus, cu titlu preliminar, că în timp ce etica antică era centrată pe studiul caracterului, al persoanei și a ce înseamnă să duci o viață bună (vrând să arate că și în domeniul incert și fluid al acțiunilor umane putem avea răspunsuri întemeiate rațional, chiar dacă nu certe), era creștină aduce în prim plan ideea de “lege morală” sau “datorie” ca sistem de reglementare a treburilor publice. Modelul legalist al eticii devine dominant. Care e criteriul legilor morale – iată subiectul în dispută între moralisții creștini, kantieni și utilitariști. Pentru unii e voința lui Dumnezeu, pentru alții e vocea interioară a rațiunii practice, în fine, pentru alții e obținerea celei mai mari cantități de bunăstare socială. Metodele de abordare a acestei problematice variază de la autor la autor și de la epocă la epocă.

Cum abordează Hare chestiunea? Ca și toți ceilalți, o face în interiorul propriei sale paradigme filosofice. Filosofia anglo-saxonă a anilor ‘30-‘50 ai secolului al XX-lea era definită stilistic și metodologic prin ceea ce se numea “filosofia lingvistică”: toate problemele filosofice tradiționale, se susținea, pot fi reformulate, în ultimă instanță, ca probleme de limbaj; vechile teme de “ontologie” sau “metafizică” pot fi reduse, până la urmă, la probleme strict lingvistice. Deci a face filosofie înseamnă a studia înțelesul (*meaning*) cuvintelor cu încărcătură filosofică și a încerca astfel să rezolvi aceste probleme. Convingerea filosofilor lingvistici (ceea ce nu e o nouă filosofie a limbajului!)<sup>9</sup> era că, de la Aristotel încoace, toți filosofilor raționali au folosit, conștient sau nu, metode lingvistice atunci când au încercat să rezolve cele mai importante probleme “ontologice” sau “metafizice” cu care se confruntau; ei au recurs pentru aceasta la o atentă analiză a cuvintelor – dădându-le născut unor asemenea probleme și nu la “ieșirea” din limbaj cu ajutorul unor puteri speciale sau invocând o putere aparte care intra în contact direct cu “transcendentul”. Așa se face că, pe linia lui Wittgenstein în “filosofia lingvistică” (ceea ce este o critică a limbajului)<sup>10</sup>, ei erau convinși că prima sarcină a filosofiei morale este *înțelegerea mai bună a întrebărilor morale prin înțelegerea mai bună a cuvintelor morale, a propozițiilor morale și a raționamentelor morale care apar în ele*. Pe scurt, rolul principal al filosofiei morale e să ne ajute să gândim mai bine – adică mai rațional – chestiunile morale; să înțelegem mai bine logica discursului moral.

"Funcția filosofiei morale - sau, în orice caz, speranța pentru care o studiez eu - este aceea de a ne ajuta să gândim mai bine problemele morale înfățișând structura logică a limbajului în care e exprimată această gândire"<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> “Filosofia limbajului” e o ramură a filosofiei, indiferent de stil, precum “filosofia științei”, “filosofia dreptului” etc. “Filosofia lingvistică e “un *anume fel* de a face filosofie”, anume acela care pune accentul pe studierea înțelesului cuvintelor ce ridică probleme filosofice și, în felul acesta, încearcă să rezolve respectivele probleme (R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 2).

<sup>10</sup> “Se poate spune pe bună dreptate că transformările care au avut loc în filosofia moralei în ultimii 50 de ani (scris în 1970) reflectă schimbările din gândirea lui Wittgenstein. Filosofii moralei s-au îndepărtat de la credința că discursul moral descrie o anumită realitate obiectivă și de la urmarea plină de încurcături a acestei credințe - ce fel de realitate e aceasta și cum putem să o cunoaștem. Ei au ajuns să se preocupe mai degrabă de *utilizarea sau utilizările* la care e supus limbajul moral” (W.D. Hudson).

<sup>11</sup> R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.

Convingerea lui Hare era că aparentele dezacorduri dintre filosofi pot fi rezolvate de îndată ce au fost eliminate confuziile conceptuale care le sufocă dialogul. El a fost mereu tentat să creadă că reținerile față de teoria sa sau criticile adresate acesteia se datorau tocmai prezenței unor asemenea confuzii. În opinia filosofului de la Oxford, unele dintre cele mai generale cuvinte folosite în discursul moral (“trebuie”, “necesar”, “bine”, “corect”) sunt, contrar opiniei curente, cuvinte “formale”, adică unele al căror înțeles poate fi redat în întregime prin proprietățile lor logic-formale; ele au așadar un înțeles în același fel în care au înțeles operatorii logic-formali (“toți”, “există”, “non”), fără a fi nevoie pentru a le lămurii de apelul la fapte extra-lingvistice ori la percepții de asemenea fapte (cum e nevoie, în schimb, pentru definirea cuvântului “roșu”). Concluzia pe care o trage de aici e că, sub aspect formal, “etica” – sau ceea ce el numește “etica teoretică” - trebuie privită ca o parte a “logicii filosofice” (în speță, a “logicii modale”).<sup>12</sup>

Logica deontică (o ramură a logicii modale) este un produs al secolului al XX-lea: ea este logica propozițiilor normative sau a regulilor; e logica lui “trebuie”, nu a lui “este”.<sup>13</sup> O propoziție normativă e o propoziție modală de tipul: “Trebuie (e obligatoriu) să faci acțiunea X”; sau “E *interzis* să faci X”, sau “E *permis* să faci X” etc. Acestea sunt celebrele modalități practice ale lui Kant. Prin contribuția multor logicieni și filosofi (incluzându-l pe Hare) s-a putut arăta până la urmă că asemenea propoziții pot constitui o logică matematică la fel de riguroasă ca și logica standard a propozițiilor descriptive, cu o sintaxă, semantică și meta-logică fără cusur. Dacă propoziția p spune că persoana x returnează împrumutul persoanei y, atunci propoziția Op spune că persoana x este obligatoriu a persoana x să returneze împrumutul persoanei y, iar  $\neg Op$  spune că oricând persoana x trebuie să returneze împrumuturile oricărei persoane y, dacă Rz (sau Rxy) e o relație (un predicat diadic) ce înseamnă că x returnează împrumuturile lui y. Un limbaj formal se poate naște de aici. Sentențele logice modale (“obligatoriu”, – ca și P (“permis”), F (“interzis”), L (“liber”) și “îndădere”) - funcționează ca un operator logic unar (ca negația, dar după alte reguli semantice). De exemplu, într-o așa-zisă semantică a lumilor posibile pentru logica deontică, vom spune că acțiunea p este obligatorie în lumea reală dacă și numai dacă Op e adevărată, ddacă<sup>14</sup> acțiunea descrisă de p e făcută în orice lume posibilă și conștientă, adică una în care agenții morali perfecți înfăptuiesc toate obligațiile și se abțin de la toate interdicțiile, chiar dacă în lumea morală reală, imperfectă, agenții umani nu fac asta. Această afirmație poate fi reformulată în termeni strict formali și da condiția de adevăr pentru o propoziție normativă de tipul Op:

$$V(Op)_{w_0} = 1 \text{ ddacă } \forall w_i, w_i Z w_0, V(p) = 1$$

<sup>12</sup> “Dacă <trebuie> este un cuvânt pur formal, atunci vom putea să descoperim tot ceea ce este de știut despre înțelesul său și despre regulile sale de utilizare studiind proprietățile lui logice. Aceasta înseamnă că, în ciuda faptului că, într-un sens, el are și proprietăți semantice (“înțelesul său descriptiv”), acestea nu sunt o parte a înțelesului său în sens îngust”. “Dacă logica în ansamblu presupune studiul cuvintelor în acest fel, același lucru va fi adevărat despre acea ramură a logicii numită *etică teoretică*. Consider etica teoretică o ramură a logicii deoarece principalul său țel e descoperirea căilor de a determina care sunt argumentele bune cu privire la întrebările morale, sau cum să deosebim raționamentele corecte de cele incorecte în această arie. E vorba, în particular, de o ramură a logicii modale. “Trebuie”, care poate fi considerat cel mai simplu exemplu de cuvânt utilizat în mod tipic în discursul moral (pe scurt, un cuvânt moral), exprimă o modalitate deontică” (R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 6, 4.)

<sup>13</sup> Vezi, pentru detalii și complexități, C. Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984.

<sup>14</sup> ddacă înseamnă “dacă și numai dacă”, așa cum *iff* înseamnă “if and only if”.

În traducere: valoarea de adevăr a propoziției  $Op$  este 1 (adevăr) în lumea morală reală  $w_0$  dacă în orice lume morală perfectă posibilă  $w_i$ , alternativă prin relația  $Z$  la lumea morală reală  $w_0$  (una în care s-ar putea transforma lumea  $w_0$ ), propoziția  $p$  e adevărată. Cum spunem, în mod asemănător se definește și negația, atâta doar că aici nu mai avem nevoie de conceptele de “lumi posibile”,  $w_i$ , și nici de “relație de alternativitate”,  $Z$ :

$$V(-p) = 1 \text{ dacă } V(p) = 0.$$

Acesta e sensul în care spune Hare că principalii termeni morali sunt “cuvinte formale”, la fel ca și “non”, și că studiul formal al acestor cuvinte e parte a “logicii filosofice” (modale). Înțelesul lor e epuizat de regulile logice cărora li se supun (de axiomele sistemului).

Pentru a fi nuanțați, trebuie să precizăm acum că etica e o activitate ce se desfășoară pe trei paliere. Palierele fundamentale e cel al eticii de ordinul II sau *meta-eticii*, care constă în studiul formal al limbajului moral – studiul logicii și epistemologiei limbajului moral (ce înțeles au cuvintele morale, dacă există sau nu adevăruri morale, cum are loc, dacă poate avea loc, deducția logică și argumentarea în limbajul normativ al moralei etc.). Al doilea palier e cel al eticii de ordinul I sau *eticii normative*, care se ocupă cu aspectul substanțial (*substantial*), de conținut al limbajului moral: aici nu se spune, după diferite criterii și în cadrul diferitelor teorii etice, cum trebuie să acționăm efectiv în viață. Teza lui Hare e că *meta-etica e funcțională eticii normative*. În programul său vizează propunerea unei teorii meta-etice “prescriptiv-st-niv-salist” din care să se poată deriva strict formal o etică normativă utilitaristă *sub specie*: o combinație de utilitarism și kantianism. Acesta e că norma vă va ajuta să trecem la al treilea nivel – acela al *eticii aplicate*, a căia la tranșarea diferitelor dispute morale concret folosind o teorie etică în ambele sensuri menționate anterior).

Un exemplu de aplicare a acestor trei niveluri ale reflecției etice contemporane e un loc aproape cunoscut în literatura prezintă David McNaughton:

“Filosofia morală poate fi divizată în cel puțin trei ramuri. În primul rând, e *etica practică*, studiul problemelor morale specifice: Este avortul acceptabil moral? Ce structuri am putea găsi într-o societate absolut dreaptă? În al doilea rând, e *teoria morală*, tentativa de a dezvolta o teorie a moralității care să ne furnizeze o metodă generală pentru a răspunde la toate întrebările morale particulare ce se ridică în etica practică. În al treilea rând, sunt problemele legate de natura și statutul gândirii noastre morale: Există adevăruri morale? E posibil să arătăm că o anumită viziune morală e mai bună decât alta? Reflecția cu privire la statutul gândirii morale e numită uneori *meta-etică* pentru a o distinge de etica practică și de construcția teoriilor morale”<sup>15</sup>.

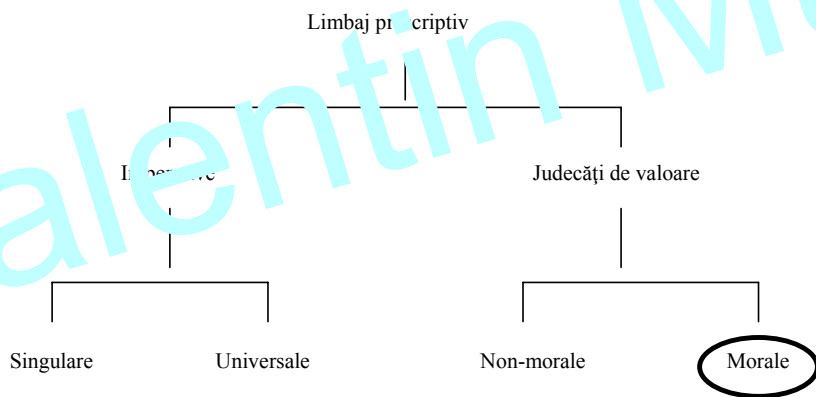
Înainte de a aprofunda sensurile “teoriei etice” la R.M. Hare și de a explora taxonomia lor, câteva alte clarificări terminologice sunt necesare.

În jargonul lui Hare, limbajul moral e format din “propoziții morale” (*moral sentences*) adică din propoziții care conțin “cuvinte morale” (*moral words*), cele mai generale cuvinte morale fiind “trebuie” (*ought*), (moralmente) “corect” (*right*), “bun” (*good*), “practic necesar” (*must*) etc. De exemplu, “Trebuie să nu ucizi oameni” sau “Vasile este bun (cinstit, drept etc.)” sau “Acțiunea de a-ți ține promisiunile e corectă” sunt propoziții morale. Nu trebuie totuși să ne lăsăm înșelați de forma logică a

<sup>15</sup> D. McNaughton, *Moral Vision*, Blackwell, 1988 (1992), pp.15-16.

propozițiilor. Propoziția “Lămâia este galbenă” și propoziția “Vasile este bun” au aceeași formă logică (S este P): ele sunt ambele propoziții de predicăție, deși aparțin unor categorii diferite: prima e o *propoziție descriptivă* (spune cuiva că ceva are loc), pe când a doua este o *propoziție prescriptivă* (ni-l recomandă pe Vasile). Propozițiile descriptive sunt propoziții la modul indicativ; ele sunt numite “enunțuri” (*statements*). Forma tipică a propozițiilor prescriptive sunt “imperativele”, propozițiile la modul imperativ (ordinele militare, indicațiile tehnologice, rețetele de bucătărie, cererile, rugămințile etc.). Toate acestea sunt numite “porunci” (*commands*). De exemplu, imperativul “Închide ușa!” îți spune ce să faci în momentul imediat următor. În schimb, propoziția “Vei închide imediat ușa” e o propoziție descriptivă ce formulează o predicție despre închiderea ușii de către tine în viitorul imediat, dar spun lucruri diferite (adică au un *înțeles* diferit): prima spune ce *să faci* în viitorul imediat, a doua spune că ceva va *avea loc* în viitorul imediat.

Dar numai unele propoziții prescriptive au formă imperativă. În opinia lui Hare, propozițiile morale *nu* sunt imperative propriu-zise. De exemplu, propoziția morală prescriptivă “E (moralmente) corect să nu poluezi mediul înconjurător” nu e un imperativ propriu-zis. Dar propozițiile morale implică în mod necesar<sup>16</sup> imperative: dacă ești de acord că “E corect să nu poluezi mediul înconjurător” atunci nu se poate să nu fii de acord cu imperativul “Nu polua mediul înconjurător!”. În concluzie, în viziunea lui Hare (dar acest punct de vedere va mai trebui argumentat), *limbajul moral e o specie de limbaj prescriptiv*. Situația de ansamblu e următoarea:



“Închide ușa!” e un imperativ singular. “Nu lovi niciodată un om aflat la pământ!” e un imperativ universal sau “principiu”. O judecată de valoare non-morală este “Acest automobil este bun”; în acest caz, “bun” are un sens *descriptiv* ce constă dintr-o listă de calități tehnice: fiabilitate, demaraj, consum de benzină etc., dar și un sens *prescriptiv*, recomandator, pe care “Acest automobil este roșu” nu îl are. O judecată de valoare

<sup>16</sup> Termenul englezesc e “entail”, pe care îl voi traduce în continuare cu “antrenează”. Relația de antrenare e o relație de implicație necesară: P antrenează Q înseamnă că dacă P e adevărat atunci Q nu poate să nu fie adevărat.

morală este “Vasile este bun”; aici “bun” are un sens “moral” nu pentru că ar avea un alt sens prescriptiv decât în propoziția despre automobile, ci pentru că se aplică la lucruri diferite: “bun” în sens moral se aplică doar la oameni, la “caracterele umane”, la cele mai importante acțiuni ale noastre.<sup>17</sup> Termenul moral “bun” nu (doar) descrie o proprietate a lui Vasile, ci îl și *recomandă* pe acesta. Judecata respectivă antrenează logic imperativul “Imită-l pe Vasile în ceea ce faci”.

Teza lui Hare este că principala contribuție pe care filosofii o pot aduce la cercetarea moralei constă în elucidarea cuvintelor și conceptelor utilizate în dezbaterile morale (dezbateri cum sunt cele despre moralitatea inseminării artificiale la o femeie în vârstă – vezi cazul Adrianei Iliescu) – prin urmare cercetarea *logicii* acestora. Discuția conceptuală nu e inutilă. Dimpotrivă, ea poate lămuri prin sine dezbaterile din spațiul eticii aplicate, aducând un plus de claritate, de rigoare argumentativă și, de ce nu, furnizând o întemeiere rațională acelor criterii de evaluare morală capabile să scoată dezbaterea cotidiană din arbitrarul intuițiilor comune și al partizanatelor de tot felul.

#### Bibliografie:

- Aqvist, L. *Supererogația și ofensa în logica deontică; o analiză în cadrul sistemelor de logică modală aleatică cu niveluri de perfecțiune*, în V. Mureșan, M. Dumitru (ed.), *Itinerarii logico-filosofice. Omagiu profesorului Cornel Popa*, Editura Universității din București, 2004.
- Canto-Sperber, M. *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.
- Feldman, F. *Introductory Ethics*, Prentice Hall Inc. 1978 .
- Frankena, W.K. *Ethics*, Prentice Hall Inc. 1963 .
- Hudson, W.D. *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth Press, London, 1980.
- Hudson, W. D. *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, 1970.
- Montefiore, A. *Introducere modernă în filosofia morală*, Editura științifică, 1971.
- Popa, C. *Teoria acțiunii și logica formală*, Editura științifică, Enciclopedică, București, 1984.
- Raphael, D.D. *Moral Philosophy*, Oxford University Press, 1991.
- Singer, P. *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1997 (1991).
- Skorupski, J. *Morality and Ethics*, Routledge Encyclopedia of Philosophy CDROM.
- Stoianovic, S. *Meta-etica contemporană*, Editura științifică 1971.
- von Wright, G. *Normă și acțiune*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1982.
- Warnock, G. *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, 1967, cap. V.

### 3. Taxonomia teoriilor (meta-)etice

Ce înțelege Hare, mai exact, prin “teorie etică”? El începe prin a da un răspuns destul de vag, în spiritul filosofiei lingvistice: “Expresia <teorie etică> acoperă încercările de a spune ce anume întrebăm atunci când formulăm întrebări morale”. Întrebările morale sunt de două feluri: de substanță și formale. O întrebare morală de substanță este “Ce acțiuni e moralmente corect să facem?”. Caracteristica acestor întrebări e că li se poate răspunde numai prin apel la fapte extra-lingvistice – de pildă, fapte psihologice (e moralmente

<sup>17</sup> “Acest automobil este bun” și “Vasile este bun” au un înțeles *descriptiv* diferit (calitățile pentru care-i numim buni sunt diferite), dar aceleași înțeles *evaluativ* - o prescripție. “Când voi vorbi, deci, despre binele moral, voi vorbi numai despre expresia ‘om bun’ și altele similare” (R. M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon, Oxford, 1952, p. 140-145).

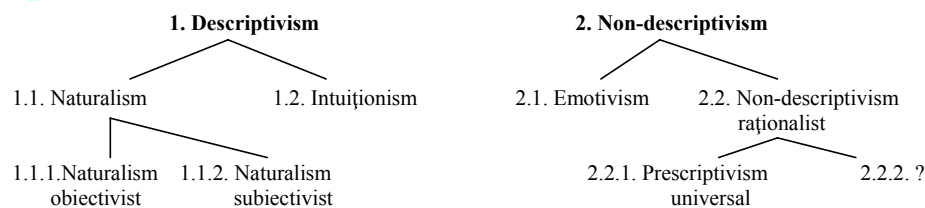
corect să facem acele acțiuni care *satisfac dorințele* cât mai multor oameni) sau obișnuințe sociale etc. O întrebare morală formală este “Ce înțelegem prin cuvintele morale?”. Specificul ei e că îi se poate răspunde exclusiv prin apel la limbaj. De aici rezultă două sensuri ale teoriei etice: un sens substanțial (larg) și unul formal (îngust).

În sens *substanțial*, o teorie etică este o concepție explicativă cu privire la anumite probleme morale de substanță (cum să acționăm moral?), sistematizată într-un principiu moral de substanță fundamental (e.g. principiul utilității, imperativul categoric, principiul dreptății al lui Rawls etc.).

În sens *formal*, o teorie etică e “o teorie despre înțelesul cuvintelor morale și despre proprietățile logice ale lor”. Hare se pretinde a fi un *sui generis* kantian: așa cum Kant a pus “etica pură” la baza “eticii empirice”, el pune teoria formală a eticii la baza teoriei substanțiale a acesteia; utilitarismul său va fi unul fondat pe o anume meta-etică. Dar cum poate fi justificată această strategie de fundamentare? Simplu: pentru a rezolva o problemă de substanță, trebuie să putem *argumenta rațional*; pentru a argumenta rațional în etică, trebuie să aflăm ce *reguli de raționare* guvernează limbajul moral; or, de asta se ocupă *meta-etica*. Nu întâmplător, așadar, sensul formal al teoriei etice e fundamental în această construcție:

„Înțeleg prin *teorie etică* studiul conceptelor morale, adică, dacă vreți, studiul felului în care utilizăm cuvintele morale, al înțelesului lor în sens larg, sau a ce anume facem atunci când punem întrebări morale. Deoarece, așa cum am argumentat deja, o parte importantă a înțelesului tuturor cuvintelor, inclusiv al cuvintelor morale, e determinat de proprietățile lor logice, acest studiu al înțelesurilor conduce inevitabil la studiul acelor proprietăți logice. Și tocmai de aceea subiectul acesta are o importanță practică. Căci unul dintre cele mai importante lucruri care s-au pierdut la filosofii morali este că el (sau ea) să facă ceva pentru a ne ajuta să discutăm în mod rațional chestiunile morale. Aceasta presupune să ne supunem regulilor logice care guvernează conceptele. Dacă nu respectăm aceste reguli nu vom fi niciodată capabili să raționăm rațional despre problemele morale. Prima sarcină a filosofiei, de la Socrate în sus, este studiul argumentelor; și prima sarcină a filosofiei morale este studiul argumentelor morale, în special al celor bune de cele rele. Teoria etică este un instrument esențial în cercetarea și desfășurarea acestei sarcini prin dezvăluirea logicii conceptelor morale”<sup>18</sup>.

Din altă parte, taxonomia teoriilor etice propusă în lucrarea *Sorting Out Ethics* este, de fapt, o taxonomie a teoriilor meta-etice. Iată-o:



Există, desigur, și alte clasificări în literatura de specialitate; la Hare principala diviziune se dovedește a fi aceea dintre *descriptivismul* meta-etic și *non-descriptivismul* meta-etic. Care e criteriul acestei diviziuni. După părerea lui Hare, distincția aceasta e una semantică (*semantica* unui limbaj se ocupă de chestiuni cum ar fi înțelesul, referința,

<sup>18</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, p. 44.

adevărul etc.; *sintaxa*, în schimb, se ocupă de regulile de compoziție ale semnelor lingvistice). Convingerea sa este că nu putem aprecia meritele sau lipsurile diferitelor teorii meta-etice fără a cerceta *teoria generală a înțelesului (meaning)* care stă în spatele acestor teorii. Prin urmare, putem spune acum că, în această abordare, o teorie etică în sens substanțial se bazează pe o teorie meta-etică ce se bazează, la rândul ei, pe o teorie logică a înțelesului. De exemplu, o teorie utilitaristă se poate baza pe o meta-etică naturalistă (cum e cazul la Mill) sau pe una emotivistă (cum e cazul la Smart); aceste două teorii meta-etice se bazează, la rândul-le, pe teoria referențială a înțelesului, respectiv pe teoria causală a înțelesului. A sonda aceste structuri de adâncime ale limbajului moral înseamnă a înțelege temeiurile raționale profunde ale unei teorii etice de ordinul întâi.

Filosofii limbajului au construit multe teorii ale înțelesului.<sup>19</sup> Există o “teorie referențială a înțelesului” care se află în spatele meta-eticilor naturaliste și intuiționiste. Există o “teorie verifiționistă a înțelesului” care subdetermină teoriile meta-etice emotiviste de tipul celei susținute de A. Ayer. Există apoi “teoria causală sau psihologică a înțelesului” aflată în subsolurile meta-eticii emotiviste a lui C. Stevenson. În fine, în spatele teoriei meta-etice prescriptiviste a lui R.M. Hare se află o “teorie a înțelesului ca utilizare”.

Iată cum stau lucrurile în cazul cuplului format din teoria “referențială” a înțelesului și meta-eticile naturalistă și intuiționistă. Teoria referențială a înțelesului susține că înțelesul unui cuvânt este ceea ce *numește* acel cuvânt sau, cel puțin, se referă la acel cuvânt. Această vizare a referentului se poate realiza printr-o definiție ostensivă (i.e. o definiție prin indicarea directă a obiectului desemnat de cuvânt) sau printr-o definiție verbală (numirea sau referirea la obiectul vizat în fața unor termeni). De exemplu, dacă vreau să spun ce înțeleg eu prin cuvântul “roșu” pot pune: “roșu” e *acea* culoare - unde cuvântul “acea” e însoțit de un gest care să arăte un material colorat într-un anumit fel. Sau pentru a spune ce înțeleg prin cuvântul “Primul ministru al României” pot arăta pur și simplu șeful Căminului Popescu, Tăriceanu și lumea va înțelege. Sau pot folosi expresia verbală, identificându-l pe Tăriceanu prin expresia “acea persoană care prezintă acum Guvernul României”. Evident, înțelesul, în acest sens al cuvântului, se schimbă în timp. *Mutatis mutandis*, vom spune că în propoziția *morală* “X este bun”, predicatul “bun” capătă înțeles prin aceea că se referă la ceva, anume la o anumită calitate a lui X. Întrebarea e: ce fel de calitate, cu atât mai mult cu cât “bun” are un sens moral? Există oare calități *morale*, la fel cum acceptăm că există calitățile fizice?

Așa-zisul *naturalism* meta-etic (Aristotel, Mill, Spencer etc.) susține că “bun” se referă la – și e definibil prin – o listă de calități *naturale* (adică non-morale). Despre Mill s-a spus, în acest sens, că ar susține că “bun” înseamnă “produce plăcere”. Deci “X este bun” înseamnă X produce plăcere. În general, vom spune că “X este bun” =<sub>df</sub> “X are proprietatea P”, unde P este o proprietate naturală, non-evaluativă, sesizabilă empiric.

Dar aceeași teorie referențială a înțelesului s-a aflat și în spatele așa-zisului *intuiționism* meta-etic (Moore, Ross etc.). Pentru intuiționiști, “bun” desemnează o proprietate *non-naturală* (una *sui-generis* morală) ce ar aparține în mod obiectiv lui X și care ar putea fi sesizată nemijlocit nu prin simțurile uzuale, ci printr-o presupusă “intuiție morală”. Această teorie meta-etică presupune două teze ce au părut multora foarte problematice. Mai întâi, că există calități *non-naturale* (propriu-zis morale) ale acțiunilor

<sup>19</sup> Vezi pentru detalii W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, 1970.



și stărilor de lucruri, calități la care se referă cuvintele morale: de exemplu că există o calitate non-naturală a binelui (Moore) sau că există fapte sociale moralmente bune ce ne sunt accesibile printr-un simț moral *sui-generis* (Ross). În al doilea rând, că omul posedă o facultate de aprehendare directă a acestor calități morale, deosebită de simțurile corporale, anume un “simț moral” (analogul a ceea ce artiștii numesc “simțul estetic”).

Toate aceste presupoziii au fost contestate de critici - inclusiv teoria referențială a înțelesului - și au fost încetul cu încetul abandonate împreună cu meta-etica pe care o întemeiau.

Să vedem acum felul în care procedează Hare pentru a distinge între ceea ce el numește teoriile meta-etice descriptiviste și cele non-descriptiviste? El adoptă în acest scop o teorie particulară a înțelesului lingvistic, *teoria condițiilor de adevăr* (*truth-conditions*) (D. Davidson, A. Tarski). Conform acesteia, a pricepe înțelesul unui enunț (al unei propoziții descriptive) înseamnă a pricepe care sunt condițiile de adevăr ale acelui enunț, adică ce anume fapte trebuie să aibă loc pentru ca enunțul în cauză să fie adevărat. Prin “condițiile de adevăr” ale enunțului P referitor la obiectul O se înțelege *calitățile descriptive* ale lui O care sunt *necesare și suficiente* pentru ca asertarea enunțului P să fie *adevărată*. De pildă, condițiile de adevăr ale enunțului “X este o persoană bună” sunt acele calități descriptive ale lui X (conform standardelor mele actuale, standarde ce se pot schimba) care, dacă sunt posedate de X, reprezintă o condiție necesară și suficientă pentru a face acel enunț.<sup>20</sup>

Prin urmare, eu înțeleg *ce înseamnă* enunțul “Vasile e sărac” dacă știu care sunt condițiile sale de adevăr, i.e. ce proprietăți descriptive trebuie să aibă Vasile (dat fiind convențiile noastre lingvistice) pentru a putea spune că “Vasile e sărac” e un enunț adevărat. Să zicem că această proprietate descriptivă e să nu aibă o avere mai mare de 50.000 de euro. Dacă așa ar fi lucrurile atunci ni s-ar părea absurd să-l numim pe Vasile “sărac” dacă ar avea o avere de 400.000 de euro. Dar s-ar putea ca, odată cu integrarea europeană și cu procesul economic românii să-și schimbe treptat standardele de înțeles (i.e. condițiile de adevăr) pentru cuvântul “sărac” și să spună că “sărac” e numai acela care are o avere maximă de 500.000 de euro. Atunci și înțelesul enunțului “Vasile e sărac” e va schimba în întregime și vom spune că, într-adevăr, Vasile al nostru e sărac.

Acesta e cazul propozițiilor descriptive. Dar ce se întâmplă cu propozițiile morale? Privind în istorie, e ușor de constatat că există meta-eticieni care consideră că propozițiile morale sunt nici mai mult nici mai puțin decât *propoziții descriptive*. Aceștia sunt *descriptiviștii* etici puri. În opinia lor, înțelesul propozițiilor morale, la fel ca și al celor descriptive, e *în întregime* determinat de condițiile lor de adevăr; și aceasta se întâmplă pur și simplu pentru că propozițiile morale nu sunt decât *enunțuri factuale*.

Pe de altă parte, un *non-descriptivist* meta-etic susține că înțelesul propozițiilor morale nu e *în întregime* determinat de condițiile lor de adevăr (chiar dacă parțial poate fi), căci înțelesul global al unei propoziții morale (care nu e un *enunț!*) mai conține și elemente de înțeles (așa-zisul “înțeles evaluativ”) care nu depind de condițiile de adevăr (așa cum depinde așa-zisul “înțeles descriptiv”). Așa se face că Hare conchide:

„*Descriptivistul* crede că dacă condițiile de adevăr ale unui enunț moral (*moral statement*) s-au schimbat, atunci și înțelesul (*meaning*) său trebuie să se fi schimbat în întregime; dar un *non-*

<sup>20</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 53.



*descriptivist* susține că lucrurile nu stau așa. El crede că e posibil ca un enunț moral să își păstreze același *înțeles evaluativ* dar să-și schimbe înțelesul său descriptiv, deci condițiile sale de adevăr și semantica sa”<sup>21</sup>.

Prin urmare, descriptivistul meta-etic (adică naturalistul de felul lui Mill și intuiționistul de felul lui Moore) e acela care crede că propozițiile morale sunt enunțuri care nu doar că au anumite condiții de adevăr ci, mai mult, că aceste condiții de adevăr sunt *tot* ceea ce se cere pentru a determina înțelesul propozițiilor morale. Non-descriptivistul meta-etic neagă această clauză: el crede că deși propozițiile morale pot avea, eventual, condiții de adevăr (deci o dimensiune descriptivă), înțelesul lor nu depinde în întregime, sau chiar nu depinde deloc, de aceste condiții de adevăr (căci ele au și o dimensiune tipic evaluativă, non-descriptivă).

„În sensul tare, o propoziție nu e descriptivă (i.e. nu e pur descriptivă) decât atunci când înțelesul ei e determinat în *întregime* de condițiile de adevăr. Descriptivismul etic este concepția care susține că aceasta este adevărat cu privire la propozițiile care exprimă judecăți morale. Non-descriptivității etici, inclusiv prescriptivității, pot admite imediat că există un element în înțelesul judecăților morale (*înțelesul descriptiv*) care este determinat de condițiile de adevăr; dar ei diferă de descriptiviști prin aceea că gândesc că există și un *element suplimentar* în înțelesul acestora, cel prescriptiv sau evaluativ sau, la autorii mai vechi, cel emotiv, care nu este astfel determinat, ci exprimă prescripții, evaluări sau atitudini pe care le aprobăm fără a fi constrânși de condițiile de adevăr”<sup>22</sup>.

Să revenim acum la clasificarea lui Hare. Descriptivismul meta-etic se divide în naturalist și intuiționist. *Descriptivismul naturalist* susține că înțelesul enunțurilor morale e determinat în întregime de condițiile lor de adevăr, iar condițiile de adevăr constau în posesiunea unei proprietăți *naturale* (non-morale) de către acțiunea, persoana etc. despre care se face enunțul moral. *Descriptivismul intuiționist* diferă de primul doar prin prepoziția că respectivele proprietăți nu sunt naturale, ci *morale sui-generis*.

După cum se vede din schemă, descriptivismul naturalist e, la rândul-i, de două feluri: descriptivismul naturalist obiectivist și descriptivismul naturalist subiectivist. Din perspectiva *descriptivismului obiectivist*, proprietățile care constituie condițiile de adevăr sunt naturale și obiective. Din perspectiva *descriptivismului subiectivist*, proprietățile care constituie condițiile de adevăr sunt naturale și subiective (se referă la atitudinile vorbitorului sau ale altor oameni). Din primul punct de vedere, propoziția morală “Vasile e bun” exprimă un *enunț* ale cărui condiții de adevăr (înțelesul) sunt acele *proprietăți descriptive* ale lui Vasile (e.g. sărac) care sunt necesare și suficiente (în societatea noastră de azi) pentru ca asertarea enunțului să fie *adevărată*. În acest caz, vom spune că “Vasile e bun” înseamnă “Vasile e sărac”. Din al doilea punct de vedere, propoziția morală “Vasile e bun” înseamnă “Eu îl aprob pe Vasile” sau “Românii îl aprobă pe Vasile”. O propoziție morală e de data aceasta un enunț *despre* o stare subiectivă, la fel ca și propoziția “Mie îmi place vinul”: aceasta din urmă *descrie* o stare interioară de plăcere a mea. Naturalismul subiectivist este așadar “acel gen de descriptivism naturalist care susține că înțelesul lui ‘trebuie’ și al altor termeni morali este să descrie atitudinile sau sentimentele oamenilor – de exemplu să atribuie oamenilor în general, sau celui care spune o propoziție, o atitudine sau un sentiment de aprobare sau dezaprobare a unui anumit gen de fapt. Aceasta vrea să spună că e vorba de enunțarea unui fapt non-moral, psihologic despre vorbitor sau despre oameni în general – un fapt care poate fi descoperit prin observație sau poate fi raportat

<sup>21</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 52.

<sup>22</sup> R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.

introspectiv. Tocmai de aceea teoria este una naturalistă. Dar faptul avut în vedere (care stabilește adevărul unei judecăți morale și este prin urmare condiția sa de adevăr) în loc să fie, ca și în exemplul anterior, unul despre ceea ce s-ar întâmpla în societate ..., este un fapt *subiectiv* despre ceea ce oamenii dezaprobă”<sup>23</sup>.

Naturalismul obiectivist e de o mare varietate, după cum rezultă și din schema ce urmează. Așa cum am spus, această teorie meta-etică susține că enunțul „Acțiunea X e moralmente corectă” e adevărat dacă acțiunea X are proprietatea (naturală) obiectivă de a produce fie:

- plăcerea agentului de referință (egoism hedonist); fie
- plăcerea celor mai mulți oameni (utilitarism hedonist, Mill); fie
- superioritatea speciei (evoluționism etic, Spencer); fie
- înflorirea ființei umane (*eudaimonia*) (Aristotel); fie
- ceea ce e cerut de Dumnezeu în cărțile sfinte (etica teologică).

Toate aceste filosofii morale tradiționale conțin în ele, tacit, presupuziția meta-etică a descriptivismului naturalist obiectivist.

Strategia meta-etică a lui Hare a fost aceea de a face loc propriei sale teorii (“prescriptivismul universal”) criticând diferitele teorii adverse și reținând totodată părțile lor bune. E drept că în cele mai multe cazuri el a beneficiat de criticile formulate deja de autori anteriori. Descriptivismul naturalist nu a scăpat unor asemenea critici. Una dintre cele mai celebre, articulată la începutul secolului XX și către G. E. Moore, a fost cea numită “eroarea naturalistă” (*naturalistic fallacy*) – o eroare care subminează, în opinia lui Moore, orice formă de naturalism. Iată una dintre formulările ei. Un naturalist obiectivist cum e J. S. Mill, de exemplu, ar trebui să susțină că teza conform căreia “criteriul binelui sau esența sa constă în asigurarea fericirii generale” iar “prin fericire se înțelege *plăcerea și absența durerii*”. Cu alte cuvinte, cuvântul moral “bine” e definit în termeni naturalist-descriptivi, anume prin producerea unei stări psihice de plăcere, cuantificabilă și măsurabilă empiric. Bine =af ceea ce produce plăcere. După părerea lui Moore, tocmai aceasta e greșeala naturaliștilor - “eroarea naturalistă” – a nume să definească termenii valorici prin termeni descriptivi. De ce e aceasta o eroare? Iată de ce.

Naturalismul definește “bun” prin proprietatea D = “ceea ce produce plăcere”. Atunci rezultă că propoziția “nu este bun” este o *autocontradicție* căci înseamnă “Ceea ce produce plăcere nu este ceea ce produce plăcere”. Iar întrebarea: “Este D bun?” (“Este ceea ce produce plăcere bun?”) e o *întrebare închisă*, adică *fără sens*, căci e tautologică: “Este ceea ce produce plăcere ceea ce produce plăcere?”. Dar bunul simț și istoria eticii ne spun că o întrebare de tipul “Este D bun?” (“Este ceea ce produce plăcere bun?”) este o *întrebare deschisă*, adică una care *are sens* să fie pusă deoarece poate primi fie un răspuns *afirmativ*, fie unul *negativ* (vezi disputa dintre utilitariștii hedoniști și oponenții lor). Deci definiția lui “bun” în termeni naturaliști (descriptivi) e o greșeală. În general vorbind, etica nu poate fi întemeiată pe principii analitice, cum e cel de mai sus, atribuit de Moore utilitariștilor (Ceea ce este bun este (prin definiție) ceea ce produce plăcere și diminuează durerea). Principiile eticienilor naturaliști trebuie să fie sintetice (de substanță). “Propozițiile despre bine sunt, în realitate sintetice, niciodată analitice”. “Există, deci, un gol logic de un anume fel între "bine", utilizat în acest sens evaluativ, și orice asemenea descripție naturalistă precum "produce plăcere", "conduce la evoluție", "împlinește voința lui Dumnezeu" etc.”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*.

<sup>24</sup> W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, pp. 31, 79.

Revenind la exemplul nostru cu Vasile, Moore ar spune desigur că e greșit să definim “bun” prin proprietatea naturală “sărac”, adică să spunem că “bun” =<sub>df</sub> sărac și că, prin urmare, “Vasile e bun” înseamnă “Vasile e sărac”. E greșit pentru că, dată fiind folosirea comună a limbii, *are sens* să întreb (i.e. e o “întrebare deschisă” – una căreia i se poate răspunde cu da sau nu, în funcție de fapte): Este un sărac (moralmente) bun? (căci, în realitate, știm că există săraci răi, de pildă săraci criminali). Or, dată fiind definiția naturalistă de mai sus a lui “bun”, acest fel de întrebare nu are sens, deoarece prin substituirea în întrebare a lui “bun” cu “sărac” rezultă întrebarea “închisă”: “Este un sărac sărac?”

O critică adusă naturalismului subiectivist a fost aceea că transformă propozițiile morale în *judecăți de gust*, analoge judecăților “Mie îmi place vinul”/“Mie nu-mi place vinul”. “Vasile e bun” înseamnă “Eu îl aprob pe Vasile”, iar “Vasile e rău” înseamnă “Eu îl dezaprob pe Vasile”. Aceste propoziții *descriu stări subiective* ale vorbitorului. Neajunsul care rezultă de aici e că nu mai e posibilă contrazicerea în disputele morale, ceea ce e împotriva întregii noastre experiențe în materie de dispută etică – disputa etică duce la rezultate și progresează numai dacă se confruntă argumente și contraargumente. Și aceasta pentru că doi interlocutori care aparent se contrazic, asertând cele două enunțuri despre Vasile, în realitate *nu* se contrazic: ei au ambii dreptate deoarece ambele propoziții sunt simultan adevărate (ele *descriu* atitudinile subiective diferite pe care *le au* cei doi vorbitori). Rezultă faptul grav că negația logică nu mai poate funcționa în limbajul moral, deci principiile logice își vor găsi și ele cu greu locul în acest limbaj, ceea ce înseamnă un inacceptabil derapaj în irațional, în simple conflicte umorale, disputa morală rațională propriu-zisă nemaifiind posibilă. Or, spre deosebire de judecățile de gust, judecățile morale admit întrebarea “de ce?”. Într-o dispută tipică morală nu trebuie să putem întreba “De ce avortul e incorect moral?” Răspunsul la această întrebare trebuie să fie justificat prin *temeiuri (reasons)*, adică prin considerente obiective sau subiective care susțin/descurajează avortul; un asemenea temei – nu de primă instanță ci de ultimă instanță – ar putea fi principiul utilității. Dar e absurd să răspund la această întrebare spunând că *mi place mie*. Pe de altă parte, e fără sens să ceri temeiuri la chestiunile de gust, în limbajul, de pildă, “De ce îți plac blondele?”. Judecățile morale nu sunt prin însele asemenea preferințe individuale, ci reglementează comportamentele *social stabilite* și au o anumită limbă etică care sunt *impose* de instituțiile sociale spre binele tuturor; ele nu sunt chestiuni întrebare.

Un alt rezultat al relativismului e căderea sa în *relativism*. Dacă în România condiția de adevăr pentru ca o persoană să fie numită “bună” e ca ea să fie *săracă*, iar în S.U.A. condiția de adevăr pentru ca o persoană să fie numită “bună” e ca ea să fie *bogată* (condițiile de adevăr sunt schimbătoare), atunci un român care zice “Vasile e bun” – când Vasile e realmente sărac - spune un adevăr; iar un american care zice “Vasile e rău” spune tot un adevăr. Deci românul și americanul se contrazic, deși ambii au dreptate. Dacă pentru un român “bun” înseamnă *sărac*, atunci propoziția “Un om bun e un om sărac” e, pentru el, analitic adevărată. Dacă pentru un american “bun” înseamnă *bogat*, atunci propoziția “Un om bun e un om sărac” e *autocontradictorie*. Deci un american nu poate spune *din motive de logică* ceea ce poate spune românul. Atât el cât și românul par să fie închiși în propria lor carcasă lingvistică și culturală, fiecare având propriile ei standarde pentru cuvintele morale, fără a putea comunica între ei. Descriptiviștii, spun așadar criticii, ne forțează să acceptăm moravurile unei anumite societăți, în care se întâmplă să ne aflăm, sub amenințarea autocontradicției. Aceasta este teza tare a *relativismului cultural*. Suntem închiși într-o anumită cultură care fixează propriile “condiții de adevăr” pentru propozițiile morale, fără a avea posibilitatea comunicării interculturale. Neajunsul descriptivismului în genere e că nu poate conferi cuvintelor morale înțelesuri *transculturale*. Aceasta face ca românul și americanul să aibă ambii dreptate atunci când (în aparență) se contrazic. Acest lucru e posibil pentru că între ei există o prăpastie de înțeles și aceasta pentru că am presupus că *regulile de înțeles sunt relative la o cultură dată și la limba ei*. Imaginea de ansamblu pe care ne-o oferă

descriptivistul e aceea a unei omeniri formată dintr-o sumă de comunități culturale închise, cu reguli distincte, în care valorile universale tind să-și piardă sensul. Nu putem ieși din acest impas, e de părere Hare, decât dacă descoperim reguli de înțeles independente de contextul cultural, reguli transculturale, universale, și acestea nu pot fi decât regulile *logice*.<sup>25</sup>

Și *descriptivismul intuiționist* cade în același păcat. El susține că înțelesul enunțurilor morale e determinat în *întregime* de condițiile lor de adevăr, iar condițiile de adevăr constau în posedarea unor proprietăți *specific morale* (numite uneori „non-naturale”) de către acțiunea, persoana etc. despre care se face enunțul moral sau în existența unor convingeri morale larg împărtășite („intuiții”) (Moore, Prichard, Ross). „Cealaltă varietate de descriptivism, *intuiționismul*, se prăbușește în relativism într-un mod și mai simplu. Intuiționismul este doctrina conform căreia condițiile de adevăr ale judecăților morale, care le conferă înțelesul, constau în conformitatea cu datele pe care e necesar să ne bazăm raționamentele morale și cu care concluziile acestora trebuie să concorde; iar aceste date sunt (într-o variantă) *convingerile morale comune pe care le au toți oamenii educați moral*. Deoarece aceste convingeri vor varia de la o societate la alta, rezultatul la care duce intuiționismul este, din nou, ancorarea raționării noastre morale în ceva relativ la societăți particulare. Sigur, există convingeri care sunt comune majorității societăților; dar există și altele care nu sunt așa, iar intuiționistii nu oferă nici o cale pentru a spune care sunt datele care se bucură de autoritate”<sup>26</sup>.

Să rezumăm, în încheiere, reflecțiile lui Hare despre descriptivism. Acesta este fie naturalist, fie intuiționist. Distanța e făcută utilizând teoria semantică a condițiilor de adevăr. Fie propoziția descriptivă („enunțul”) non-morală (P): „Vasile e sărac”. Conform teoriei condițiilor de adevăr în privire la înțeles, înțelesul lui P e determinat în *întregime* de condițiile sale de adevăr, i.e. de acele *calități descriptive* ale lui Vasile care sunt necesare și suficiente (conformitatea faptelor noastre de la un moment dat) pentru ca P să fie *adevărată*. Aceste condiții descriptive sunt fixe de societate printr-o definiție (sau, mai vag, o explicație a înțelesului) și „sărac” =<sub>df</sub> lipsit de avere. Deci P înseamnă că Vasile e lipsit de avere. Deci ceea ce trebuie să aibă în realitate loc pentru ca P să fie adevărată e ca Vasile să fie realmente lipsit de avere.

Ei bine, *descriptivismul metaetic* aplică de acest model semantic la propozițiile morale: propozițiile morale exprimă enunțuri ale căror înțeles e în *întregime* determinat de condițiile lor de adevăr.

*Descriptivismul naturalist obiectivist* susține teza: condițiile de adevăr sunt definibile în termeni de proprietăți naturale (=non-morale) obiective. Bun =<sub>df</sub> sărac. Așadar, propoziția morală „Vasile e bun” exprimă enunțul „Vasile e sărac”, cu alte cuvinte Vasile nu are avere (un *fapt obiectiv*).

Propozițiile morale sunt în realitate enunțuri despre fapte non-morale (naturale) obiective.

*Descriptivismul naturalist subiectivist* susține teza: condițiile de adevăr sunt definite în termeni de fapte naturale subiective: bun =<sub>df</sub> vorbitorul (sau oamenii în general) *are (au) un sentiment de aprobare* față de subiectul propoziției. Prin urmare, propoziția morală

<sup>25</sup> „Naturalismul se prăbușește în relativism în felul următor. Dacă înțelesurile cuvintelor morale sunt explicate în termeni de condiții de adevăr, atunci ceea ce va determina în ultimă instanță adevărul sau falsitatea judecăților morale vor fi condițiile de adevăr particulare care se acceptă că determină înțelesul cuvintelor morale într-o societate dată” (R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *Op. cit.*).

<sup>26</sup> R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *Op. cit.*

“Vasile e bun” exprimă enunțul “Eu îl aprob pe Vasile” (sau “Oamenii îl aprobă pe Vasile”) (iar acesta e un *fapt subiectiv* - psihologic).

Propozițiile morale sunt în realitate enunțuri despre fapte non-morale (naturale) subiective.

*Descriptivismul intuiționist* susține teza: condițiile de adevăr sunt definite în termeni de “intuiții sau convingeri general împărtășite”. Există, prin urmare, calități morale *sui-generis*, aprehendabile printr-un simț moral *sui-generis*. Prin urmare, propoziția morală “Vasile e bun” exprimă enunțul “Vasile are proprietatea morală a bunătații” sau “Există în societate o <intuiție> sau anumite convingeri morale că Vasile e bun” (iar existența acestui *fapt moral* ne este accesibilă printr-un “simț moral” *sui generis*).

Propozițiile morale sunt în realitate enunțuri despre existența unor proprietăți morale obiective *sui-generis* sau despre existența în societate a unor convingeri morale subiective.

Naturalismul și intuiționismul ar putea fi altfel distinse între ele prin următoarele trăsături principale:

Naturalismul:

- 1) Cuvintele morale sunt definite în termeni de proprietăți descriptive *naturale* (non-morale), obiective sau subiective.
- 2) Propozițiile morale sunt enunțuri despre fapte obiective sau subiective non-morale.
- 3) Înțelesul propozițiilor morale este conferit în întregime de condițiile lor de adevăr care sunt date în termeni de proprietăți *naturale* (non-morale) ale lucrurilor.

Intuiționismul:

- 1) Cuvintele morale nu pot fi definite printr-o listă de proprietăți naturale (non-morale), ci referă la calități morale (non-naturale) *sui generis*.
- 2) Propozițiile morale sunt enunțuri *sui generis* despre fapte morale discernabile printr-o intuiție morală sau prin apel la convingerile morale socialmente încetățenite.
- 3) Înțelesul propozițiilor morale este conferit în întregime de condițiile lor de adevăr care sunt date în termeni de proprietăți *morale* ale lucrurilor.

#### Bibliografie:

- Ayer, A. *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 1936.  
Flonta (ed), M. *Filosoful-rege ?*, Humanitas 1992.  
Hare, R. *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997.  
Hudson, W. D. *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth Press, Guildford and London, 1980.  
Hudson, W.D. *Modern Moral Philosophy*, Macmillan 1970.  
Mayo, B. *The Philosophy of Right and Wrong*, Routledge 1986.  
Moore, G. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1959 (1903), cap. 39 - 44.

Prichard, H.A. "Does Moral Philosophy Rest on A Mistake?", *Mind*, vol. XXI, no. 8, Jan. 1912.  
Ross, W.D. *The Right and the Good*, OUP 1930.  
Singer, P. (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell 1991.  
Warnock, M. *Ethics since 1900*, OUP, 1960.

#### 4. Intuiționismul deontologist al lui William David Ross

David Ross (1877-1971) a fost profesor de filosofie la Oxford și rector al universității. Specialist în filosofie greacă, el a fost cel care a redat tradiția Oxford a operei lui Aristotel. În anii '30 a publicat două lucrări importante de filosofie morală: *The Right and the Good* (1930) și *Foundations of Ethics* (1959). Ross a propus un intuiționism etic original, sub influența lui G. Moore și H. Prichard, lucrările sale fiind considerate punctul culminant al intuiționismului etic, o doctrină ce domina filosofia morală britanică, în diverse variante, de două sute de ani. A fost, mai întâi, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea intuiționismul clasic sau teoria "simțului moral" (*moral sense*) (Shaftesbury, Hutcheson, Thewele). Această tradiție a fost continuată în secolul al XX-lea sub forma unor teorii intuiționiste prin excelență meta-etice, în noul context al filosofiei analitice dominată de (G. Moore, H. Prichard, D. Ross)<sup>27</sup>. Dar în timp ce G. Moore, în primii ani ai secolului, încerca să combine meta-etica sa intuiționistă cu utilitarismul, câteva decenii mai târziu Ross propunea un intuiționism neconsecinționist (deontologist), ce se pretindea atât anti-utilitarist cât și anti-kantian.

La începutul secolului al XX-lea, deontologismul etic era în Anglia o doctrină aproape uitată. Renașterea lui s-a făcut grație celebrului articol al lui H. A. Prichard "Se bazează filosofia morală pe o greșeală?" publicat în 1912. Aproape ignorat la început de către filozofii profesioniști ai moralei, acest articol conținea o critică radicală a utilitarismului și a găsit ecou mai ales printre studenții lui Prichard de la Oxford, cel mai cunoscut dintre ei fiind David Ross; acesta va prelua stindardul deontologismului intuiționist în două influente cărți ale sale, publicate în anii '30. Spre deosebire de Mill și de Kant, care și-au fundamentat teoriile etice pe un singur principiu, Ross vrea să fie un *pluralist*: el își bazează așadar teoria pe mai multe principii, numite "datorii *prima facie*",

<sup>27</sup> Vezi textele clasice traduse din Prichard și Ross în acest volum. Pentru poziția lui Moore, vezi texte traduse în V. Mureșan (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Alternative, 1995.



considerate ca evidente de la sine și deci ca nedemonstrabile. De aceea etica sa se cunoscută îndeobște ca etica datoriiilor *prima facie*.

În ce sens se opune Ross lui Kant și Mill, fiind totuși, în același timp, o sinteză a lor? Teoria etică a lui Kant i se pare “incoerentă”. Căci Imperativul Categorical ne spune “Sunt corecte numai acțiunile făcute din *motivul* datoriei”. Rezultă de aici că pentru a fi morali trebuie să acționăm din anumite motive (raționale). Or, zice Ross, noi putem fi *obligați* să facem numai lucruri care *ne stau în putere* și pe care putem *alege* să le facem sau să ne abținem de la a le face; dar *nu putem alege motivele!* Noi putem alege numai *ceea ce vom face* (acțiunea), dar nu *de ce* vom face acea acțiune. Motivele nu stau la îndemâna alegerii noastre căci nu le putem controla rațional.

Utilitarismul i se pare de asemenea o teorie inadecvată. Principiul utilității spune că o acțiune e corectă dacă are consecințe bune (maximizează fericirea generală). Dar, încercând să pătrundem în gândirea morală a omului de rând, vom constata că atunci când cineva zice “Trebuie să-mi țin promisiunea făcută” el nu o face gândindu-se la consecințele viitoare, ci la un fapt *trecut*, la faptul că *a promis*. De exemplu, am promis unui prieten (căruia i s-a stricat mașina) că îl voi duce cu mașina mea la *Carrefour*. Dar doi vecini, cărora nu le-am promis nimic, vin ulterior și-mi cer să-i duc *în același timp* la aeroport pentru că altfel pierd avionul de Paris. Dacă gândesc numai în termeni de consecințe, cum face utilitaristul, probabil va trebui să-mi încalc promisiunea și să îmi duc vecinii la aeroport, și aceasta pentru că efectul acestei acțiuni e mai bun decât al celeilalte. Dacă fac așa, observă Ross, e sigur că voi resimți totuși o nemulțumire care: aici eu simt că ar trebui să-mi țin promisiunea făcută prietenului și să-l duc la *Carrefour*. Acest exemplu arată că nu e de la sine înțeles că judecata utilitaristă (făcută nu numai din consecințe ale acțiunii) e singura soluție bună<sup>28</sup>. O altă obiecție e aceea că utilitarismul ignoră caracterul “foarte personal” al datoriei, ceea ce conduce în ultimă instanță la monism metodologic. Referindu-se la utilitarismul ideal al lui Moore, Ross e de părere că „defectul esențial al teoriei <utilitarismului ideal><sup>29</sup> e acela că ignoră, sau cel puțin nu recunoaște la adevărată valoare, caracterul foarte personal al datoriei. Dacă singura acțiune e să produci maximum de bine (cum susțin utilitariștii - V.M.), problema cine va beneficia de acest bine - dacă e vorba de mine însumi, de binefăcătorul meu, de o persoană cu care i-am promis să-i fac acel bine sau de un simplu concetățean față de care nu există nici o relație specială de acest fel - nu va modifica în nici un fel faptul că eu am datoria să produc acel bine”<sup>30</sup>. Ar fi mult mai firesc, crede Ross, să avem o pluralitate de

<sup>28</sup> De remarcat e faptul că Ross presupune aici că Mill era un utilitarist acțional simplu, ceea ce nu e adevărat. Dacă-l interpretăm pe Mill ca utilitarist acțional multi-nivelar, atunci concluzia lui va fi identică cu cea a lui Ross. Căci atâta vreme cât Mill acceptă rolul “principiilor secundare” în decizia morală – principii secundare de tipul “E corect să-ți ții promisiunile făcute” – eu va *trebui* să respect această regulă secundară și să-mi duc prietenul la *Carrefour* chiar dacă, în cazul particular de mai sus, a nu-l duce și a merge cu vecinii la aeroport maximizează bunăstarea generală. Mill privește corectitudinea morală ca pe o caracteristică a unei *clase* de acțiuni care cad sub o regulă morală ce are atașate pedepse, și nu ca pe o caracteristică a unei acțiuni individuale dependentă exclusiv de valoarea consecințelor (această valoare e numită de el “oportunitate”). De aici se vede că mulți autori anti-utilitariști au criticat, de fapt, un utilitarism inexistent, simplificat și inventat *ad hoc*.

<sup>29</sup> Utilitarismul *ideal* al lui Moore e o variantă de utilitarism deosebită și mai generală decât utilitarismul *hedonist* clasic care fixa criteriul corectitudinii morale în maximizarea *plăcerii*. Moore susține că există și alte forme de bine intrinsec (cunoașterea, frumosul artistic, autonomia) care trebuie să formeze criteriul corectitudinii morale, indiferent dacă acestea produc oamenilor plăcere și indiferent dacă le preferă sau nu.

<sup>30</sup> D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930.

principii prime care să ia în considerare aceste nuanțe ale datoriei, fără a încălca principiul imparțialității. Relațiile pe care le am cu ceilalți nu pot fi reduse la aceea de a le produce acestora un beneficiu; putem să ne aflăm într-o *multitudine* de relații - în relația celui care promite față de cel căruia i se promite, a creditorului față de debitor, a soției față de soț, a copilului față de părinte, a prietenului față de prieten, a conaționalului față de alt conațional etc. Sigur, e semnificativ moral să sporești bunăstarea prin acțiunile tale (să faci binele). Dar și *relațiile personale* sunt relevante moral – și pe acestea le ignoră utilitarismul.<sup>31</sup> Soluția lui Ross e ca toate aceste relații personale legate de datorii și considerate de toți ca fiind relevante moral, să fie considerate ca bază a unor “datorii prima facie” (potențiale, de principiu, nu de fapt), datorii care se pot transforma în “datorii propriu-zise” (reale, efective) în funcție de circumstanțele în care are loc o acțiune concretă. Așa începe construcția eticii sale normative, etica datoriiilor *prima facie*. Ea e bazată pe o meta-etică intuiționistă.

În ce constă această *meta-etică intuiționistă*? În afirmarea și susținerea a trei teze: 1) teza realismului moral; 2) teza că proprietățile morale sunt proprietăți non-naturale și simple; 3) teza că propozițiile morale fundamentale sunt evidente de la sine. Să le luăm pe rând.

Teza *realismului moral* susține că binele și corectitudinea sunt *proprietăți obiective* ale lumii (ale acțiunilor, persoanelor etc.), la fel cum sunt forma, mărimea sau masa corpurilor fizice. Prin urmare, judecățile morale “X e corect” și “X e bun” sunt *adevărate* sau *false* la fel ca și judecățile factuale despre culori (“X e roșu”). Ceea ce face ca propoziția “X e corect” să fie adevărată e *faptul moral* că X are o anumită proprietate (morală) care aparține lui X. În mod analog, ceea ce face ca propoziția “X e bun” să fie adevărată e faptul că X are o anumită proprietate fizică, ceea ce e a fi roșu. Pe scurt, realismul moral al lui Ross constă în convingerea sa că există proprietăți *morale* în lume și că propozițiile morale sunt *adevărate*, unele dintre ele fiind *adevărate*.

Cea de-a doua teză constă în a spune că vine să lămurască natura acestor curioase proprietăți morale: ele ar fi *proprietăți non-naturale și simple*. Prin proprietăți naturale Ross înțelege proprietățile fizice, psihologice, sociologice etc. Proprietățile non-naturale sunt proprietăți morale sau evaluative *sui generis*, inaccesibile prin simțuri; rezultă că nu există o știință empirică a moralei. Problemele morale nu sunt tipul de probleme care pot fi decise prin metode empirice. Se spune despre acest proprietăți că sunt “simple” în sensul că nu sunt combinații de mai multe proprietăți sau relații. Rezultă de aici că termenii morali care le desemnează sunt *indefinibili*, căci nu avem prin ce *alte* proprietăți să definim o proprietate simplă. Mai rezultă și că principiul utilității (în care “binele” e definit prin producerea plăcerii) nu e un principiu adecvat – căci nu satisface această condiție pentru “bine”. În interpretarea lui Ross, “argumentul întrebării deschise” a lui Moore ar dovedi tocmai caracterul “simplu” (nedefinibil) al lui “bun” și “corect”.

A treia teză a meta-eticii intuiționiste e aceea că principiile morale sunt *evidente de la sine*, deci că nu au nevoie de nici o demonstrație. Noi cunoaștem adevărul lor nu percepând proprietatea binelui (care e imperceptibilă); nici sesizând-o printr-un al șaselea simț, “simțul moral” (pe care nu-l avem), ci cunoscând-o prin *reflecție a priori* (fără apel

<sup>31</sup> Mill nu ar accepta nici această acuză, căci teoria sa utilitaristă poate valida ca morale o serie de “relații personale” dacă satisfac procedura sa de decizie utilitaristă (vezi *Utilitarismul*, V, 9). Prin urmare, la Mill, ca și la Hare, anumite reguli morale părătitoare pot fi validate de un principiu al utilității imparțial.



la date senzoriale) și *în mod imediat* (intuitiv, neinferențial), la fel cum cunoaștem direct (intuitiv, “aprehendăm”) adevărul axiomelor matematice. Dacă e posibilă cunoașterea intuitivă în matematică, de ce n-ar fi posibilă și în morală:

“Faptul că un act, *qua* respectare a unei promisiuni ... este corect *prima facie*, este *evident de la sine*; nu în sensul că el este evident încă de la începutul vieții noastre sau de îndată ce am avut primul contact cu acea propoziție, ci în sensul că atunci când am ajuns la o suficientă maturitate mentală și am acordat suficientă atenție propoziției, ea este evidentă fără a fi nevoie de nici o demonstrație ori de vreo altă dovadă care s-o sprijine. Ea e evidentă de la sine exact așa cum e evidentă o axiomă matematică sau validitatea unei forme de inferență. Ordinea morală exprimată în aceste propoziții este exact în aceeași măsură parte a naturii fundamentale a universului (și, am putea adăuga, a oricărui alt univers posibil în care ar putea exista agenți morali) precum este structura spațială sau numerică exprimată în axiomele geometriei sau aritmeticii”.<sup>32</sup>

Această capacitate de aprehendare a principiilor morale nu e înnăscută, ci dobândită prin educație și exercițiu. Iar principiile morale evidente de la sine sunt numite “datorii *prima facie*” și sunt mai multe. Odată cu întrebările care sunt ele și ce statut gnoseologic au, trecem la etica normativă a lui Ross, la deontologismul său pluralist, numit teoria datoriilor *prima facie*.

Spre deosebire de utilitariști și de kantieni, Ross susține că există mai multe principii ale teoriei etice, anume cel puțin cinci, care se numesc “datorii *prima facie*” și care sunt evidente de la sine. “Datoriile *reale*”, în schimb, cele care ne conving efectiv să facem anumite acțiuni particulare și sunt bazate pe datoriile *prima facie*, nu sunt evidente de la sine, ci numai probabile. Ce înseamnă mai explicit, toate acestea?

Atunci când spunem “Trebuie să-ți ții promisiunile” sau “Trebuie să spui adevărul” noi formulăm anumite datorii morale, dar nu presupunem că aceste datorii sunt absolute (*versus* Kant). Presupunem că există anumite circumstanțe în care putem încălca o datorie; toate principiile morale au excepții. Dar dacă Mill credea că aceste excepții trebuie încorporate în principiile morale însele, Ross consideră că datoria “Trebuie să-ți ții promisiunile” e adevărată în principiu, fără a încorpora vreo excepție, ceea ce nu înseamnă că în orice situații în care această datorie poate fi încălcată. “Trebuie”-le utilizăm în enunțul ei e doar un *trebuie prima facie*. Ceea ce spune acest enunț e că *trebuie prima facie* (trebuie în principiu) să-ți ții promisiunile. Mai precis, dacă ai promis ceva, atunci acest fapt reprezintă un “temei moral” (*moral reason*) pentru a face în principiu ceea ce ai promis să faci. Iar dacă nu ai alte temeieri contrare, atunci trebuie *realmente* să faci ceea ce ai promis să faci. Dacă însă ești prins în focul încrucișat al unor temeieri diverse, poate contrare, atunci trebuie să compari și să cântărești reciproc aceste temeieri pentru a decide ceea ce trebuie să faci în *realitate* - adică atunci când ții cont de *toate* temeierile. De pildă, datoria de a-ți ține promisiunea să-ți duci prietenul la *Carrefour* e o datorie *prima facie*; datoria de a-i ajuta pe cei doi vecini ducându-i la aeroport e și ea o datorie *prima facie*. Aceste două datorii *prima facie* nu se contrazic deoarece, în general, datoriile *prima facie* nu se contrazic. Dar prin natura lor ele nu ne spun, nici una, ce să facem dacă luăm în considerare *toate* circumstanțele unei acțiuni particulare (*all things considered*). Datoriile care ne spun ceea ce să facem efectiv, luând în considerare *toate* circumstanțele, se numesc “datorii *reale*”. Deci datoriile *prima facie* ne spun doar ce temeieri morale avem *principal* pentru a face ceva; ceea ce vom face *efectiv*, luând în

<sup>32</sup> D. Ross. *The Right and the Good*, p. 20.

considerare toate circumstanțele particulare în care acționăm la un moment dat, nu e însă determinat de un alt principiu moral supraordonat (ca la Kant și Mill), ci de felul în care cântărim comparativ *temeiurile* conflictuale ale diferitelor datorii *prima facie*; și aceasta este, în cele din urmă, o chestiune de judecată *probabilă*.

Teoria lui Ross se bazează așadar pe distincția dintre datoriiile *prima facie* și datoriiile *reale* (propriu-zise). Trebuie spus că prin datorii *prima facie* nu se înțelege datorii aparente, cum ar sugera eventual cuvântul, ci datorii *de principiu*, potențiale, care sunt *universale*; ele nu sunt privite drept obligații, ci drept *caracteristici ale actelor*. Ele pot sau nu să devină datorii *reale* ale unei persoane concrete în anumite circumstanțe particulare. Ross caracterizează datoriiile *prima facie* ca datorii care “*tind să devină datoriiile noastre*”, ca datorii *potențiale* sau “responsabilități”, iar datoriiile reale (propriu-zise) ca acelea care *sunt* datoriiile noastre.

El le mai caracterizează și în termeni de “*temeiuri*” (*reasons*), adică de considerente care justifică înfăptuirea unei acțiuni. Pentru aceasta se pleacă de la felul în care gândim în mod obișnuit “îndeplinirea unei promisiuni”. Utilitarismul, de pildă, și orice formă de consecinționism, gândesc promisiunea în termeni de cât de mult bine (plăcere) produce respectarea ei. Cele mai bune consecințe posibile sunt, în acest caz, *singurul* temei pentru a numi “corectă” acțiunea de ținere a unei promisiuni. Dar să luăm următorul caz special: am promis unui prieten să-l duc la aeroport; în același timp ia foc casa vecinilor și eu sunt cel care le poate salva copiii aflați în casă și să ajut la stingerea incendiului. Acesta e desigur un caz excepțional. Utilitaristul ar spune că încălcarea promisiunii (datoriei morale) de a merge la aeroport e justificată *în aceste circumstanțe* pentru că totalul consecințelor bune ale respectării promisiunii de a merge la aeroport e mai mic decât totalul consecințelor bune ale altor acțiuni (salvarea copiilor, etc.). Singurul temei al corectitudinii morale pentru el, producere celuilui mai mare bine.

D. Ross consideră însă că în asemenea cazuri putea fi judecat și altfel; dar nu atât altfel, cât mult mai bine, adică mai aproape de maniera în care gândesc moral oamenii de rând. Altfel spus, nu e corect să ne gândim că pe lângă datoria *prima facie* de a ne ține promisiunea de a merge la aeroport avem și recușăstem aici, și datoria *prima facie* de a îndepărta durerea celor aflați în pericol de a fi arși (datoria binefacerii). Atunci când gândesc finalmente că e corect să fac a doua acțiune, nu fac acest lucru pentru că ea produce mai mult bine (deși și prima produce), ci “pentru că eu gândesc că în acele circumstanțe ea e *mai datorie* decât cealaltă” (e *mai stringentă*). Aceasta se vede și mai bine din următorul exemplu: dacă acțiunea de *respectare a promisiunii* de a merge la aeroport, respectiv acțiunea de a-mi ajuta prietenul să-și mute mobila, *deși nu i-am promis nimic*, au ambele drept consecință *aceeași* cantitate de bine (fericire), alegerea între ele e *indecidabilă* pentru utilitarist – ceea ce e o slăbiciune a teoriei sale. Pe când Ross susține: “eu nu voi ezita să spun că prima e datoria mea” (reală), pentru că ea are o caracteristică ce ne dă un *temei* să o facem, anume caracteristica de a o fi *promis*, iar a doua nu o are. Prin urmare, consecințele nu sunt singurul și cel mai bun temei de alegere morală.

Fondul chestiunii e următorul: Ross consideră că omul de rând, atunci când spune că e corect să își îndeplinească o promisiune, nu se gândește la consecințele viitoare, ci la un *fapt trecut*, anume faptul că a *promis ceva*. Și acest fapt e *temeiul* moral al acțiunii sale de respectare a promisiunii. Mai exact, datoriiile *prima facie* sunt acele trăsături ale unor acte ale noastre care ne conferă *temeiuri* morale să facem acele acte. De exemplu, datoria *prima facie* a fidelității este dispoziția de a îndeplini promisiunile *pentru că am*

*făcut acele promisiuni.* Un act de a-ți ține promisiunea e *prima facie* corect pentru că e o *ținere a promisiunii*.

*Datoriile prima facie* sunt datorii de principiu sau “datorii condiționate” de forma:

Relativ la C (facerea unei promisiuni), agentul P e corect să facă acțiunea D dacă faptul că ai făcut promisiunea C oferă agentului P un temei moral pentru a face D.

Mai sintetic:

„Relativ la C, P e corect să facă D” = „C oferă lui P un temei pentru a face D”.

Cu alte cuvinte, „Relativ la faptul că ai promis să faci ceva, e corect să-l faci”. Relativ la faptul că ai promis prietenului să-l duci la aeroport, e corect să-l duci la aeroport. Actul de a-l duce la aeroport, ca act care cade sub categoria “respectarea unei promisiuni”, e un act care *ține* să fie corect (ține să fie datoria noastră *reală*; el e un act *prima facie* corect, e o datorie *prima facie*, adică un *atribut al actului* dacă luăm în considerare doar faptul că *am promis* să-mi duc prietenul la aeroport). Actul de a merge la aeroport e *prima facie* corect pentru că acest act are o caracteristică ce ne dă un *temei* pentru a-l face, anume caracteristica de a-l fi *promis*.

Dar aceasta nu înseamnă că el e neapărat și *în realitate* corect dacă rămân în considerare *toate* circumstanțele în care acționăm la un moment dat. El ar putea fi *în realitate* greșit. Dacă nu aș vedea că a luat foc locuința vecinilor, a mi duc prietenul la aeroport ar deveni probabil datoria mea *reală*, adică ceea ce trebuie să fie *în realitate*, nu numai *în principiu*. Dar luând în considerare circumstanța că locuința vecinilor a luat foc, acțiunea de a-l duce la aeroport pentru prieten nu mai e evident morală: ea poate avea acum și un “aspect prima facie greșit” încă părăsirea datoriei de a alina suferința vecinilor cărora le-a luat foc casa<sup>33</sup>. Deci relativ la faptul că am promis să merg la aeroport, e corect să merg la aeroport (datorie de “fidelitate”). Dar relativ la faptul că pot alina suferința vecinilor, e corect să-mi ajut (datorie de “binefacere”). Pentru a decide ce anume să fac efectiv dacă va trebui să aleg, voi lua în considerare nu numai *faptul* că am făcut promisiunea, ci *toate* circumstanțele în care se întâmplă să acționez acum, inclusiv *faptul* că există alte ființe în lume a căror condiție o pot îmbunătăți decisiv sub aspectul plăcerii/durerii, cum sunt vecinii a căror casă arde (datoria binefacerii). În acest caz, așadar, trebuie să cântăresc corectitudinea prima facie/incorectitudinea prima facie ale actului în *toate* aceste (două) circumstanțe și să decid care e *mai obligatorie*. Voi observa, atunci, că actul de a merge la aeroport, ca act de respectare a unei promisiuni, *ține* să fie corect; același act ca act de refuz al ajutorării vecinului *ține* să fie greșit, e *prima facie* greșit. Prin urmare, *același* act poate fi privit sub multiple *aspecte* în funcție de varietatea circumstanțelor în care are loc. Dacă, luând în considerare *toate* aceste circumstanțe, voi conchide – cum e *probabil* că voi face – că e corect să-mi ajut vecinii, atunci aceasta *este* datoria mea, nu *ține* doar să fie datoria mea. A-mi duce prietenul la aeroport rămâne o datorie *prima facie*, o datorie de principiu, o datorie potențială, dar nu e datoria mea *reală* în aceste circumstanțe. O datorie *reală* sau *propriu-zisă* (*proper*) are forma: „Luând în considerare

<sup>33</sup> Deci în același act pot exista trăsături moralmente relevante diferite deoarece sunt datorii prima facie diferite.

toate circumstanțele, P e corect să facă D”. Luând în considerare toate aceste circumstanțe și cântărind caracterul lor prima facie corect în raport cu caracterul lor prima facie greșit (comparând *temeiurile* pentru a acționa), decidem că agentul P e corect să facă acțiunea D (să zicem să sară în ajutorul vecinilor – dar nu deoarece consecințele sunt mai bune, ci pentru că aceasta i se pare mai *stringent*). Ross spune astfel: « Sugerez să folosim “datorie *prima facie*” sau “datorie condiționată” ca un mod succint de a ne referi la caracteristica (distinctă de aceea de a fi o datorie propriu-zisă) pe care o are un act în virtutea faptului că e de un anumit gen (e.g. ținerea unei promisiuni), deci de a fi un act care ar fi o datorie propriu-zisă (*a duty proper*) dacă nu ar fi, în același timp, de un alt gen care e moralmente semnificativ. Dacă un act e o datorie propriu-zisă sau reală depinde de *toate* genurile moralmente semnificative a căror instanță este el ». <sup>34</sup> Prin urmare, distingerea actelor corecte de cele greșite se poate face numai luând în considerare *toate* circumstanțele și *temeiurile* favorabile sau nefavorabile <sup>35</sup>. Un act e *prima facie* corect dacă are o trăsătură care ne dă un *temei moral* pentru a-l face (*a fost promis* și aceasta se potrivește cu circumstanțele). Un act particular e corect *în realitate* (e o *datorie reală*) dacă el are o trăsătură ce ne dă un *temei moral* de a-l face (*a fost promis* și aceasta se potrivește cu circumstanțele), luând în considerare *toate* circumstanțele în care el are loc (e.g. și laturile lui *prima facie* greșite; dacă ajuți vecinul trebuie să refuzi prietenul, etc.)

Întrebarea este de unde știu că datoria ajutorării vecinilor e, în aceste circumstanțe, “mai datorie” decât datoria de a-mi duce prietenul la doctor? Răspunsul lui Ross poate părea surprinzător: pentru distingerea actelor particulare corecte de cele incorecte “nu există nici un fel de regulă generală”. Puteți spune doar că, în general, datoriile obligației perfecte sunt mai stringente decât cele imperfecte, dar nu există o ierarhie strictă a lor. În rest, Ross se mulțumește să-l invoce pe Aristotel: decizia morală se bazează pe *intuiția practică*, adică pe “simțul datorilor noastre particulare în circumstanțe particulare” precum datele o informație și o reflecție cât mai complete cu privire la acțiune. Acest simț practic “*pragmatic*” și e foarte “flexibil”; “dar e singurul ghid pe care-l veți găsi care dă o datorie noastră”. <sup>36</sup>

Există însă o diferență importantă între statutul epistemologic al datoriilor *prima facie* și al datoriilor *reale*. Datoriile *prima facie* sunt principii ale datoriei “evidente de la

<sup>34</sup> D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930, p. 18-19.

<sup>35</sup> Distincția dintre datoria *prima facie* și datoria *reală* de a face un act particular în circumstanțe particulare e descrisă astfel: „Trebuie să distingem între caracteristica de a fi datoria noastră și aceea de a tinde să fie datoria noastră. Un act pe care îl facem conține variate elemente în virtutea cărora el cade sub diferite categorii. De exemplu, în virtutea faptului că e încălcarea unei promisiuni el tinde să fie greșit; în virtutea faptului că e o instanță a alinării suferinței el tinde să fie corect. Tendința de a fi datoria cuiva poate fi numit un atribut parti-rezultant, i.e. unul care aparține unui act în virtutea unei anumite componente a naturii sale. *A fi* datoria cuiva e un atribut *toti-rezultant (toti-resultant)*, unul care aparține actului în virtutea întregii sale naturi și nimic mai puțin. Această distincție dintre atribute parti-rezultante și *toti-rezultante* e una pe care o vom întâlni și în alt context. O altă instanță a aceleiași distincții poate fi întâlnită în funcționarea legilor naturale. Orice corp, *qua* supus forței gravitaționale în raport cu alt corp, tinde să se miște într-o direcție particulară cu o viteză particulară; dar mișcarea sa reală depinde de *toate* forțele la care e supus. Numai recunoscând această distincție putem salva caracterul absolut al legilor naturii și numai recunoscând o distincție corespunzătoare putem salva caracterul absolut al principiilor generale ale moralității” (D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930, p. 27-28).

<sup>36</sup> D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930, p. 41.

sine”, pe când celelalte sunt opinii probabile. Ross ne propune să acceptăm că există cel puțin următoarele datorii *prima facie*:

- datorii de fidelitate
  - datorii reparatorii
  - datorii ale grațitudinii
  - datorii ale promovării binelui
  - datorii ale nefacerii răului
  - etc.
- └─> datorii ale dreptății
- └─> datorii ale binefacerii
- └─> datorii ale autoperfecționării

De ce acestea și nu altele, de ce sunt aceste principii “evidente de la sine” și cum ajung ele să fie astfel? - iată câteva întrebări la care ar trebui să răspundă Ross. Spre a răspunde, el nu face apel la suspecte “calități morale” *sui generis*, nici la un “simț moral” aparte, ci la o analogie cu matematica: sesizarea ca evidentă a principiilor *prima facie* e o chestiune de “aprehendare” a acestora așa cum aprehendăm adevărul principiilor matematice:

„E clar că principiile generale ale datoriei nu sunt evidente de la sine încă de la începuturile vieților noastre. Dar cum ajung ele să fie astfel? Răspunsul e că ele ajung să fie evidente de la sine pentru noi în exact același mod în care o fac și axiomele matematicii. Constatăm în experiență că acest cuplu de chibrituri și acel cuplu de chibrituri fac patru chibrituri, că acest cuplu de mingi și acel cuplu de mingi fac împreună patru mingi; și, reflectând asupra acestor descoperiri și a altor similitudine, ajungem să vedem că doi și cu doi fac patru prin chiar natura lor. Într-un mod similar totuși noi vedem (și *see*) corectitudinea *prima facie* a unui act care ar consta în respectarea unei anumite promisiuni și a unui alt act ce ar consta în respectarea unei alte promisiuni, și când am ajuns la acest matematic care ne permite să gândim în termeni generali, aprehedăm corectitudinea *prima facie* ca aparținând naturii oricărei respectări a unei promisiuni. De ce este loc să ni întâi e a aprehendarea corectitudinii *prima facie* evidente de la sine a unui act individual de un tip particular. De la aceasta trecem prin reflecție la aprehendarea principiului general, evident de la sine al datoriei *prima facie*. De asemenea, plecând de la această eventuală bază aprehendării corectitudinii *prima facie* evidente de la sine a aceluiși act în virtutea faptului că este și altă caracteristică și, eventual, în ciuda aprehendării incorectitudinii *prima facie* a unui fapt în virtutea faptului că are o a treia caracteristică, ajungem să credem ceva care nu este deloc evident de la sine și este obiectul unei opinii probabile, anume că acest act particular este *realmente* corect (și *prima facie* corect). ... Dar nici un act nu este vreodată cu necesitate *realmente* corect în virtutea faptului că ar cădea sub o anumită descripție generală. Judecățile noastre despre datoria noastră reală în situații concrete nu au nimic din certitudinea care e legată de recunoașterea de către noi a principiilor generale ale datoriei”.<sup>37</sup>

La întrebarea cum pot fi determinate datoriile *prima facie*, răspunsul e destul de dezamăgitor: “Prin reflecție asupra propriilor noastre convingeri morale”. Lista lor nu e fixă și nici ierarhia lor, cu toate că Ross crede că datoriile nefacerii răului, ale fidelității și cele reparatorii sunt mai tari decât datoria binefacerii. Fiind evidente de la sine, ele nu au nevoie de nici o demonstrație: “Ordinea morală e la fel ca și ordinea spațială sau numerică exprimată în axiomele geometriei sau aritmeticii” – e convins Ross.

Așadar, noi avem o “aprehendare” de tip intelectual *a priori* a corectitudinii *prima facie* a unor *tipuri* de acțiuni (principii), dar nu a unor acțiuni individuale. Cum putem totuși evalua acțiunile individuale? Cu alte cuvinte, cum putem ști ce datorii *reale* avem? Aceasta e o chestiune ce ține de *opinia probabilă*. Corectitudinea morală a unei acțiuni

<sup>37</sup> *Idem*.

singulare nu e evidentă de la sine (căci nu avem un “simț moral” special). Acțiunea de a merge la aeroport poate fi judecată sub unele aspecte ca fiind *prima facie corectă*, sub alte aspecte ca fiind *prima facie greșită*. Dar a decide ce să faci înseamnă a decide care dintre cele două acțiuni, în *acele* circumstanțe, ne dă cele mai puternice temeuri să acționăm. Vom alege, așadar, “însă nu vom fi niciodată siguri”. Judecățile morale particulare, ca și judecățile de evaluare estetică a unui tablou, sunt “opinii mai mult sau mai puțin probabile care nu reprezintă concluzii justificate logic plecând de la principii generale recunoscute ca evidente de la sine”. „Atunci când un act posibil e privit ca având două caracteristici, în virtutea uneia fiind corect *prima facie* și în virtutea celeilalte fiind greșit *prima facie*, suntem (cred eu) cât se poate de conștienți că nu suntem siguri dacă trebuie sau nu trebuie să-l facem; noi ne asumăm un *risc moral* atunci când îl facem sau nu îl facem. Pe termen lung, după o îndelungată reflecție, ajungem să gândim una din acesta două datorii ca fiind mai presantă decât cealaltă, dar nu simțim că e sigur că lucrurile stau așa. ... Judecățile noastre despre datoriile noastre particulare nu sunt concluzii logice din premise auto-evidente. ... Judecata corectitudinii unui act particular este exact ca și judecata asupra frumuseții unui obiect natural particular sau asupra unei opere de artă .... Trebuie să ne mulțumim cu această probabilitate.”<sup>38</sup> Teoria lui Ross nu oferă un test propriu-zis pentru a ne ajuta să decidem; ea oferă mai degrabă un îndrumar de reflecție morală care e destul de puțin operaționalizat.

Ce părere are Hare despre această teorie? Părerea sa este că intuționistul e un descriptivist care susține că înțelesul enunțurilor morale e în întregime determinat de condițiile lor de adevăr și că aceste condiții de adevăr nu pot fi specifice în termeni de proprietăți non-morale, naturale, empirice. Întrebarea care se ridică este: cum poate recunoaște intuționistul aceste condiții de adevăr? Natura lui se face prin percepții, măsurători empirice etc. Dar intuționistul cum procedează? Răspunsul lui Hare: intuționistul trebuie să aibă o capacitate specială de “aprehendare” a principiilor. Dacă nu o are atunci condițiile de adevăr îi rămân necunoscute. Ross ar spune, așadar: condițiile de adevăr ale unui enunț moral (“Acțiunea X e corectă”) constau în aceea că respectivă acțiune va fi aprehendată de mine ca fiind corectă (acțiunea X produce în mine sentimentul “evidenței de la sine” că e morală).

Hare ridică pe bună dreptate întrebarea: mă voi baza, oare, doar pe puterea mea de discernământ moral, ignorând opiniile altor oameni? Aceasta ar însemna să adopt un relativism extrem, căci se știe bine cât de variabile sunt impresiile oamenilor. Nici Ross nu cade în această capcană. Părerea sa este mai degrabă aceea că noi ne bazăm nu doar pe puterea personală de discernământ moral, ci pe un *consens social* care are la bază intuițiile morale ale acelor oameni pe care-i respectăm cel mai mult. Demne de încredere sunt doar intuițiile “oamenilor care au capacitatea reflecției și sunt bine educați” (spune Ross, amintindu-ni-l pe Aristotel cu al său *phronimos*). Deci mijlocul de acces la condițiile de adevăr ale enunțurilor morale nu este intuiția noastră individuală aplicată proprietăților morale ale acțiunilor însele, ci capacitatea de aprehendare a acelor practici morale care au întrunit *consensul* din partea acelor oameni educați moral în care avem deplină încredere; noi vom urma așadar intuițiile acestora, care ne apar ca subînțelese, ca evidente de la sine.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 27-28.



Hare e de acord că teza conform căreia noi ne conformăm intuițiilor (opiniilor și percepțiilor morale) ale oamenilor pe care-i respectăm pentru că sunt bine educați este foarte plauzibilă. Toți facem acest lucru încă de mici copii și așa are loc educația noastră morală. De aici rezultă, totuși, o “circularitate evidentă”<sup>39</sup>: căci oare cine va fi socotit în genere un om “bine educat”? În disputa unui non-vegetarian cu un vegetarian, de exemplu, ambele părți vor susține că sunt bine educate. Cum am putea tranșa o asemenea dispută? Căci aici nu putem recurge la o altă “intuiție” cu privire la buna educație, aflată deasupra celor două părți.

Obiecția de fond a lui Hare e că intuiționismul se prăbușește în *relativism*. Și aceasta pentru că *intuițiile oamenilor sunt relative la culturile în care trăiesc*. E adevărat că pot fi găsite intuiții comune mai multor culturi sau poate chiar tuturor culturilor (e.g. intuițiile cu privire la caracterul imoral al crimei), fapt ce pare să dea dreptate intuiționistului. Dar când vorbim de datoria de a nu mânca nici un fel de carne sau de a nu avorta – în aceste cazuri intuițiile oamenilor sunt foarte variate. Problema e cum fixăm, în *aceste* cazuri, condițiile de adevăr pentru a afla care dintre pozițiile conflictuale e cea *adevărată*, care dintre datoriile *prima facie* e datoria noastră *reală*. Putem spune, nefiind vegetarieni, că aceia care mănâncă friptură de pui la restaurant sunt persoane bine crescute; dar noi spunem asta numai pentru că am fost crescuți *altfel* decât vegetarieni. Dacă se întâmpla să fim crescuți ca vegetarieni am fi fost de acord cu ei. Intuiția nu ne oferă o soluție la acest gen de dispută morală.<sup>40</sup> Din punctul de vedere al unui intuiționist, trebuie să acceptăm că sacrificarea nou-născuților cu handicap e *evident morală* în Sparta și că e *evident imorală* în societatea noastră; intuițiile fiind relative la culturi și neputând fi justificate mai departe, ambele practici morale ar trebui considerate la fel de corecte. Dar atunci trebuie să considerăm două probleme - *limitelor* - și morala nazistă ori cea a apărării etc. Asemenea consecințe ni se par, pe bună dreptate, inacceptabile. O teorie morală trebuie să poată răspunde la întrebarea “de ce e considerată o anumită practică socială drept morală sau imorală?”; “de ce a fost abandonată o anumită practică socială imorală?”. Dacă nu vom fi în stare să punem și să răspundem la asemenea întrebări, atunci moralitatea noastră va fi vulnerabilă, e de părere Hare.

În concluzie, am putea spune că teoria etică normativă a lui Ross nu ne oferă un *test* propriu-zis al corectitudinii/incorectitudinii morale. Ea are, de aceea, o slabă capacitate aplicativă. Oferă, în schimb, o nouă explicație naturii fenomenului moral; ne arată, de pildă, cum putem încălca o datorie (*prima facie*) fără a comite un act incorect și fără a apela la justificări consecinționiste. Meta-etica subiacentă intuiționismului lui Ross, una de factură descriptivist-intuiționistă, are neajunsul, subliniat de Hare, al căderii în relativism. Motiv suficient, în epocă, pentru a căuta o soluție în altă parte, anume într-o variantă de *non-descriptivism*: emotivismul.

#### Bibliografie:

- Canto-Sperber, M. (ed), *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.  
Dancy, J. *An ethic of prima facie duties*, în P. Singer (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.  
Hare, R. *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, cap. 5.

<sup>39</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 88.

<sup>40</sup> *Idem*.

Hudson, W. D. *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth Press, 1980.  
McNaughton, D. *Deontologismul*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed), *Filosofia morală britanică*, Alternative, București, 1998.  
Ross, W. D. *The Right and the Good*, Clarendon, 1930.  
Ross, W. D. *Foundations of Ethics*, Clarendon, 1939.

## 5. Emotivismul meta-etic.

În contextul filosofiei morale analitice din prima parte a secolului al XX-lea, două curente și-au disputat întâietatea: naturalismul și intuiționismul. La sfârșitul anilor '30 și începutul anilor '40 apare un nou curent, ca reacție la suita de critici aduse intuiționismului meta-etic, critici care au reușit să-i șubrezească treptat credibilitatea. E vorba de curentul emotivist. Există două mari variante ale lui, una propusă de filosoful englez Alfred Ayer (1910-1989), cealaltă de filosoful american Charles Stevenson (1908-1978). Primul și-a formulat punctul de vedere în celebra sa carte, apărută în 1936, *Language, Truth and Logic*, al doilea în lucrarea *Ethics and Language* (1944).

Iată cum își începe **A. Ayer** volumul:

“Conceptiile care sunt avansate în acest tratat derivă din doctrinele lui Bertrand Russell și Wittgenstein, care sunt ele însele rezultatul logic al empirismului lui Berkeley și David Hume. Ca și Hume, eu divizez toate propozițiile autentice în două clase: cele care, în semnificația sa, privesc “relațiile dintre idei” și cele care privesc “chestiunile de fapt”. Prima clasă cuprinde propozițiile *a priori* ale logicii și matematicii pe care și admit că acestea sunt necesare și certe numai pentru că sunt analitice. ... Ele nu fac nici o aserțiune despre lumea empirică. Pe de altă parte, susțin că propozițiile privind chestiunile de fapt sunt ipoteze care pot fi probabile, dar niciodată certe. Și atunci când exprimăm metoda validă a lor, noi explicăm totodată natura adevărului. Pentru a testa dacă un enunț exprimat o ipoteză empirică autentică noi accepta ceea ce poate fi numit un principiu al verificării modificate. Dacă interpretarea de logică ipoteză empirică nu să fie efectiv verificată, ci ca o anumită empirică săzorială să fie relevantă pentru determinarea adevărului sau falsității ei. Dacă o presupusă propoziție nu poate să satisfacă acest principiu și nu este tautologie, atunci pretind că ea este una metafizică (“Absolutul stă la începutul evoluției și progresului” - Bradley) și că, fiind metafizică, ea nu este nici adevărată, nici falsă, ci e una fără înțeles literal (e o “pseudo-propoziție”). Va rezulta că mult din ceea ce trece îndeobște ca fiind filosofie este metafizică în sensul acestui criteriu și, în particular, va rezulta că nu putem aserta cu sens că există o lume non-empirică a valorilor sau că omul are un suflet nemuritor sau că există un Dumnezeu transcendent”<sup>41</sup>.

Filosofia așa cum o înțelege Ayer (“empirismul logic”) are drept criteriu minimal de selecție a problemelor filosofice cu semnificație “principiul verifiționist al înțelesului”: o propoziție nu spune nimic (în sens cognitiv) dacă nu e verificată (sau, mai bine zis, verificabilă) sub aspectul adevărului ei. Ideea vine de la L. Wittgenstein: “Înțelesul unui enunț stă în metoda verificării adevărului său”. Dar verificarea adevărului poate avea două sensuri: unul logic (principiul noncontradicției e criteriul adevărilor analitice<sup>42</sup>), altul empiric (observația și experimentul sunt criteriul adevărului în științele factuale).

<sup>41</sup> A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 1936, p. 31.

<sup>42</sup> Propozițiile *analitice* sunt propoziții (logice sau matematice) necesar-adevărate și al căror adevăr e determinat numai de înțelesul termenilor componenți, independent de felul în care stau faptele extralingvistice. E.g. “Burlacii sunt oameni necăsătoriți”.



Propozițiile logicii și matematicii sunt analitice, cele ale științelor naturii sunt sintetice<sup>43</sup>. Nu există așadar propoziții sintetice *a priori*, cum susținea Kant.

După această diviziune a propozițiilor, Ayer poate spune că “un enunț are înțeles literal (cognitiv) dacă el e fie analitic, fie empiric verificabil”. Propozițiile care nu sunt nici analitice, nici empiric verificabile sunt considerate a fi “pseudo-propoziții”, adică propoziții *fără înțeles* (cognitiv sau literal). Reproșul lui Ayer este că multe aserțiuni din cărțile de filosofie prost făcută (“metafizică” –  ntr-un sens depreciativ al cuvântului) sunt pseudo-propoziții. Or, filosofia de bună calitate a fost întotdeauna și trebuie să rămână o activitate rațională, de unde rezultă că discursul filosofic trebuie să fie format, în esență, din propoziții *cu înțeles* (cognitiv). Ea nu poate fi o formă de poezie, deci să mizeze pe trecerea în subsidiar a înțelesului cognitiv în favoarea exploatării forței sugestive și emoționale a limbajului; un vers poate într-adevăr să nu spună nimic, dar să transmite o emoție puternică. Dar trebuie filosoful să facă aș  ceva? Dacă privim în istorie și judecăm lucrurile după principiul verificabilit ții, este de părere Ayer, vom constata că o bună parte din filosofia tradițională (fie că e numită metafizică, fie etică) se dovedește a fi formată în bună parte din “pseudo-propoziții”, adică din propoziții care nu au decât în *aparență* un înțeles cognitiv. Or, aceasta nu poate fi numită, la drept vorbind, filosofie, ci o formă de discurs ce ține mai degrabă de domenii extra-filosofice: literatură, teologie ori retorică. La origini, filosofii au vrut să se deosebească *tocmai* de aceste domenii exterioare filosofiei și au făcut-o fix ndu-și un alt țel și o altă metodă: ei s-au dedicat o activități prin excelență rațională (filosofia e “mama argumentelor”, spune Platon) și utilizează, în formele ei sănătoase, *numai* propoziții cu înțeles *literal* și o metodă pe care azi am numi-o “logică”; acesta e sensul în care a și fost numită mai  rziu “științific” din către empiriștii logici – căci limbajul ei se pare c na mai degrabă cu limbajul științific decât cu cel artistic ori retoric. Literatură e o bună parte a metafizicii adiționale precum și teologia sunt domenii formate p n în celelalt  din propoziții *fără înțeles* (cognitiv). Limbajul lor e mai degrabă un *lex resiv*. Textul *Apocalipsei*, de pildă, comunică doar în aparență informație. Și tr mșat într-un înger și s-a pornit grindină și foc amestecat cu foc... Într-o mare parte din realitate să  nsp im nte. Unul dintre rezultatele analizei lui Ayer, atât de caracteristic pentru curentul radical al empirismului logic de la începutul secolului XX, este că nici propozițiile discursului *moral* nu au înțeles literal, deci nu pot fi adevărate sau false; iată motivul pentru care și etica ar trebui expulzată din sfera “filosofiei” înțelegă în acest sens special al cuvântului. “Expulzarea” din filosofie a eticii tradiționale – privită ca teorie a datoriilor – echivala însă nici mai mult nici mai puțin cu o “discreditare a eticii” (Stevenson).

Totuși, Ayer nu e pur și simplu un negativist  nc p ț nat. El oferă și o soluție pozitivă la criza eticii, o soluție ce e menită să adapteze această disciplină la rigorile metodologice ale “pozitivismului logic” și la “principiul verificării”; dar o face trec nd *dincolo de* granița naturalismului și intuiționismului ce dominau tradiția britanică. Această a treia cale este chiar soluția “emotivistă”.  n esență, ea constă în susținerea următoarelor teze.

Cuvântul “bun” (și celelalte cuvinte morale) nu *referă la ceva* (*versus* teoria referențială a înțelesului); el nu referă nici la o proprietate naturală (cum susțineau naturaliștii), nici la o proprietate non-naturală (cum susțineau intuiționiștii). Criticii

<sup>43</sup> Propozițiile *sintetice* sunt propoziții (factice) contingent-adevărate/false, al căror adevăr depinde de faptele externe și e empiric verificabil. E.g. “Bucureștiul are 5 milioane de locuitori”.

acestor două vechi curente aveau perfectă dreptate să se revolte.<sup>44</sup> În realitate, “bun” e un *pseudo-concept*, el nu are *nici un* înțeles literal sau cognitiv. Cum putem arăta acest lucru? Iată cum: se poate observa ușor că dacă adaug pseudo-conceptul “bun” într-o propoziție descriptivă, el nu-i schimbă înțelesul literal (pentru că el *nu are* un înțeles literal); adăugându-l, așadar, eu nu *spun* nimic în plus. Pe când dacă adaug un concept propriu-zis (cu înțeles cognitiv), schimb (extind) înțelesul propoziției. Fie enunțul “Vasile e bolnav”. Aceasta e o propoziție descriptivă sintetică despre Vasile care *extinde* cunoașterea noastră despre Vasile, spunându-ne, pe lângă ceea ce știam deja, că e și bolnav. Pe când dacă spun “Vasile e bun”, aceasta e o propoziție morală despre Vasile dar care *nu extinde* conținutul factual al ei. Pentru că, argumentează Ayer, “bun” nu referă la ceva și, deci, nu atribuie o *proprietate nouă* lui Vasile, nu spune ceva nou despre Vasile. De fapt, atunci când spun “Vasile e bun” eu îmi *exprim* sau *manifest* (*evince*) o emoție, un sentiment de aprobare. E ca și cum aș spune “Vasile, bravo!” pe o intonație entuziastă. Prin urmare, în acest cadru de analiză, propozițiile morale (i.e. acelea în care apar termeni morali ca “bun”) nu *spun* ceva (nu au un înțeles literal), ci *manifestă* emoții și *influențează* prin aceasta auditorii. Teza fundamentală a lui Ayer este:

“Conceptele etice fundamentale sunt *pseudo-concepte*. Prezența unui simbol etic într-o propoziție nu adaugă nimic la conținutul său factual. Bunăoară, dacă eu spun cuiva: <Ai acționat *greșit* furând acei bani >, eu nu *enunț* (*state*) nimic mai mult decât atunci când spun, simplu, <Ai furat acei bani>. Adăugînd că această acțiune e *greșită*, eu nu *enunț* nimic suplimentar cu privire la ea; eu îmi manifest (*evince*) pur și simplu dezaprobarea morală față de ea”. ... în urmare, *judecățile morale manifestă, exprimă anumite sentimente, la fel ca interjecțiile*. “Eu aș spune < Ai furat acei bani > pe un ton disprețuitor sau aș scrie același adăugînd încă semne speciale de exclamație”.

Cititorul trebuie avertizat că nu confundăm emoțiile smulte cu descriptivismul naturalist subiectivist. Fie că vorbim de o variație, cea mai radicală, de *non-descriptivism*. În timp ce pentru un naturalist subiectivist propozițiile morale *descriu* stări subiective (atitudinale, orbite) ale <sup>45</sup>, pentru un emotivist (pseudo-) propozițiile morale *manifestă* atitudinile. Pentru acest din urmă, judecățile de valoare nu *spun* ceva adevărat/fals despre o “lume naturală”, ci *exprimă* (manifestă) o stare afectivă a “orbitei” sale, în legătură cu obiectul avut în vedere și *răspîndesc* acea stare în auditorii (iar prin aceasta le *influențează* conduita). Am mai putea observa și o altă caracteristică a unei propoziții morale în această interpretare emotivistă: fie propoziția morală “Controlul nașterilor e incorect moral”; această propoziție nu *utilizează* expresia “controlul

<sup>44</sup> Naturaliștii obiectiviști și subiectiviști defineau cuvintele morale în termeni senzoriali și conchideau că propozițiile morale sunt nu numai descriptive, ci și *empiric verificabile*. Argumentul “erorii naturaliste” anulează premisa verificabilității empirice: dacă “x e bun” e echivalent cu “x e plăcut” (cum susține utilitarismul), atunci înseamnă că e logic imposibil să spunem că unele lucruri plăcute nu sunt bune, ceea ce noi, evident, putem spune. Și, la fel, dacă “x e corect” înseamnă “Eu aprob x” (ceea ce susține naturalismul subiectivist), atunci înseamnă că nu mai pot spune, pentru că mă autocontrazic, că am aprobat un lucru incorect moral, ceea ce, evident, eu pot face. Deci pretenția naturaliștilor ca propozițiile morale să fie verificabile empiric nu se susține. Descriptiviștii în genere, naturaliști sau intuiționiști, mai au un defect: ei nu pot explica golul dintre judecata morală și acțiune. Căci judecățile morale “Avortul este incorect” sau “Trebuie să nu avortezi” par a fi mai mult decât descrieri despre cum stau lucrurile, ele vor să *întărească* într-un fel sau altul acțiunea; or, simpla *opinie* morală nu are prin sine o forță motivațională, ei îi lipsește dimensiunea “dinamică”. Această dimensiune dinamică a limbajului moral trebuie recuperată și aceasta nu se poate face în limitele descriptivismului.

<sup>45</sup> “X este bun” înseamnă “Eu aprob X”.

nașterilor" (i.e. expresia "controlul nașterilor" nu aserțează ceva, nu se referă la ceva), ci o *menționează* (i.e. spune ceva chiar *despre ea*, anume că e purtătoarea unui sentiment de dezaprobare).

Mai multe consecințe importante rezultă din teza emotivistă a lui A. Ayer:

- (i) Problemele etice nu sunt probleme cognitive, ci esențialmente pragmatice, de tipul "Ce trebuie să fac?", "Ce atitudine trebuie să adopt?". Iar judecățile morale sunt *persuasiuni* în acest sens (nu descrieri ale unei realități morale).
- (ii) Odată cu emotivismul rezultă o deplasare de accent în analiza morală de pe *conținutul* cognitiv al limbajului moral spre *funcțiile* acestuia (aici el se întâlnește cu teoria "actelor de vorbire" a lui Austin).
- (iii) În interpretarea emotivistă, judecățile de valoare (morale) *nu au înțeles literal și nu au valoare de adevăr*.
- (iv) În aceste condiții, contrar opiniei comune, pare imposibil ca două persoane să se *contrazică* pe probleme morale (valorice); conflictul moral sau disputa morală par așadar iluzorii. Și aceasta pentru că judecățile lor *manifestă* trăiri etice și nu *descriu* anumite stări obiective. Când doi preopinenți spun "Războiul din Serbia e corect", respectiv "Războiul din Serbia e corect", în mod paradoxal ei nu se contrazic reciproc. Contrar ipotezelor, ei nu se află în dispută sau, eventual, se află într-o dispută *ati-dinil*.
- (v) Prin urmare, "conflictele morale" nu țin de *argumentarea rațională*, ci de *persuasiune irațională*. Discursul moral nu are, prin urmare, caracter logic.
- (vi) Termenul etic servește nu numai pentru a manifesta trăiri etice ci și pentru a se servi la auditor și astfel pentru a *stimula acțiunea* (aspect ce va fi accentuat de Stevenson).

Concluzia lui Ayer e că etica filosofică tradițională, înțeleasă ca teorie a datoriei (Kant, Mill), este imposibilă atâta vreme cât datoriiile sunt un tip de propoziții valorice iar propozițiile valorice s-au dovedit a fi, la o analiză atentă, pseudo-propoziții deoarece nu satisfac principiul verificării. S-ar putea, desigur, ca interpretarea naturalistă a limbajului moral să satisfacă principiul verificării, dar ea e eliminată prin alte argumente, cum e acela al "întrebării deschise". Etica filosofică tradițională, ce se pretindea a fi un studiu rațional al propozițiilor morale, trebuie, așadar, transferată *retoricii* ori *literaturii*, căci acestea vizează cu prioritate influențarea persoanelor, nu cunoașterea. Etica științifică ar putea totuși exista, dar numai ca studiu empiric al comportamentului moral (psihologia sau sociologia comportamentului moral).

Chiar dacă a părut excesivă și neverosimilă, pretențiile ei devastatoare fiind mult exagerate, critica lui A. Ayer a atras atenția asupra unui lucru important, ignorat de descriptiviști: dimensiunilor *expresivă* și *cauzală* ale limbajului moral.

**Charles Stevenson** pleacă tocmai de la această critică radicală a lui Ayer, încercând să o îndulcească, pentru a salva etica însăși de la discreditare. Principalul său obiectiv a fost să reabiliteze raționalitatea discursului moral *în cadrul* emotivismului. Cum procedează Stevenson pentru a-și atinge obiectivul? Transferând discuția filosofică din domeniul sintaxei și semanticii limbajului moral (cum a fost cantonată de Ayer), în acela al *pragmaticii*.<sup>46</sup> El spera să poată argumenta că etica e capabilă să devină o activitate măcar *parțial* rațională, chiar dacă ea trebuie să utilizeze și metode non-raționale, persuasive, cum ar fi tonul vocii, gestică, amenințările etc. Pentru aceasta ar trebui început cu rediscutarea problemei *înțelesului* limbajului moral într-un nou cadru, în cadrul pragmaticii.

Nu e de mirare, așadar, că Stevenson adoptă o cu totul altă teorie a înțelesului, așa-zisa “teorie psihologică” sau “cauzală” sau “pragmatică” a înțelesului propusă de Charles Morris. Conform acesteia, înțelesul unui cuvânt e conceptul (privit ca entitate *mentală*) evocat în mintea auditorului de acel cuvânt. Putem vorbi, bunăoară, despre *înțelesul descriptiv* sau cognitiv al unui cuvânt și avem în vedere în acest caz opiniile, gândurile, presupuzițiile evocate de acel cuvânt în mintea receptorului – toate fiind stări mentale *cognitive*. Putem vorbi însă și despre un *înțeles emoțional* al unui cuvânt, și avem în vedere în acest caz sentimentele ori atitudinile (dorințe, atitudini de aprobare etc.) evocate de cuvânt în mintea auditorului – toate fiind stări mentale *non-cognitive*, afective. De exemplu, atunci când spun “X este generos” eu *comunic* ceva despre X (ca obișnuiește să-și dea o parte din avere sărmanilor – și acesta e înțelesul său descriptiv) dar totodată îmi *exprim* o atitudine față de X, una encomiastică (în acest caz înțelesul său emoțional). Judecățile valorice, în speță cele morale, au de regulă *arbitrar* componențe de înțeles, dar *specificul* lor stă în posesia unui înțeles emoțional. Judecățile logice sau matematice nu au înțeles emoțional.

În cadrul acestei teorii semantice, înțelesul se apare însă ca fiind foarte *variabil*, dependent de contextul aserției cuvântului sau propoziției. De pildă, în contextele obișnuite, cuvântul “generos” are un sens encomiastic; dar în contextul acordării de note profesionale, atunci când spunem că “Profesorul nostru a fost generos”, cuvântul “generos” va avea mai degrabă un sens depreciativ decât unul encomiastic. Tocmai de aceea Stevenson crede că se impune distincția dintre “efectele emoționale” ale cuvântului pentru auditor (care sunt variabile) și “înțelesul” propriu-zis al cuvântului (care trebuie să aibă o relativă *constanță*). Această distincție e operată prin definirea înțelesului nu pur și

<sup>46</sup> C. Stevenson a fost înrăurit de filozofii americani ai limbajului, foarte influenți în epocă, C. Peirce și Ch. Morris. Aceștia susțineau că există trei domenii ale teoriei generale a semnelor lingvistice (teorie ce a fost numită “semiotică”): (1) sintaxa (studiul relațiilor dintre semne ca entități fizice, abstracție făcând de utilizarea lor și de înțeles; sintaxa e un calcul al semnelor); (2) semantica (studiul relației semn-obiect, a înțelesului expresiilor și referinței lingvistice, a adevărului etc.); (3) pragmatica (studiul *utilizării* semnelor (lingvistice) de către om (animal, computer); în particular, *ce putem face* cu limbajul moral). Stevenson nu se ocupă de ansamblul problematicii etice, ci numai de o parte îngust specializată a ei, anume de *clarificarea înțelesului* termenilor etici. Nu se ocupă deloc de etica normativă, cu toate că aceasta depinde de meta-etica adoptată. Deci abordarea lui Stevenson din *Ethics and Language* e una din perspectiva “studiului limbajului și înțelesului”, cu metodele “raționale și non-raționale” utilizate în disputele etice reale. Dar aceste dispute etice reale presupun decizii personale și sociale despre ceea ce trebuie aprobat moral și acestea, deși depind de cunoaștere, *nu sunt ele însele cunoaștere*. Termenii etici sunt cel mai des folosiți cu un “înțeles extraștiințific” pentru a *încuraja, modifica, redirecționa* scopurile și acțiunile, nu pentru a le descrie. Ei au o forță “dinamică” sau “cauzală” și de această forță se ocupă *pragmatica* (C. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, pp. vii, 1).

simpliciter ca o stare psihică provocată de semnele lingvistice în auditor, ci ca o *proprietate dispozițională* a semnelor lingvistice. În general, o "proprietate dispozițională" sau o "dispoziție" e o *potență* (*energeia*, spuneau grecii), o *putere*, o proprietate *latentă* care se *actualizează* în funcție de circumstanțe. De exemplu, *solubilitatea* zahărului e o proprietate dispozițională, ea e posedată latent în permanență de zahăr, dar se manifestă doar atunci când acesta e pus într-un lichid; însă ea există și când zahărul nu e dizolvat. În mod analog, înțelesul e *dispoziția* cuvintelor și propozițiilor de a *produce procese psihice în auditor*, fie procese cognitive, fie procese emoționale. El e o proprietate care există latent, în permanență, în cuvânt, dar se manifestă, cu variațiile generate de circumstanțele schimbătoare ale asertării, numai atunci când cuvântul e utilizat în comunicare. Așa se face că înțelesul poate exista *constant* (e.g. proprietatea dispozițională a cuvintelor morale pozitive de a produce o stare de *aprobare*), chiar dacă efectele în mintea auditorului vor varia în diferite cazuri concrete de asertare.

Așadar, teoria lui Ch. Stevenson este aceea că termenii valorici sunt termeni "bogați", căci ei au atât o componentă *descriptivă* cât și una *emoțională*; iar specificul judecăților morale rezidă în aceea că ele *induc atitudini* (și, prin aceasta, *ne influențează conduita*) tocmai datorită înțelesului lor emoțional (e adevărat că, în subsidiar, ele comunică opinii, prin înțelesul lor descriptiv). În acest context, prin "atitudine" se înțelege "*dispoziția de a acționa în anumite moduri și de a avea anumite trăiri*". E important să subliniem că, spre deosebire de Ayer, la care termenii morali au o *utilitate* și o dinamică (emoțională), i.e. sunt folosiți pentru a *manifesta* stări afective fluctuante, la Stevenson termenii morali au un "înțeles emoțional" care *constă* în a *dispoziționa* un înțeles de a determina anumite *atitudini* în ascultător. În felul acesta ei nu au nici o dimensiune cognitivă.

Iată acum o explicație ce o mai delectată a teoriei "cauzale" sau "psihologice" a înțelesului adoptată de Stevenson. Aceasta ne propune să concepem înțelesul unui semn ca fiind o *proprietate dispozițională* a celui semnificat de a cauza reacții psihologice, de natură cognitivă sau emoțională, structurală, în vorbitor, respectiv în auditor. O proprietate dispozițională sau o "dispoziție" poate fi tratată ca un tip special de *relație causală*: de exemplu, că o cantitate de cafea are *proprietatea dispozițională* de a "stimula sistemul nervos"?

Fie C = cantitatea de cafea băută; A = circumstanțele auxiliare: puterea de absorbție a stomacului, starea de oboseală, starea sistemului nervos etc.; S = stimularea reală a sistemului nervos.

$$\text{Variații în } \begin{array}{|c} C \\ A \end{array} \Rightarrow \text{determină variații în } S$$

Nu există *în realitate* o corelație causală *constantă* între C și S: corelația variază în funcție de circumstanțele auxiliare A. Când spunem că "a fi excitant nervos" e o *proprietate dispozițională* a cafelei, vrem să spunem că această cafea are *tendința* de a produce *în mod constant* starea de excitare nervoasă, în ciuda variațiilor circumstanțelor auxiliare; altfel spus, o proprietate dispozițională poate fi definită printr-un condițional contrafactual în felul următor: C e un excitant nervos (C are proprietatea dispozițională "a fi excitant nervos") =<sub>df</sub> C are *dispoziția* (tendința constantă) de a produce S =<sub>df</sub> Dacă A nu ar varia (deși în realitate variază) atunci C ar fi corelat *întotdeauna* cu S. Cum

circumstanțele A variază, C nu e corelat în realitate întotdeauna cu S (e.g. băutul cafelei nu reușește să stimuleze un sistem nervos foarte oboseit); *efectele variază* în funcție de circumstanțe. În ciuda acestui fapt, nu vom spune că băutul cafelei nu are *capacitatea* de a stimula sistemul nervos, nu *tinde constant* să stimuleze sistemul nervos.

Să aplicăm această explicație la cazul *înțelesului*. Stevenson spune: "Înțelesul unui cuvânt, în sensul psihologic pe care-l căutăm, nu este un anume proces psihic specific ce însoțește semnul în orice moment. El e mai degrabă o *proprietate dispozițională* a semnului, unde S (variind o dată cu varierea circumstanțelor auxiliare) constă din procesele psihice din ascultător și unde C e auzirea de către el a semnului"<sup>47</sup>. Așadar, fie C = auzirea semnului; A = circumstanțele vorbirii, tonul vocii etc.; S = procese psihice cauzate în ascultător (cognitive și emoționale). Înțelesul unui semn poate fi gândit ca rămânând *constant* ca proprietate dispozițională a semnului, chiar dacă efectele S variază în funcție de circumstanțele vorbirii, A. De aceea înțelesul nu e identificat cu efectele psihice în ascultător, S, (imagini mentale, emoții etc. - ca la Ch. Morris), ci cu *dispoziția* semnului, căci efectele pot varia foarte mult deși înțelesul rămâne "relativ constant".

Acum, "*înțelesul descriptiv* al unui semn e dispoziția sa de a afecta cunoașterea, cu condiția ca dispoziția să fie cauzată de un proces elaborat de condiționare (socială) ... și să fie fixată, cel puțin într-o măsură considerabilă, de reguli lingvistice"<sup>48</sup>.

Pe de altă parte, "*înțelesul emoțional* e un înțeles în care S (din punctul de vedere al ascultătorului) sau C (din punctul de vedere al vorbitorului) este înțeles ca "emoție"<sup>49</sup>.

În aceste condiții, judecata morală "Acest lucru este bun" în *ea însăși* "Acest lucru are calitățile sau relațiile X,Y,Z, cu adaosul că <bun> are și un înțeles emoțional latent, care-i permite să exprime aprobarea vorbitorului și tinde să suscite aprobarea ascultătorului"<sup>50</sup>. Aceasta este ceea ce înveștime în numele schemei unei „definiții persuasive” a termenilor morali.

Consecințele acestui emotivism revizuit sunt mai multe. Înainte de toate, raționalitatea și logica, deși revin în discursul moral odată cu reabilitarea componentei descriptive al înțelesului, exilată de Ayer. În același timp însă, componenta emoțională se consideră că nu poate lipsi din limbajul moral, ba că e chiar marca lui distinctivă. Altfel nu am putea înțelege și explica legătura care există în mod vădit între propozițiile morale (datorii) și acțiuni: emotiviștilor li se pare indiscutabil că propozițiile morale (spre deosebire de cele științifice) trebuie să aibă o capacitate "dinamică" sau "cauzală"<sup>51</sup>, o capacitate *motivațională* intrinsecă. Or, vorba lui Hume, aceasta nu poate ține de dimensiunea lor cognitivă (cognițiile nu motivează), ci numai de dimensiunea lor emoțională; ea e explicată aici prin conceptul de "înțeles emoțional".

Una dintre temele centrale ale eticii, în viziunea acestor autori, e să studieze *dependența reciprocă* dintre înțelesul descriptiv și înțelesul emoțional în judecățile morale. În aceste condiții, disputa morală rațională – pusă în cauză de emotivismul lui Ayer – redevine posibilă. Cea mai mare parte a disputelor morale se bazează pe componenta descriptivă a limbajului moral (unde putem avea acorduri/dezacorduri

<sup>47</sup> Ch. Stevenson, *Ethics and Language*, p.54.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>51</sup> Te *fac* efectiv să faci ceva, te *determin* să faci ceva.



raționale, legate de fapte), dar și pe componenta emoțională (unde vom avea acorduri/dezacorduri atitudinale). Concluzia lui Stevenson, care acordă o mare atenție studiului acordurilor/dezacordurilor atitudinale în disputele etice, este că, în fond, etica ar trebui privită ca o *formă de propagandă*, ca un instrument de influențare a atitudinilor prin mijloace raționale sau neraționale:

“Rezolvarea unei dispute etice cere rezolvarea unui dezacord în ceea ce privește *atitudinile* și deci cere ca atitudinile unei părți sau ale alteia (sau ale ambelor) să fie schimbate sau redirecționate. Una dintre căile de a schimba atitudinile este prin schimbarea opiniilor. ... Dar există și alte căi de a modifica atitudinile unui om – căi ce nu sunt mijlocite de rațiune”. ... “Moralistul este cel ce străduiește să influențeze atitudinile”. ... “Toți moralistii sunt propagandiști”.<sup>52</sup>

Criticii i-au reproșat lui Stevenson că ar confunda *moralizarea* (exortarea morală) cu *etica filosofică*; dacă prima urmărește să influențeze atitudinile, fiind aparajul retorilor, educatorilor, predicatorilor, preoților ori politicianilor, cea de-a doua a fost și trebuie să rămână o activitate rațională, subordonată logicii. Rolul filosofului moralei e să explice fenomenul moral, nu să educe. Stevenson pare să se apere uneori de o asemenea critică spunând despre sine “Eu nu utilizez termenii etici, ci arăt cum *sunt* ei utilizați”. Dar câteva pagini mai încolo revine: “În măsura în care etica aplică termenii etici oricărui lucru și nu doar explică înțelesul lor, ea devine ceva mai mult decât o pură cercetare intelectuală. Judecățile etice devin instrumente sociale. Ele sunt utilizate într-un efort de cooperare care duce la o reajustare reciprocă a intereselor umane. Filosofii au un rol de jucat în această privință; dar un asemenea rol au toți oamenii”.<sup>53</sup>

Criticii au mai spus că dacă “utilizarea primară” a discursului moral (aceea care creează o influență) asupra atitudinilor, atunci el trebuie distins de alte tipuri de același tip ale limbajului (e.g. reclame, legi, lumina înaintă etc.), care sunt evidente, *non-morale*. Mai mult, după cum observă G. Warnock, un discurs poate fi moral și dacă nu crează nici o influență. Legarea strictă a discursului moral de influențarea atitudinilor nu face decât să obscureze diferența dintre etică și propagandă menținând etica, împotriva voinței lui Stevenson în *Intuitionismul*.<sup>54</sup>

Dacă rațiunile strict logice nu duc niciodată la anihilarea definitivă a unei doctrine morale. În ciuda unui recul înregistrat la mijlocul secolului al XX-lea, emotivismul e revigorat uneori în forme neașteptate. Iată-l, de pildă, utilizat ca metodă de a întemeia o teorie utilitaristă de către J. J. C. Smart: acesta propune în anii '70 un utilitarism acțional bazat pe o meta-etică emotivistă.<sup>55</sup> Cu un secol în urmă, J. S. Mill își întemeiasse teoria utilitaristă pe o meta-etică *naturalistă*: “bine” era definit prin *plăcut*, iar principiul utilității se voia a fi “demonstrat”, în ciuda serioaselor dificultăți întâmpinate. Mai târziu, G. Moore întemeia într-un mod *intuitionist* principiul utilității: acesta era considerat ca fiind “evident de la sine”, deci ca neavând nevoie de nici o demonstrație. A rămas totuși suspendată în obscuritate chestiunea “aprehendării” lui *imediate*, ca “Intuiție” primară, printr-un problematic “simț moral” postulat *ad hoc*. În fine, J. J. C. Smart consideră că

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 139, 243, 246.

<sup>53</sup> Ch. Stevenson, *Sensul emoțional al termenilor etici*, în V. Mureșan (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995, p. 71, 82.

<sup>54</sup> G. J. Warnock, *Argumentarea în morală*, în V. Mureșan (ed.) *Valorile și adevărul moral*, Alternative, 1995.

<sup>55</sup> J. J. C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge University Press, 1973.

acceptarea principiului utilității “depinde de atitudinile și sentimentele oamenilor”. Trebuie doar să prezentăm acest principiu într-o formă “persuasivă”, “conceptual clară și emoțional atractivă”, și aceasta prin apel la o “atitudine ultimă” pe care o împărtășesc toți oamenii – sentimentul “bunăvoinței generalizate”: acest sentiment e dispoziția de a urmări fericirea sau bunele consecințe pentru toți oamenii sau chiar pentru toate ființele sensibile. În acest fel, “utilitaristul va spera să persuadeze auditorul pentru ca acesta să fie de acord cu sistemul său de etică normativă. Ca utilitarist, el poate face apel la sentimentul bunăvoinței generalizate, care e cu siguranță prezent în orice grup de oameni cu care e profitabil să discutăm probleme etice”.<sup>56</sup> În această tratare, celebrul principiu al utilității ar suna astfel: “O acțiune e moralmente corectă/incorectă doar dacă binele/răul total produs de ea asupra tuturor ființelor umane e mai mare decât acela al altor acțiuni”. După cum se vede, principiul utilității în această formă nu *descrie* un fapt natural/moral, ci formulează *condițiile* în care “îmi exprim aprobarea” față de o acțiune. “Corect” are un înțeles emoțional, căci prin el îmi exprim aprobarea. În aceste condiții, “axiomele utilitarismului nu mai sunt produsul intuiției intelectuale, ci sunt expresii ale atitudinilor și trăirilor noastre ultime”, conchide Smart.

Putem regăsi de asemenea aroma emotivismului și în așa-numitul “narativism” contemporan, cu accentul său pe comunicarea și influențarea morale cu mijloace preluate din literatură, ca și în ceea ce se cheamă “consultanța morală”, mai cu seamă în studiile de bioetică. Esențială în aceste cazuri e influențarea și modificarea atitudinilor bolnavilor de către medic prin tehnici persuasive adecvate și nu identificarea cu justiciara rațională a principiilor morale sau evaluarea cât mai obiectivă a unor acțiuni.

Trebuie spus că atunci când R.M. Hare și-a început activitatea – în anul ’40 – punctul de vedere dominant în etica analitică era cel *emotivist*. Hare s-a situat în mod constant împotriva curentului dominant în abăra “raționaliștilor”, adică a celor care repudia apetitul iraționalist al emotivismului. Programul lor voia să arate că etica filosofică trebuie recondiționată ca întreprindere filosofică rațională. Aceasta e direcția pe care o urmează “prescriptivismul” lui Hare. Emotivismul a fost o reacție la descriptivismul naturalist sau intuiționist și partea lui bună a constatat în evidențierea faptului că judecățile morale nu sunt *pur descriptive*. Fiind un *non-descriptivist rationalist*, emotivismul a accentuat latura emoțională a discursului moral, care nu se subordonează logicii. Ceea ce propune Hare ca reacție la derapajele iraționaliste ale emotivismului nu e o întoarcere la descriptivism (cum au făcut alți autori), ci un *non-descriptivism raționalist*, așa-zisul “prescriptivism universal”. Aceasta e componenta de bază a teoriei sale etice privită în ansamblu, e *meta-etica* sa.

#### **Bibliografie:**

- Ayer, A. *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 1936.  
Ayer, A. *Eliminarea metafizicii*, în V. Mureșan (ed), *Ce vor filosofii?*, Editura Punct, București, 2000.  
Canto-Sperber, M. *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.  
MacIntyre, A. *Emotivismul*, în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995.  
Smart, J. J. C., Williams, B. *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge University Press, 1973.  
Stevenson, C. *Sensul emoțional al termenilor etici*, în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995.

<sup>56</sup> *Ibidem*. p. 7.



## 6. Meta-etica lui R. M. Hare: prescriptivismul universal

O complexă strategie de construcție teoretică stă la baza eticii lui R. M. Hare. Ea ar putea fi sintetizată în următorii pași:

- 1) Proaspăt intrat în câmpul cercetării filosofice, Hare a constatat că, pe fondul criticii “descriptivismului” (naturalist și intuiționist), a apărut și era în plină vogă un nou curent meta-etic de tip “non-descriptivist”: *emotivismul*.
- 2) În opinia lui Hare, neajunsul major al emotivismului este *iraționalismul* său, anume teza că dimensiunea emoțională a limbajului nu se subordonează regulilor logicii; deci că limbajul moral – definit prin dimensiunea sa emoțională - nu se subordonează regulilor logicii.
- 3) Soluția sa de depășire a acestui neajuns nu a constat în întoarcerea la descriptivism, ci în inventarea unui *non-descriptivism raționalist* (suferin influențat de Kurt) căruia limbajul moral e un limbaj de tip *imperativ* (mai exact, *prescriptiv*) care poate beneficia de o tratare rațională decît de cea a respectivelor reguli logicii (“logica imperativelor” și “logica deciziilor” erau în plină formare). Acest non-descriptivism raționalist este așa-zisul “prescriptivism universal”.
- 4) Hare intenționa ca această nouă teorie meta-etică să ofere fundamentul formal (“pur”) al unei etici *normative* “eclecticice” care se va dovedi a fi o combinație de utilitarism și kantianism. Această etică normativă bazată în ultimă instanță pe un standard de judecată utilitarist are asociată o procedură de decizie proprie, conținută în teoria cunoscută ca “două niveluri ale gândirii morale”: nivelul intuitiv și nivelul critic.

Să intrăm în detaliile acestei construcții. Metoda prin care Hare și-a construit propria meta-etică nu este una nouă, căci e chiar metoda diaporetică a lui Aristotel: să confruntăm teoriile deja existente încercând să le compatibilizăm reciproc, reținând ceea ce ni se pare adevărat în fiecare din ele și eliminând părțile greșite. Prezentarea acestui tip de demers în lucrarea *Sorting Out Ethics* mi se pare exemplar de clară: „Cea mai bună cale de a-ți proteja propria teorie este de a încorpora în ea toate adevărurile asupra cărora insistă susținătorii teoriilor rivale. Dacă, așa cum cred eu, aproape toate teoriile etice conțin un anume element de adevăr, cea mai bună cale de a construi o teorie viabilă este să aduni elementele de adevăr din fiecare și să le folosești pentru construirea propriei teorii. Îți sfătuiesc să faci acest lucru pe toți cei ce urmăresc o carieră în filosofie”<sup>57</sup>. Naturalismul obiectivist, de pildă, a arătat corect care e rostul teoriei etice, anume acela de a analiza conceptele morale și logica lor pentru a vedea cum putem raționa corect cu

<sup>57</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, p. 126.

privire la problemele morale. O altă parte bună a sa e aceea de a fi arătat că propozițiile morale sunt făcute despre acțiuni pe baza unor temeuri descriptive (proprietăți non-morale ale acțiunilor): o acțiune e imorală *pentru că* e o acțiune care produce durere cuiva. Dar nu a procedat bine atunci când a redus definițional cuvintele morale la aceste temeuri non-morale (eroarea naturalistă). Și așa mai departe ... pentru celelalte teorii meta-etice. Se ajunge astfel treptat la concluzia că propozițiile morale trebuie să aibă o dimensiune descriptivă, dar nu numai; că dimensiunea lor non-descriptivă e legată cumva de intențiile vorbitorilor, dar nu în felul în care au văzut această legătură descriptiviști subiectiviști și emotiviști; că golul logic dintre propoziția morală și acțiune trebuie umplut, dar nu așa cum au făcut-o emotiviști; că intuițiile morale nu explică singure moralitatea acțiunilor, dar nici nu trebuie complet ignorate etc.

După construirea în acest fel a teoriei meta-etice, al doilea pas a constat în deducerea *a priori* (strict logică) din ea a unei “metode de raționare” ideale (a unui “canon logic”) de coloratură utilitaristă, similar felului în care Kant și-a “dedus” *a priori* principiul (non-utilitarist) al Imperativului Categoric din conceptele eticii sale pure. „Propria mea strategie a constat în a expune logica conceptelor morale așa cum le avem și a arăta că ele generează anumite *canoane ale raționării morale* care vor conduce la adoptarea de către noi a unei anumite metode de gândire morală normativă de substanță (una utilitaristă – V.M.). ... Speranța mea e ca prin investigarea înțelesurilor cuvintelor morale să reușim să generăm canoane logice care să guverneze gândirea noastră morală. Dar care *sunt* proprietățile logice ale cuvintelor morale care vor genera aceste canoane? Două dintre ele ... sunt *universalizabilitatea* și *prescriptivitatea* (adică, or mă gândesc la orice acțiune, pot să fac și eu așa). Poate și un al treilea: *dominanța (overridingness)*.”<sup>58</sup>

Să intrăm acum în câteva detalii ale meta-eticii lui Hare, “prescriptivismul universal”. Care e diferența dintre “emotivismul” și “prescriptivismul universal” în cadrul teoriilor meta-etice non-descriptive? Chiar dacă nu de la începutul reflecțiilor sale, Hare adăugă, pentru a răspunde la această întrebare, un nou fundal filosofico-lingvistic, mai exact tratat de J. L. Austin, al unei teorii acestuia cu privire la înțeles și la “acte de vorbire” (*speech acts*). În noua filosofie a limbajului, accentul nu mai e pus pe pragmatikă (așa cum făcuse Stevenson), ci din nou pe aspectele *sintactice* și *semantice* ale limbajului moral.

Cum argumentează Hare? El e de acord cu emotiviștii că limbajul moral *exprimă* atitudini. Dar un neajuns major al emotivismului era menținerea cuvântului “a exprima” într-o stare de *neclaritate* și *ambiguitate*. În viziunea lui A. Ayer, atunci când rostesc expresia “Acest film porno e incorect moral” eu *manifest* un sentiment și încerc să-l *răspândesc* la auditori – eu *sunt indignat* și *o arăt*. E ca și cum aș spune “Acest film porno, huo!”.

Dar, observă Hare, există și alte sensuri ale lui “a exprima”. Eu *exprim* negația în limba română prin cuvântul “nu”. “A exprima” nu e totuna cu a *manifesta* un sentiment, ci înseamnă și a *spune* ceva, adică a *exprima un înțeles*. Observația originală a lui Hare e că termenii morali “exprimă” într-adevăr atitudinile, dar într-un sens mai apropiat de “nu” decât de “huo”. Părerea sa e că dezaprobarea pornografiei exprimată prin propoziția morală de mai sus ar trebui tratată mai degrabă ca o “operație lingvistică” și nu ca un *efect psihologic* (persuasiv) în auditor, chiar dacă acesta poate exista. Iar dacă putem

<sup>58</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, Clarendon, 1981, pp. 21-22, 53.

arăta că această operație lingvistică se supune unor reguli logice universale, atunci am restaurat *raționalitatea* discursului moral.

Despre ce “operație lingvistică” poate fi vorba? Răspunsul găsit e acesta: avem aici un “act de vorbire”. Evident, va trebui să explicăm acum ce este acela un “act de vorbire”. În anul 1962 J. Austin a publicat lucrarea sa *How to Do Things with Words* în care a propus teoria “actelor de vorbire”: rostirea unei propoziții poate înfăptui mai multe *acte* de vorbire corespunzând diferitelor *intenții* ale vorbitorului în ceea ce privește *utilizarea* propoziției: să exprime o opinie, să întrebe, să facă pe cineva să creadă ceva, să înfricoșeze pe cineva, să recomande o acțiune sau persoană etc. Există trei tipuri de acte de vorbire: acte locuționare, acte ilocuționare și acte perlocuționare.

Ne-am putea, bunăoară, întreba ce facem atunci când *spunem* că “Popescu e bun”? Și am putea răspunde că noi performăm actul de vorbire de a *exprima o propoziție cu înțeles*, care e numit “act locuționar”. Un **act locuționar** este actul de vorbire de a spune ceva (cu înțeles) (*of saying something*): Eu i-am spus “Popescu e bun”, înțelegând prin “bun” *monogam* și referindu-mă prin “acel” la un anume Popescu. „Actul de <a spune ceva> în acest sens întru totul normal (având un anumit sens și o anumită referință - V.M.), eu îl numesc performarea (*performance*) unui act locuționar iar studiul rostirilor (*utterances*) de acest fel și sub acest aspect se numește studiul locuțiilor sau al unităților de vorbire complete”<sup>59</sup>. Vom distinge între: *actul fonetic* (“actul de a rosti anumite sunete”), *actul fațic* (“actul de a rosti anumite vocabule și cuvinte, i.e. sunete de anumite tipuri, aparținând, și ca aparținând, unui anumit vocabular conform aluziei, și ca fiind conforme, unei anumite gramatici”) și *actul rhetic* (“actul de a utiliza anumite vocabule cu un anumit sens și o anumit referință, mai mult sau mai puțin definite”). “Performanța unui act locuționar e, în mare, echivalent cu a rosti anumite propoziții având un anumit sens (*sense*) și o anumită referință (*reference*), care luându-le separat, în mare, echivalente cu <înțelesul (*meaning*)> în sens tradițional”. Dar eu pot face și alte lucruri *spunând* “Popescu e bun” de exemplu pot recomanda

Un **act ilocuționar** e actul de vorbire de a face ceva *spunând* ceva (*in saying something*): spunând “Acel film e bun”, eu *recomand* acel film. “Atunci când performăm un act locuționar, noi folosim vorbirea; dar în *ce fel* anume o folosim noi în cutare ocazie. Căci există foarte numeroase funcții cu care, sau feluri în care, utilizăm noi vorbirea (*speech*), și felul în care (*way*) sau *sensul* în care (*sense*) o “utilizăm” noi în cutare ocazie modifică în bună măsură actul nostru. Facem lucruri diferite atunci când dăm un sfat sau doar sugerăm, sau dăm un ordin, atunci când promitem în sens strict sau numai anunțăm o vagă intenție etc.” Performarea unui act *de* a spune ceva (act locuționar) trebuie de aceea distinsă de performarea unui act *spunând* ceva (act ilocuționar). Aceasta e doctrina “forțelor ilocuționare”, cum ar fi: a pune sau a răspunde la o întrebare, a da o informație, o asigurare, un avertisment, a anunța un verdict sau o intenție, a critica, a stabili o întâlnire, a recomanda, a prescrie etc. Austin *distinge* “forța” de “înțeles”: “Putem desigur utiliza <înțelesul (*meaning*)> și cu referire la forța ilocuționară. Dar eu vreau să disting *forța* și înțelesul, în sensul în care înțelesul e echivalent cu sensul și referința”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962, 1975, p. 94.

<sup>60</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, pp. 94, 95, 109.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 100.

Un *act perlocuționar* e actul de vorbire de a face ceva *prin* spunerea a ceva (*by saying something*): prin spunerea propoziției “Popescu e bun” eu *l-am făcut* pe Ion să-l angajeze. “*Prin* spunerea a ceva vom produce adesea, sau chiar în mod obișnuit, anumite efecte consecinționale asupra sentimentelor, gândurilor sau acțiunilor audienței sau a vorbitorului sau a altor persoane”. “Actul perlocuționar include întotdeauna unele consecințe, ca atunci când spunem <Făcând *x* eu am făcut *y*>”. Făcând un act perlocuționar, noi „producem ceva sau înfăptuim ceva *prin (by)* spunerea a ceva, cum ar fi să convingem, să persuadăm, sau chiar, să zicem, să surprindem ori să înșelăm”.<sup>62</sup>

Actele ilocuționare făcute *rostind* cuvintele și propozițiile sunt diverse: a informa, a avertiza, a întreba, a anunța un verdict, a critica, a prescrie, a recomanda etc. Un act ilocuționar complet constă în priceperea înțelesului ilocuției și a acționării în consecință. De exemplu, prin performarea actului ilocuționar de *a promite* se așteaptă respectarea promisiunii de către vorbitor. Există o legătură consubstanțială între ilocuție și acțiune. Dar nu trebuie să ignorăm diferența importantă care există între: “i l-am recomandat pe Popescu și el l-a angajat”, respectiv “prin ceea ce i-am spus *l-am făcut* (l-am determinat) să-l angajeze pe Popescu”. Primul e un act ilocuționar, cel din urmă e un act perlocuționar, unul care *cauzează* el însuși comportamentul adresantului; același efect perlocuționar poate fi obținut și prin mijloace non-lingvistice, de pildă prin intimidare, ceea ce nu e valabil pentru actele ilocuționare.

În jargonul teoriei actelor de vorbire, emotivismul meta-etic a fost o teorie focalizată pe performarea unor *acte perlocuționare* (persuasiuni, cauzare a unui anumit comportament) *prin* folosirea limbajului moral. Neajunsul său din acest punct de vedere a fost acela că actele perlocuționare sunt esențialmente *ale vorbitorului*: de exemplu de limbă, dar și de starea auditorului, de contextul aserțiunii, de tonul vocii, de expresia feței etc., pe scurt, de o lungă listă de circumstanțe *non-lingvistice*. Tocmai de aceea s-a spus că ele nu pot fi prinse sub anumite *reguli logice non-lingvistice*. Tocmai de aceea s-a spus că ele nu pot fi prinse sub anumite *reguli logice lingvistice* omogene, ceea ce reprezintă un element de iraționalitate specific nașterii lor. Dimpotrivă, actele ilocuționare, spre care și-a îndreptat atenția Hare, sunt legate strict de limbaj și, prin urmare, putem avea speranța că vor fi prinse sub regulile universale ale logicii. Convingerea acestuia era că emotiviștii au greșit întru totul când au respins descriptivismul, au tras concluzia că nu putem raționa logic cu privire la problemele morale deoarece logica e valabilă numai pentru propozițiile descriptive, pe când propozițiile morale sunt manifestări ale unor atitudini iraționale de aprobare sau dezaprobare. Totuși, evoluția logicii (în speță dezvoltarea unei logici modale a normelor – logica deontică) începea să probeze contrariul: se poate raționa logic și cu privire la alte judecăți decât cele factuale, de pildă cu privire la judecățile morale interpretate ca judecăți prin care se prescrie, se normează un anumit comportament, cu condiția, desigur, de a nu reduce esența acestor judecăți la forța lor perlocuționară.

Teza de bază a lui Hare este că, în general, propozițiile morale sunt acele propoziții care *performează actul ilocuționar de a prescrie*. Spunând propoziția morală “E corect să nu minți” noi prescriem un anumit tip de acțiune. Acesta poate fi considerat sensul de bază în care e posibil să susținem că propozițiile morale au proprietatea *prescriptivității*: „Un act de vorbire *prescriptiv* este unul care, dacă eu sunt adresantul, și sunt de acord cu acel act de vorbire, atunci nu pot fi de acord în mod sincer cu el dacă nu

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 101, 107, 109.

acționez în consecință”<sup>63</sup>. Golul dintre propozițiile morale și acțiuni pe care descriptiviștii nu-l puteau explica, iar emotiviștii îl explicau prin forța perlocuționară a cuvintelor morale, este acum umplut uzând de forța ilocuționară a cuvintelor morale. Rostind propoziția “Acest film porno este incorect moral”, noi performăm actul ilocuționar de a *descuraja* vizionarea aceluia film. Așa stând lucrurile, Hare poate să afirme că propozițiile morale îți spun ce să faci, nu *te fac* să faci. Ele au în mod specific o forță ilocuționară. Și mai au capacitatea de a *motiva* acțiunea tocmai prin aceea că îți spun ce să faci. Dacă eu sunt de acord cu actul de vorbire care îmi *recomandă* să nu mă duc la acel film atunci când mi se spune “Acel film e incorect moral”, și totuși mă duc la acel film, atunci înseamnă că nu am fost sincer în acordul pe care mi l-am dat. „Noi spunem ceva *prescriptiv* ddacă, pentru un anumit act A, o anumită situație S și o anumită persoană P, dacă P ar fi de acord (oral) cu ceea ce spunem și totuși nu face A în S, atunci în sens logic ea trebuie să a fost de acord în mod nesincer cu ceea ce spuneam”<sup>64</sup>. Chiar în aceasta rezidă proprietatea prescriptivității propozițiilor morale: ele *performează actul ilocuționar de a prescrie* (sau recomanda); propozițiile morale *au forța ilocuționară a prescripției*.

Care e relația dintre forța ilocuționară a expresiilor lingvistice și înțeles? Am văzut că Austin le-a separat. Spre deosebire de acesta - și împreună cu Searle - Hare introduce forța ilocuționară în “înțelesul” propozițiilor. Așa încât vom spune că “înțelesul” propozițiilor morale este atât *descriptiv* (partea de înțeles determinată de condițiile de adevăr ale propozițiilor; adică de semantica lor) cât și *evaluativ* (partea de înțeles determinată de anumite trăsături sintactice, de pildă de sensul de imperativ pentru noțiunile verbale, care determină forța lor ilocuționară; propozițiile morale au forța ilocuționară a unei prescripții, forță ce e indicată de prezența în ele a cuvintelor morale - privite ca operatori logico-deontici). Cele două dimensiuni ale înțelesului pot varia (parțial) independent. Prin urmare, atunci când în propoziția morală “Popescu e bun”, actul de vorbire ilocuționar de a spune “Popescu e bun” e actul prin care utilizăm cuvântul “bun” și aplicându-se la anumite proprietăți ale lui Popescu (e.g. a fi monogam) și cuvântul “Popescu” referindu-se la un anumit Popescu. Dar *spunând* “Popescu e bun” performăm totuși actul ilocuționar de a *recomanda* felul de a fi al lui Popescu. Propoziția morală e folosită așadar pentru a juca două funcții, locuționară și ilocuționară. În înțelesul ei e dublu: descriptiv și prescriptiv.

Să insistăm pe exemple. Fie, mai întâi, o propoziție descriptivă non-morală: “Popescu este înalt”. Teoria înțelesului adoptată de Hare – teoria condițiilor de adevăr – ne spune că dacă standardul de aplicare pentru “înalt” e “a avea peste 2 metri”, atunci propoziția “Popescu e înalt” e adevărată ddacă Popescu are realmente peste 2 metri. Eu pricep ce înseamnă “Popescu e înalt” dacă știu condițiile de adevăr ale propoziției care sunt identice cu standardul de aplicare pentru “înalt”. Se poate deci conchide că înțelesul unei propoziții descriptive e în *întregime* determinat de condițiile sale de adevăr.

Fie acum cazul unei propoziții morale: “Popescu e bun”. Ar trebui precizat, înainte de toate, că “bun” în sens moral se aplică *numai* la persoane umane sau la acțiunile cele mai importante ale omului, pe când “bun” în sens non-moral se poate aplica

<sup>63</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, p. 18. Într-o fază anterioară, Hare a definit “prescriptivitatea” în termeni de “imperative” și “antrenare logică” (*entailment*): judecățile morale au un caracter prescriptiv pentru că antrenează logic imperative. De pildă, dacă știi ce înseamnă “X este bun” și ești de acord cu judecata de valoare “X este bun”, atunci *nu poți să nu* fii de acord cu imperativul “Alege X!”

<sup>64</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 21.

și la lucruri (“Acest automobil este bun”). Cuvântul non-moral “înalt” se poate într-adevăr aplica unor persoane, ca mai sus, dar se poate aplica la fel de bine și unor lucruri (“Acest bloc este înalt”). În schimb, “bun” în sens moral, și instanțele sale particulare, “cinstit”, “drept”, “curajos” etc., nu se pot aplica *decât* omului.

Acum, spre deosebire de naturalismul subiectivist și de emotivism, care reduc judecățile morale la statutul unor judecăți arbitrare de gust, Hare consideră că în cazul judecăților morale trebuie să ne putem întreba *de ce* spunem că Popescu e bun, pe ce *temei* este el bun? Răspunsul cel mai clar îl dă descriptivistul: pentru că Popescu are o sumă de *calități descriptive* (e.g. e monogam). Iar Hare consideră că, sub acest aspect particular, descriptivistul nu greșește. Vom numi aceste calități descriptive *standardul de aplicare* a lui “bun”, care e identic cu *condițiile de adevăr* ale propoziției “Popescu e bun”. Din punctul de vedere al descriptivistului, posedarea acestor proprietăți de către Popescu e condiția necesară și suficientă pentru ca propoziția “Popescu e bun” să fie adevărată. Dacă însă adoptăm teoria *înțelesului* pe care o adoptă Hare, atunci vom spune că a pricepe care sunt condițiile de adevăr ale acelei propoziții, adică ce anume fapte trebuie să aibă loc în realitate pentru ca propoziția în cauză să fie adevărată, înseamnă a pricepe doar *înțelesul descriptiv* al unei propoziții morale.

Dacă pentru un descriptivist meta-etic înțelesul unei propoziții morale e determinat *în întregime* de condițiile sale de adevăr, și aceasta pentru că el consideră propozițiile morale ca o specie de propoziții descriptive, pentru un prescriptivist cum e Hare înțelesul descriptiv e numai *o parte*, și anume o parte *secundară* a înțelesului total al unei propoziții morale. O altă parte (principală) a înțelesului e determinată nu de condițiile de adevăr, ci de anumite proprietăți *sintactice*, și anume formale ale propoziției. Spre a lua un exemplu analog: forma logică predicativă a unei propoziții bune și ea *ceva* despre înțelesul ei - anume că e vorba de o propoziție aptă să atribute o proprietate unui obiect, fără a preciza ce anume proprietate și cui anume obiect. În mod similar, propoziția “Nu face asta!” are un anumit înțeles - ea *condamnă* ceva - chiar *înainte* de a ști acțiunea sau tipul de acțiune la care se referă; indicatorul sintactic al forței ilocutionare e în acest caz *modal verbal* imperativ. La fel se comportă *cuvintele morale* în calitate de indicatori sintactici ai forței ilocutionare a prescripției.

Să comparăm acum pe “curajos” cu “bun”. Cuvântul moral “curajos” e un cuvânt descriptiv-evaluativ în sensul că el e legat strâns de un *anumit* tip de acțiuni (e.g. la Aristotel e vorba de anumite acțiuni făcute în război: a nu fugi din fața dumanului, a-ți calcula bine mișcările pentru a nu-ți risca viața, a nu risca viața tovarășilor de luptă etc.). Pe când “bun”, “trebuie”, “corect” sunt cuvinte *pur evaluative* în sensul că ele pot avea nenumărate conținuturi descriptive, nefiind legate în mod special de vreunul; curajul e numai una din numeroasele instanțe ale binelui. De aceea Hare le-a numit “cuvinte formale”: înțelesul lor nu e determinat de condițiile de adevăr, ci poate fi definit *complet* în termenii *logicii* deontice, fără nici un apel la fapte particulare. Tocmai de aceea putem afirma că propoziția morală “Popescu e bun” spune ceva chiar *înainte* de a fixa vreun standard de aplicare pentru “bun”: anume ea *prescrie* o acțiune. Forța ilocutionară a rostirii ei formează “înțelesul său prescriptiv” iar indicatorul sintactic, pur *formal*, logic al forței ilocutionare a prescripției e, în acest caz, cuvântul moral pur evaluativ “bun”, privit ca operator logico-deontic și fiind, deci, independent de orice standard de aplicare. În timp ce standardele de aplicare pentru “bun” (înțelesul său descriptiv) sunt nenumărate și *relative* la diferite culturi (căci dependente de obiceiurile morale din acele culturi),



înțelesul prescriptiv al lui “bun” e independent de standarde și *transcultural* căci depinde doar de caracterul logic-formal al cuvintelor pur evaluative morale: or, logica deontică e aceeași în România, Arabia Saudită sau Japonia. Înțelesul *prescriptiv* al propozițiilor morale este, așadar, independent de cunoașterea condițiilor lor de adevăr. Dacă condițiile de adevăr sunt fixate diferit în diferite culturi (“bun” poate să se aplice la *a fi poligam* în cazul musulmanilor din India și la *a fi monogam* în România), înțelesul prescriptiv al lui “bun” nu depinde de aceste conținuturi social-istorice și lingvistice particulare, căci regulile logicii deontice sunt *universale*. Pe scurt, în timp ce înțelesul descriptiv e relativ la culturi, cel prescriptiv e transcultural.

Să presupunem acum următorul caz. Să zicem că la musulmanii din India propoziția morală (P) “Mehmet e bun” e considerată adevărată în condițiile în care Mehmet are anumite calități descriptive, D, (e.g. e poligam) și Mehmet este realmente poligam. În România, în schimb, pe baza unei religii dominante și a unei alte tradiții istorice, s-a sedimentat regula lingvistică după care cineva e numit “bun” dacă e monogam. Deci pentru un român, propoziția (Q) “Popescu este bun” e adevărată pentru că Popescu are calitatea descriptivă de a fi monogam. Și tot în România propoziția (R) “Mehmet este rău” e adevărată pentru că Mehmet are calitatea descriptivă de a fi poligam.

Cum judecă această situație un descriptivist naturalist? Pentru el, dacă se schimbă condițiile de adevăr ale unui enunț, atunci enunțul însuși se schimbă (căci el va avea un înțeles complet diferit). Deci nu putem avea *același* enunț moral în situații în care condițiile de adevăr s-au schimbat (căci noi spunem, în această situație altceva). În această situație, P și Q sunt enunțuri *diferite* pentru că au *înțelesuri diferite* și au înțelesuri diferite pentru că au *condiții de adevăr diferite*. Dacă Mehmet e realmente poligam, atunci P e adevărată în India iar Q și R sunt adevărate în România, dat fiind că înțelesul lor descriptiv e diferit (standardul pentru “bun” e diferit). Dar în ciuda faptului că, după forma strict logică, P este negația lui R, și că *nu se contrazic*, ambele fiind adevărate relativ la propria cultură musulmană indiană și românul înțeleg același lucru prin două propoziții care formal se contrazic!

Și, or, musulmanul indian și românul pot să-și dea seama de ce nu se înțeleg – pentru că ei înțeleg lucruri diferite prin același cuvânt, “bun”. Dar oare *se pot* ei înțelege (în interpretarea descriptivistului)? Răspunsul este: nu. Ei s-ar putea înțelege doar cu condiția ca unul dintre ei să-și schimbe standardul pentru “bun”. Și de ce nu ar face-o? Nu ar face-o, sau ar face-o foarte greu, pentru că acest standard e mai mult decât o regulă lingvistică arbitrară. Pentru ca românul, de pildă, să-și schimbe standardul (să aplice “bun” la poligami și “rău” la monogami) el trebuie să-și schimbe un principiu moral de substanță în spiritul căruia a fost crescut (să ai convingerea morală profundă că e rău să fii poligam), principiu legat de religia creștină și de tradițiile românești seculare pe care se bazează regula lingvistică menționată. Cu alte cuvinte, el ar trebui să înceteze să mai fie român. Eșecul interpretării descriptiviste rezidă în deraparea sa în relativism: orice judecată morală e adevărată numai în interiorul unei culturi (limbi) care stabilește și modifică standardele de aplicare pentru cuvintele morale și deci condițiile de adevăr pentru judecățile morale. Nu există o punte de legătură lingvistică între culturi diferite, ceea ce împiedică disputa morală rațională.

Prescriptivismul lui Hare pretinde să evite acuza de relativism. Pentru un prescriptivist, cum am văzut, condițiile de adevăr și înțelesul descriptiv se pot schimba



fără ca înțelesul propoziției morale să se schimbe *în întregime*. Prin urmare, putem avea *aceeași* propoziție (în sensul că putem face *aceeași evaluare* a aceluiași act) chiar dacă condițiile de adevăr s-au schimbat. De exemplu, în această interpretare, P este *aceeași* propoziție cu Q, chiar dacă au condiții de adevăr diferite, pentru că prin rostirea lui Q facem *aceeași evaluare* a aceleiași persoane, chiar dacă pentru temeieri diferite: în prima îl *recomandăm* pe Mehmet pentru că e poligam și în a doua îl *recomandăm* nu mai puțin pe Popescu pentru că e monogam. Înțelesul prescriptiv al propozițiilor este același, deși înțelesul lor descriptiv e diferit. În schimb, românul care rostește propoziția R *il contrazice* pe musulmanul indian care rostește propoziția P în sensul că primul îl *condamnă* pe Mehmet iar celălalt îl *recomandă* pe Mehmet, chiar dacă pe același temei factual. În acest caz, există un limbaj comun, transcultural, pe baza căruia cei doi pot începe să discute incompatibilitățile lor factuale și lingvistice. Puntea de legătură e asigurată aici de înțelesul evaluativ care nu e relativ la culturi și la limbaje locale.

Aceasta e modalitatea prin care putem depăși acuza de *relativism* adusă atât descriptivismului cât și emotivismului. Dimensiunea prescriptivă a înțelesului e transculturală și e transculturală pentru că e formală. “Deoarece explicația pe care o dă limbajului moral este formală și, în particular, deoarece ea include caracteristicile formale ale prescriptivității și universalizabilității, această explicație poate fi acceptată de diferite culturi cu moravuri diferite. Aceste trăsături formale pot fi comune tuturor limbilor acestor culturi, chiar dacă trăsăturile materiale ale moravurilor lor și, odată cu ele, înțelesul descriptiv al cuvintelor lor morale, ca și condițiile de adevăr ale enunțurilor lor morale, diferă în mare măsură”.<sup>65</sup>

În concluzie, limbajul moral e o specie de *limbaj prescriptiv*, adică de limbaj format din propoziții morale ce au forța ilocutionară a prescripției (îți recomandă, îți prescriu ce să faci). Limbajul moral nu e un limbaj al *imperativelor* propriu-zise. Actele de vorbire ce au forța ilocutionară prescriptivă sunt de două feluri: *imperative* (“Avortază!”) și *prescripții morale* (“Avortul este incorect moral”). Imperativele nu au înțeles descriptiv, dar au forța ilocutionară (și mai ales forța perlocutionară), fiind similare în acest sens cu imperatiile. În schimb, propozițiile morale au (parțial) înțeles descriptiv, au forța ilocutionară a descripției, sunt *universalizabile* și sunt *dominante* (adică sunt mai mari decât alte genuri de prescripții). Pe scurt, spre deosebire de imperative (care nu sunt universalizabile), propozițiile morale sunt *prescripții universalizabile* (și dominante).

Ce înseamnă, mai exact, că propozițiile morale sunt *universalizabile*?

Am putea răspunde plecând de la o însușire a propozițiilor morale pe care am remarcat-o mai sus: spre deosebire de propozițiile de gust (“Mie îmi place X”), propozițiile morale (“X este bun”) nu sunt arbitrare, ci sunt făcute în lumina unor *temeieri factuale*; aceste temeieri factuale sunt condițiile lor de adevăr. Eu spun că “X este bun” *pentru că* X e monogam; dar e absurd să întreb “De ce îți place acest vin?”. Aceasta e o chestiune de gust, iar despre gusturi nu se discută. Spunem că avortul este incorect moral *pentru că* prin avort se ucide fătul, care e o persoană, etc. Dar nu pot justifica *pentru ce* îmi plac femeile blonde; și nici nu îmi cere nimeni asta. În plus, cuvintele morale au și un înțeles evaluativ: “bun” are forța ilocutionară a unei prescripții. Prin urmare, pe ansamblu, “bun” înseamnă *recomandabil conform unui anumit standard*. Se vede cum dimensiunea valorică a înțelesului lui “bun” *apare pe proprietatea* non-valorică, descriptivă, de a fi monogam. Naturaliștii au greșit considerând că relația dintre

<sup>65</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 137.

ele este una definițională și că “Popescu e monogam” înseamnă că “Popescu e bun” (eroarea naturalistă). S-a spus de aceea că proprietatea valorică e o proprietate “consecințională” sau “supervenientă” în raport cu proprietatea descriptivă de a fi monogam (proprietatea valorică *bun* apare ca o consecință a posedării proprietății non-valorice de a fi monogam, dar nu se reduce la ea și nu poate fi definită prin ea; adică pot spune fără să mă contrazic că X are proprietatea de a fi monogam și X e rău, aceasta în cazul în care, ca mai sus, mi-am schimbat standardul). Dar, presupunând că standardul e fix, că regulile semantice nu se schimbă, proprietatea non-valorică de “a fi monogam” e *temeiul factual* al afirmării proprietății valorice “bun”. „Că proprietățile morale sunt superveniente (*supervenient*) pe proprietățile non-morale înseamnă pur și simplu că actele, etc., au proprietățile morale respective pentru că ele le au și pe cele non-morale („E greșit *pentru că* a fost un act de a produce durere din distracție”), cu toate că proprietatea morală nu este aceeași proprietate precum proprietatea non-morală, nici măcar implicată logic de ea. Cineva care a spus despre un act că a fost un act de a produce durere din distracție dar nu a fost greșit nu se va auto-contrazice, deși cei mai mulți dintre noi îl vor numi imoral. Logica nu interzice adoptarea unor standarde morale diferite de către diferiți oameni; ea pur și simplu interzice unei anumite persoane să adopte standarde inconsistente în același timp și spune că acestea vor fi inconsistente dacă ea spune lucruri conflictuale despre situații care sunt considerate de ea ca fiind identice în ceea ce privește proprietățile lor universale”<sup>66</sup>.

Se poate observa din citatul de mai sus cum această idee de *superveniență* poate fi exprimată prin ideea de *universalizabilitate*:

Dacă o persoană care acceptă acest standard (a fi monogam) spune că “Popescu este bun”, atunci acea persoană nu poate logic să spună și că orice alt om care are proprietatea descriptivă de a fi monogam are și proprietatea valorică “bun”, care superveniente pe prima.

Sau:

E logic inconsistent să spui despre doi oameni care sunt exact la fel sub aspectele relevante (nu bărbat de soră), și se află în exact aceleași circumstanțe (în România, cu tradițiile ei și cu limba ei și cultura ei), ca unul e bun și altul rău.

Am putea formula lucrurile și în alt fel, anume spunând că “standardul” sau “condițiile de adevăr” pentru propoziția “X este bun” sunt chiar *înțelesul ei descriptiv*. Această componentă descriptivă a înțelesului propozițiilor morale specifică felul de obiecte sau de stări de lucruri la care poate fi aplicat “bun” pentru ca propoziția în care figurează să fie adevărată (a fi monogam). În general vorbind, înțelesul descriptiv al unui cuvânt (fie el descriptiv sau evaluativ) presupune *reguli semantice* de utilizare a sa, reguli care sunt *universale* dacă presupunem că e posibilă comunicarea coerentă (ele se numesc “reguli de înțeles”).<sup>67</sup> Aceste reguli de înțeles stabilesc faptul că noi nu putem, într-un mod logic consistent, să aplicăm un termen moral (“bun”) unui anumit lucru X (bărbat monogam) și, în același timp, să refuzăm să-l aplicăm unui alt lucru perfect similar sub aspectele relevante (unui alt bărbat care e monogam).

<sup>66</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 22.

<sup>67</sup> “Trebuie spus că, *dacă* un cuvânt este folosit într-un limbaj oarecare (fie el natural sau artificial) pentru a exprima același înțeles ca un cuvânt dintr-un alt limbaj, el se supune aceluiași reguli logice. Dacă ar fi supus unor reguli diferite, el nu ar exprima același înțeles” (R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 4).

E important să se observe că universalizabilitatea e o proprietate specifică, în mod primar, cuvintelor pur *descriptive*, cum e “roșu”:

„Orice enunț care are înțeles descriptiv e necesar să fie universalizabil deoarece regulile de înțeles descriptiv care determină acest înțeles descriptiv sunt universale”. „Numesc un enunț universalizabil în sensul că el angajează logic vorbitorul să facă un enunț similar despre orice este fie asemănător cu obiectul enunțului original, fie asemănător cu el sub aspectele relevante”<sup>68</sup>.

Cuvintele și propozițiile evaluative (morale) au proprietatea universalizabilității numai pentru că au o componentă de înțeles descriptivă care, așa cum am văzut, are proprietatea universalizabilității:

“În măsura în care judecățile morale au un înțeles descriptiv în plus față de un alt gen de înțeles (prescriptiv –V.M.), ele împărtășesc (cu judecățile descriptive) o caracteristică (*universalizabilitatea*), care e comună tuturor judecăților care poartă un înțeles descriptiv”<sup>69</sup>.

Cu alte cuvinte, dacă o persoană spune că un lucru este roșu, atunci ea e angajată în a spune că *orice lucru* care e ca și respectivul lucru sub aspectele relevante va fi tot roșu. Aceasta e o consecință a faptului că regulile de înțeles pentru termenii descriptivi sunt universale. La fel, dacă numesc o acțiune X corectă (moral), atunci mă oblig logic să numesc corectă orice acțiune care e la fel ca X sub aspectele relevante – cel puțin dacă vorbesc o limbă sau limbi cu aceleași reguli semantice. Ceea ce mă determină să procedez astfel sunt regulile semantice pentru înțelesul termenilor morali, care sunt și ele universale: “Ceea ce e corect (sau incorect) pentru o persoană, e corect (incorct) pentru orice persoană similară aflată în circumstanțe similare”. Aceasta e o *logicosemantică*, ce ține de componența descriptivă a înțelesului cuvintelor și propozițiilor morale. Ea nu un principiu moral de substanță, așa cum e formula legii universale la Kant, ce ține de “metafizica morărilor”, deci de filosofia sa “materială”, nu de cea “formală” (logică).

În acest sens, propoziții morale “Acest om este bun”, “Acest om este corect” sunt *universalizabile* într-un sens strict *logic* al termenului, sens ce depinde doar de înțelesul lor (descriptiv). Ele nu ne spun încă ce trebuie să facem, ci doar ce înseamnă “bun”, “corect” sau “trebuie” și la ce *ne angajează logic* folosirea acestor cuvinte. Rostind aceste propoziții exprimăm în plus și forța lor ilocuționară de *prescripții*, care reprezintă înțelesul lor evaluativ. Pe scurt, rostind o propoziție morală, performăm actul ilocuționar al prescripției și acceptăm proprietatea universalizabilității conținută tacit în înțelesul ei descriptiv, efect al universalității regulilor semantice. Ideea de universalizabilitate ca proprietate logică a propozițiilor morale spune că mă autocontrazic logic dacă eu cred că “trebuie” să fac acțiunea A în raport cu agentul P, dar nu prescriu în același timp ca acțiunea A să fie făcută și față de mine, dacă m-aș afla într-o situație perfect similară cu aceea în care se află P. E vorba deci de un principiu ce formulează doar o condiție de *consistență logică* impusă utilizării propozițiilor morale.

Specificul propozițiilor morale e că sunt despre ceea ce *trebuie* să fie, nu despre ceea ce *este*, adică despre ceea ce ar face orice persoană similară în condiții similare, sau

<sup>68</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 134.

<sup>69</sup> R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, p. 10.

<sup>70</sup> *Idem*.

despre ceea ce aş face eu dacă m-aş afla în situația tuturor persoanelor afectate. Ideea de universalizabilitate ca proprietate logico-semantică se dovedește astfel a fi stratul teoretic cel mai adânc, aflat la baza principiilor morale de *substanță* cunoscute sub numele de “Regula de aur” sau de “Imperativ Categoric”.

S-ar putea observa acum că toate propozițiile evaluative, inclusiv cele estetice, au proprietățile prescriptivității și universalizabilității. Cum putem distinge în cadrul lor propozițiile propriu-zis *morale*, uzând tot de o proprietate *logică*? Diferența specifică e reprezentată, în opinia lui Hare, de proprietatea formală a “dominanței” (*overridingness*). Judecățile *morale* sunt prescriptive, universalizabile și *dominante*; o regulă morală e dominantă în sensul că are în general prioritate (e mai tare) față de alte reguli non-morale (e. g. estetice, prudențiale, de oportunitate)<sup>71</sup>. Dar chiar și regulile morale pot fi ierarhizate între ele prin aceeași relație de dominanță. Cuvintele morale sugerează această ierarhie. De exemplu, regulile morale prefixate de “necesar” (*must*) nu pot fi dominate de altele, sunt cele mai tari; principiile prefixate de “trebuie” (*ought*) sunt prescripții morale care pot fi dominate; iar cele prefixate de “obligatoriu” (*obligatory*) se plasează între primele două – pot fi dominate, dar nu așa de ușor ca acelea prefixate de “trebuie”<sup>72</sup>. Hare nu dezvoltă acest subiect, mulțumindu-se cu stipularea acestei relații de ordine.

Dar s-ar putea spune că, dintr-o perspectivă non-formală, lucrurile nu se opresc aici. Regulile morale (instituite la ceea ce vom numi mai jos “nivelul intuitiv”), spre deosebire de cele prudențiale (vizând maximizarea binelui *propriu* al agentului) și de cele de oportunitate (maximizante, dar nemorale), au “atașate” anumite sentimente sau *motivații* de diferite țării, care sunt *temeiurile* respectării lor: e vorba în sensul de “sentimentul de dezgust și rușine pentru încălcarea lor”. Un principiu moral spre deosebire de unul de oportunitate, are asociată o “feră” dispoziție a caracterului” de a-l respecta în mod constant<sup>73</sup>. Mai mult decât atât, un principiu moral e *impus de societate*, nu e o creație individuală, din moment ce Hare însuși spune că noi trebuie să păstrăm principiile morale “într-o bună poziție în raport cu societatea”<sup>74</sup> și că încălcarea acestora trebuie să fie “condamnată” social<sup>75</sup>. Deci instituirea unei reguli morale e un proces social complex, ce presupune intervenția opiniei publice cu ansamblul intereselor ei și care nu se reduce la o simplă matematică a utilității.

Concluzia lui Hare e că “datoriile” (morale) sunt acele principii (de la “nivelul intuitiv”) care sunt fie comune pentru toți oamenii, fie comune pentru anumite roluri sociale particulare (medici, oameni de afaceri etc.), caracteristica lor distinctivă fiind aceea că “au cea mai înaltă utilitate a acceptării dacă privim societatea ca întreg”, motiv pentru care sunt “dominante” iar încălcarea lor trebuie să fie “condamnată” social. Ele sunt unele dintre cele mai importante reguli impuse de comunitate și nu doar rezultatul automat al unui calcul utilitarist-acțional izolat. Spre deosebire de acestea, actele supererogatorii depășesc datoria și sunt lăudabile, deși eșecul lor nu e condamnat<sup>76</sup>. O “datorie” (morală) în sensul lui Hare e o propoziție prescriptivă, universalizabilă și dominantă, valabilă pentru toți oamenii sau numai pentru cei ce joacă anumite roluri

<sup>71</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 53.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 203.

sociale, impusă de societate datorită înaltei utilități a acceptării pe care o produce respectarea ei la nivelul întregii societăți, motivată de o dispoziție morală fermă a caracterului care e asimilată prin educație, și a cărei încălcare e însoțită de sentimentul de dezgust și rușine, fiind condamnată social.

În concluzie, s-ar putea spune că dacă *emotivismul* considera că judecățile morale sunt ghizi ai acțiunii datorită forței lor *perlocuționare*, *prescriptivismul* consideră că rolul de ghizi ai acțiunii pe care îl au judecățile morale se datorează forței lor *ilocuționare* (iar forța ilocuționară a unui cuvânt e guvernată de reguli lingvistice universale). Și deși există forțe ilocuționare diferite, toate sunt considerate de Hare, în cazul judecăților morale, drept speciile unui singur gen: *a prescrie*. El consideră că distincția perlocuționar/ilocuționar marchează principala diferență dintre emotivism și prescriptivism în meta-etică.

Propozițiile morale se disting, în meta-etica lui Hare, prin trei proprietăți *logice* caracteristice: *prescriptivitatea* (comună cu imperativele), *universalizabilitatea* (care le distinge de imperative) și *dominanța*. Prescriptivitatea e o componentă (valorică) a înțelesului propozițiilor morale ce constă în forța lor ilocuționară de tipul prescripției: propozițiile morale *ne spun ce să facem*. Universalizabilitatea e o proprietate logico-semantică pe care propozițiile morale o împărtășesc cu propozițiile descriptive și anume aceea că, dat fiind că, pentru a permite înțelegerea vorbitorilor, regulile semantice sunt constante sau universale, regulile semantice pentru “roșu”, ca și cele pentru “bun”, “corect” etc. sunt și ele universale; deci dacă e adevărat că “X este roșu” atunci roșu va fi numit orice lucru care e identic cu X sub aspectele relevante – a “felului logic” înțeles în folosirea limbii. Și, în mod similar, dacă suntem de acord că suntem în “X este bun”, atunci bun va fi numit orice lucru care e identic cu X sub aspecte relevante. Dacă e adevărat că “Avortul e greșit moral” atunci orice acțiune similară cu avortul sub aspectele relevante va trebui numită “greșită moral” și nu există avort mai puțin imoral. Dominanța e o proprietate formală ceerarhizează datoriiile după tăria lor, punând datoriiile morale în prim plan și

Speranța lui Hare este aceea de a putea deduce din primele două teze logice, cele ale prescriptivității și universalizabilității, un *canon formal* al raționării morale corecte ce va fi aplicabil în modul de gândire utilitarist. Procedura de decizie a eticii sale normative va consta în tentativa de a aproxima acest canon formal. Etica sa de substanță pare a răsări, așadar, din etica sa formală precum Venus din spuma mării. Ajungem cu aceasta la teoria sa normativă, la teoria “celor două niveluri ale gândirii morale”.

#### **Bibliografie:**

- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962, 1975.  
Denham, A. S. F. Jackson, *Influența lui Kant asupra filosofiei britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.  
Hare, R. *Binele: Înțeles și universalizabilitate*, în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Alternative, 1995.  
Hare, R. *The Language of Morals*, Oxford UP, 1952.  
Hare, R. *Moral Thinking*, Clarendon, 1981.  
Hare, R. *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, cap.6.

## 7. Etica normativă a lui R. M. Hare: cele două niveluri ale gândirii morale

Teoria etică a lui R. M. Hare e clădită pe două paliere: palierul meta-etic (“formal”, deci *a priori*), care e fundamentul *logic* al eticii sale (“prescriptivismul universal”), respectiv palierul etic-normativ (substanțial), care e un anumit gen de utilitarism preferențial. Pe ansamblu, avem aici de-a face cu o teorie ce ar putea fi numită *utilitarism prescriptivist*. Palierul etic-normativ e structurat, la rândul-i, pe două “niveluri” ale gândirii morale: nivelul intuitiv (nivelul 1) și nivelul critic (nivelul 2). Convingerea lui Hare e că avem nevoie de ambele niveluri pentru a putea judeca moral acțiunile noastre.

Pretenția autorului e să arate cum putem ajunge, printr-un raționament strict logic, fără a apela la nici un fel de convingeri morale de substanță (utilitariste sau anti-utilitariste), ci doar exploatarea înțelesului cuvintelor morale (care sunt “cuvinte formale”), la un canon formal de raționare *de tip* utilitarist care să reprezinte “temeiul logic” al unui principiu substanțial al utilității cu ajutorul căruia să putem decide *ce trebuie și ce nu trebuie să facem*.

„Strategia mea a fost să expun logica conceptelor morale așa cum ele sunt și să arăt că ele generează anumite *canoane ale raționării morale* care ne vor conduce la adoptarea unei anumite *etică* de gândire morală normativă de substanță”<sup>77</sup>. „Conceptele se bazează pe analiza conceptelor sau cuvintelor morale, cum ar fi „trebuie”, „găsit” pentru a determina în mod clar mai întâi înțelesul lor, iar apoi, ca parte a acestuia, proprietățile logice și astfel, ca o consecință a proprietăților lor logice, *regulile de argumentare* și problemele formulate în termenii acestor concepte”<sup>78</sup>.

Possibilitatea deducerii unui canon formal de raționare morală trebuie privită în legătură cu procedura de decizie a eticii normative a lui Hare, care e o versiune a metodei *caselor* folosită de el. Noi decidem cum să judecăm moral un caz particular prin analogie cu felul în care am crede că ar judeca acel caz un judecător ipotetic, perfect informat, cu o gândire desăvârșită și absolut imparțial (un “arhanghel”, cum îl numește Hare). Deducția formală a unui canon de raționare de tip utilitarist este, de fapt, o încercare de a demonstra teza că observatorul ideal al lui Hare e *necesar să gândească utilitarist*, iar noi *trebuie să facem la fel*. De altfel, Hare afirmă că nici nu cunoaște o altă metodă operațională de evaluare morală. Cum are loc această deducție?

Așa cum am văzut, s-a stabilit că propozițiile și cuvintele morale au două proprietăți *logice* distinctive: prescriptivitatea și universalizabilitatea.

O propoziție morală e *prescriptivă* dacă are forța ilocuționară a unei prescripții, adică dacă îți spune ce e recomandat să faci. O propoziție descriptivă nu îți spune decât dacă ai făcut sau nu un anumit lucru; ea te angajează să crezi ceva, nu să faci ceva. A *aproba o prescripție* morală e totuna cu a te angaja să *faci* acțiunea respectivă, cu riscul de a fi acuzat de nesinceritate dacă nu o faci; sau, dacă ea se adresează altuia, a vrea ca

<sup>77</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 20.

<sup>78</sup> R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon, 1993, p. 20.



altul să o facă. Dar raționalitatea adoptării unei prescripții morale nu depinde numai de logică, ci și de cunoașterea faptelor; căci e irațional să prescrii ceva fără să știi pentru ce prescrii și ce anume implică îndeplinirea prescripției. Desigur, atunci când facem o judecată morală sub forma unei prescripții nu putem lua în considerare toate consecințele ce ar putea rezulta din acea acțiune, ci suntem obligați de împrejurări să facem o *selecție*. De pildă, ne-am putea referi, într-un sens foarte general, doar la efectele probabile asupra oamenilor (noi sau alții) sub forma *experiențelor lor subiective* privite ca experiențe pe care acești oameni *preferă* să le aibă sau nu; iar acestea sunt experiențele dureroase (suferințele), respectiv experiențele plăcute<sup>79</sup>. Se vede de aici că a prescrie o acțiune înseamnă implicit a *prefera* consecințele acesteia, care trebuie să fie *plăcute*, deoarece tot o “intuiția lingvistică” (i.e. înțelesul unui termen descriptiv așa cum e el acceptat în limba comună) îmi spune că prin “suferință” se înțelege o stare mentală ce *prefer* să nu-mi fie provocată sau să nu continue dacă a fost deja provocată; eu nu pot (logic) să prefer să sufăr; dar pot prefera să fac ca alții să sufere.

O propoziție morală e *universalizabilă* ddacă e valabilă pentru toate circumstanțele și persoanele perfect similare sub aspectele relevante. Universalizabilitatea e o proprietate *logică* atât a propozițiilor descriptive cât și a celor morale, proprietate care derivă din caracterul universal al regulilor semantice: dacă numesc „ceas” orice „aparat care măsoară trecerea timpului (P)”, atunci P este “condiția de adevăr” pentru propoziția descriptivă „X este ceas” și “regula semantică” pentru utilizarea cuvântului „ceas”. Universalitatea regulilor semantice mă permite să numesc „ceas” orice aparat care, sub aspectele relevante aici (i.e. măsurarea trecerii timpului) are proprietatea P (chiar dacă variază sub alte aspecte: ceas de mână, ceas de birou, ceas electronic, ceas solar, etc.). Această regulă semantică e corelată de „consistență a utilizării practice a unei expresii, care e condiția inteligibilității ei”<sup>80</sup>.

Acum, voi conveni să numesc un ceas „bun” (aici sensul lui “bun” e non-moral) dacă el are proprietatea descriptivă Q (e.g. măsoară timpul fără abateri față de ora Greenwich). Proprietatea „bun” e, în orice caz, *supervenientă* pe Q. Ea nu se reduce la Q întrucât în afară de Q, dacă nu refer la același obiect sau la obiecte identice aflate în același circumstanță X e un ceas bun pentru că X e P&Q. Regulile semantice pentru Q sunt necesare universale, ca și pentru P&Q. Regula semantică pentru „bun” mă permite să numesc orice ceas care are proprietatea descriptivă Q un „ceas bun” și aceasta pentru că, altfel, comunicarea cu ajutorul limbajului ar fi imposibilă (spunând același lucru, o dată aș înțelege ceva și altă dată altceva). Ideea de universalizabilitate e o reformulare a ideii de superveniență.

Să luăm acum cazul termenului moral „trebuie”. O datorie morală are forma unui trebuie-enunț (*ought-statement*). Trebuie-enunțul „Trebuie să fac acțiunea m” e adevărat în circumstanțele C (condițiile sale de adevăr) ddacă el e adevărat în orice circumstanțe perfect similare. „În orice trebuie-enunț există în mod implicit un principiu care spune că enunțul se aplică la toate situațiile specificate în mod similar” - și acesta e principiul universalizabilității. Prin urmare, dacă eu pot face cu sens judecata morală „Trebuie să fac acțiunea m” în circumstanțele C, atunci eu prescriu ca m să fie făcută de toate persoanele implicate, în circumstanțe perfect similare. Sau, dacă eu numesc acțiunea m în

<sup>79</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 90.

<sup>80</sup> R. M. Hare, *Înțeles și universalizabilitate*, în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995, p. 109.



circumstanțele C o acțiune morală (care *trebuie* să fie făcută de mine), atunci regulile de înțeles pentru „trebuie” mă angajează să numesc acțiunea m o acțiune morală (care *trebuie* să fie făcută) pentru cazul oricărei persoane aflate în circumstanțe perfect similare cu C. Sau, dacă A și B sunt doi indivizi, nu e logic posibil să spunem că A trebuie să acționeze într-un anumit fel (fiind într-o anumită situație precis descrisă în termeni universali – i.e. în termeni valabili pentru tipuri sau clase de cazuri și nu în termeni de caracteristici specifice unor cazuri singulare), dar că B nu trebuie să acționeze similar atunci când se află într-o situație identică (inclusiv din punctul de vedere al preferințelor și antipațiilor oamenilor aflați în acele situații). Temeiul pentru aceasta nu e vreun angajament moral de substanță, ci universalitatea regulilor semantice, condiție a coerenței limbii și comunicării.<sup>81</sup>

Prin urmare, nu trebuie să confundăm “regula de aur” (“Tratează pe alții așa cum vrei să te trateze și ei pe tine” - care e un principiu moral de *substanță*, un principiu moral aparținând unei anumite culturi istorice) cu proprietatea “universalizabilității” propozițiilor descriptive și morale așa cum o definește Hare, ca proprietate strict *logică*, formală. Și e o proprietate strict logică pentru că este un efect al universalității regulilor semantice care asigură coerența logică a folosirii limbii. Principiul universalizabilității al lui Hare spune că ești *logic inconsistent* atunci când crezi că *trebuie* să-i faci cutare lucru lui B (să-l minți), dar nu *prescrii* totodată că, dacă ai fi și tu într-o situație perfect similară sub aspectele relevante cu B, atunci acea acțiune *trebuie* să-ți fie făcută și ție. Cu alte cuvinte, proprietatea logică a universalizabilității conține tacit un principiu al *imparțialității*: o prescripție universalizabilă nu favorizează nici un gen, toți genii trebuie priviți ca egali din punct de vedere moral și trebuie tratați cu aceeași considerație. Dacă eu spun “Trebuie să îi faci cutare lucru lui B”, atunci nu am să spun că numai că trebuie să-i faci cutare lucru lui B (și în consecință să-i faci ...) ci și că B ar trebui să-mi facă mie cutare lucru, dacă elurii ar fi inversate. Nu putem susține consistent că un anumit individ particular are o anumită datorie, dar că alt individ, cât se poate de asemănător celui prim, în ceea ce privește caracterul, circumstanțele etc., ar putea să nu aibă cea dată. Iar această imposibilitate e o imposibilitate logică. Imparțialitatea sugerează un exercițiu imaginativ de *inversare a rolurilor* în cursul unei evaluări morale.

Acest principiu al universalizabilității al lui Hare e “fundamentul logic al regulii de aur”<sup>82</sup> în sensul că e principiul necesar de raționare al unei *ființe perfecte* (un “arhanghel”, un “observator ideal”), regula de substanță ce-i corespunde fiind doar o *aproximare* a lui, valabilă pentru condiția limitată a omului. Dacă principiul universalizabilității al lui Hare ne spune doar *ce implică logic* folosirea coerentă a cuvântului “trebuie”, regula de aur ne spune *ce trebuie să facem* efectiv în viață. În acest moment, noi ne plasăm cu discuția doar la nivelul a ceea ce *înseamnă* “trebuie”.

Vom trece acum de la chestiunea *ce înseamnă* cuvintele morale, la chestiunea *ce ne angajează ele logic să gândim* dacă vrem să folosim limbajul moral, ca și pe cel factual, într-un mod coerent? O condiție preliminară a discuției e să nu apelăm la nici o

<sup>81</sup> *Idem.*

<sup>82</sup> R. M. Hare, *Bioethics*, p. 20-21.

<sup>83</sup> R. M. Hare, *Avortul și regula de aur*, în A. Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, București, 1995, p.65.

“intuiție morală” de substanță, ci numai la “intuiții logice și lingvistice”<sup>84</sup> pentru a nu se putea spune că temeiul teoriei lui Hare nu e decât o regulă morală de substanță travestită într-un principiu prim. Întrebarea de la care putem porni este: ne ajută oare logica limbajului moral să *alegem rațional*, fără apel la principii morale de substanță, între o judecată morală și contrara ei? După ce criteriu o putem face? Rezultă acest criteriu de alegere numai din proprietățile logice ale cuvintelor morale? Cu alte cuvinte, putem noi oare face “o alegere sub constrângerile impuse de proprietățile logice ale conceptelor morale și de faptele non-morale, dar de nimic altceva”?<sup>85</sup> Hare crede că da, și acest canon logic de alegere va sugera că observatorul său ideal gândește utilitarist.

Să analizăm un exemplu și să generalizăm concluzia. Hare pleacă de la premisa că “atunci când argumentăm cu privire la problemele morale, noi argumentăm cu privire la faptul dacă e cazul să acceptăm sau să respingem anumite judecăți morale”<sup>86</sup>. O judecată morală e o prescripție universală. Fie judecata morală generică “Trebuie să producem suferință altora”. Cum putem alege *în principiu* – fără a apela la nici o convingere morală de substanță - între această judecată morală și negația ei “Nu trebuie să producem suferință altora”? Să mai presupunem în exemplul nostru că avem o micro-societate formată doar din mine (A) și o altă persoană (B). În aceste condiții, pot eu oare *aproba* prescripția universală de mai sus? Cu alte cuvinte, pot eu oare *prescrie* să producem suferință altora (prinucidere, furt, minciună etc.)? Dacă da, ce rezultă *logic* de aici?

Trebuie să reamintim, mai întâi, că, în virtutea *înțeleșului* (cuvântul moral al cui ntu este “prescriere”, acesta introduce automat în discuție conceptul de satisfacere a preferințelor oamenilor: căci a *prescrie* acțiunea X înseamnă a *prefera* rezultatul acțiunii X mai degrabă decât rezultatele acțiunii non-X<sup>87</sup>. Dacă a *prescrie* înțelegerea unei persoane nevinovate, atunci eu prefer *ipso facto* să oucid mai degrabă decât să nu o ucid. Dacă a *prescrie* înseamnă a formula *preferința* atunci dacă eu prefer (căci prescriu) să-i provoc o suferință lui B (prinucidere, B fiind o persoană nevinovată) și dacă această prescripție este întădită de un *principiu* universal (adică morală), atunci ar trebui să-mi fie *logic inevitabil* să *prefer* (deci să nu prescriu) ca și B să-mi provoace aceeași suferință mie, dacă mă afl în circumstanțe perfect similare. Aceasta rezultă logic din proprietatea *universalizabilității* (proprietate pe care o are cuvântul moral “trebuie”). Iar dacă mă pun în locul lui B (cu care sunt quasi-identice, inclusiv sub aspectul preferințelor), atunci eu *nu pot să nu prefer* (prescriu) să mi se provoace aceeași suferință.

Or, la o privire mai atentă, eu *nu pot să prefer* (prescriu) acest lucru. Eu nu pot să prefer, imaginându-mă în locul lui B, să mi se provoace o suferință (prinucidere) tot dintr-un motiv pur logic: cuvântul “suferință” înseamnă *prin definiție* o stare mentală ce *prefer să nu-mi fie provocată* (sau să nu continue, dacă mi-a fost provocată). Deci

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>85</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 40.

<sup>86</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 5.

<sup>87</sup> “Vom vedea că metoda gândirii critice care ne e impusă de proprietățile logice ale conceptelor morale ne cere să acordăm atenție satisfacerii preferințelor oamenilor (deoarece judecățile morale sunt prescriptive iar a avea o preferință e totuna cu a accepta o prescripție)” (R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 91). Această definiție a lui “a prescrie” în termeni de preferință e o “intuiție lingvistică”, privitoare la *înțeleșul* cuvintelor, nu o “intuiție morală” privitoare la caracterul moral sau imoral al anumitor practici sociale. În filosofia sa morală *formală* Hare nu face apel decât la intuiții logice și la intuiții lingvistice factuale uzuale, dar nu la intuiții morale.

expresia “Prefer să mi se provoace o suferință” e autocontradictorie. Prin urmare, dacă mă pun imaginativ în locul lui B, eu *nu pot să prefer* (prescriu) să mi se provoace aceeași suferință.

Odată ce m-am pus imaginativ în locul lui B, eu va trebui să tratez preferințele lui B pe picior de egalitate cu ale mele și ca și cum ar fi ale mele; prin urmare, le pot compara. Voi constata, așadar, că am două preferințe contradictorii, deci că mă aflu într-un fel de “contradicție a voinței”, cum spunea Kant. Cum pot ieși din acest impas și să aleg între cele două preferințe (prescripții) contradictorii? Numai presupunând că aceste preferințe au *grade* și, prin urmare, lăsând-o pe cea mai tare să prevaleze asupra celei mai slabe. Nu ne interesează în acest caz cum *stau* efectiv lucrurile, căci ne aflăm încă în domeniul luării unor decizii de principiu. Dar vedem că plecând de la proprietățile logice ale cuvintelor morale și aplicându-le la cazul alegerii între a aproba și a nu aproba o judecată morală, am ajuns la formularea unei opinii ce ne evocă o cunoscută procedură de tip moral: aflați în situația de mai sus, vom spune că nu avem cum să alegem decât *conform celei mai puternice preferințe*. Or, aceasta e o schemă de judecată de tip utilitarist. Evident, la acest nivel nu luăm efectiv decizii morale, ci doar identificăm ce reguli de raționare cu propoziții morale ar putea rezulta din proprietățile lor logice:

“Astfel, aparatul logic al prescriptivismului universal, dacă înțelegem ceea ce spunem atunci când facem judecăți morale, ne va conduce în cadrul gândirii critice (fără să ne bazăm pe vreo intuiție morală de substanță) la formularea unor judecăți care sunt aceleași cu cele pe care le-am făcut în utilitarist acțional scrupulos”<sup>88</sup>.

Nu trebuie pregetat însă cu sublinierea că aceste judecăți nu sunt nimic de-a face cu principiul utilității al lui Bentham. Mult sau puțin utilitarist, ca e și un principiu moral de substanță. În cazul nostru, am ajuns la un *anon logic* de raționare dedus din adoptarea unei false prescripții universalizabile. Este doar schema ideală după care e necesar să raționăm un “arbitrage”. Judecata morală în lume imperfect se poate face *în analogie* cu această schemă logică, schemă care, astfel *modelul* ei:

“Căci ceea ce trebuie este ca anumite canoane de raționare, de un tip complet formal, să fie stabilite prin apel la intuițiile lingvistice și apoi, raționând în acord cu ele și utilizând niște premise de substanță, să ajungem să dăm răspunsuri întrebărilor noastre morale”<sup>89</sup>.

De exemplu, cerința logică (ținând de raționamentul moral) de a universaliza prescripțiile noastre are drept analog metodologic la nivel normativ cerința de a trata prescripțiile celorlalți (dorințele, simpatiile, preferințele lor) *ca și cum ar fi ale noastre* (printr-un exercițiu de identificare imaginativă) și de a compara astfel tăria preferințelor tuturor – criteriul de decizie fiind cel utilitarist-preferențial: maximizarea satisfacerii preferinței pe ansamblu.

Concluzia care rezultă este că, în contextul limbajului moral definit de meta-etica prescriptivistă universală, din proprietățile logice prescriptivității și universalizabilității (precum și din alte intuiții logico-lingvistice) rezultă o schemă de raționare *de tip* utilitarist: atunci când judecăm dacă e cazul să acceptăm sau să respingem o judecată

<sup>88</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 42-43.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 16.

morală e necesar să ne ghidăm în ultimă instanță după criteriul preferinței celei mai tari a tuturor părților afectate, tratate în mod imparțial (imparțialitatea fiind o altă consecință a universalizabilității).<sup>90</sup> Iată o bună sinteză a demersului lui Hare făcută de el însuși:

“Atunci când facem o judecată morală, ceea ce facem este să prescriem universal pentru toate cazurile de un anumit gen, precis specificat. Dacă realizăm că aceasta este ceea ce facem și, prin urmare, că prescripțiile noastre ar trebui să fie urmate și în cazul în care ne-am afla pe poziția pacientului în raport cu acțiunile pe care le luăm acum în considerare, vom ajunge să acordăm aceeași pondere intereselor egale ale tuturor părților în situația dată (deoarece în alte cazuri întru totul asemănătoare am ocupa locurile ocupate acum de celelalte părți). Iar aceasta ne duce, la rândul ei, la o formă de utilitarism; căci esența utilitarismului este că trebuie să facem tot ce putem pentru a servi interesele tuturor părților afectate de acțiunile noastre, tratând interesele egale ale fiecăreia ca având ponderi egale”.<sup>91</sup>

Să încercăm o reconstrucție mai explicită a acestei deducții *a priori* a principiului formal al utilitarismului acțional preferențial din proprietățile, formale și ele, ale prescriptivității și universalizabilității cuvintelor morale. Să numim (Def.1) convenția lingvistică după care a *prescrie* o acțiune înseamnă a *prefera* rezultatele ei rezultatelor alteia. Și să numim (Def.2) echivalarea lingvistică a termenului “suferință” cu “stare mentală ce prefer să nu-mi fie provocată sau, dacă mi-a fost provocată, să nu continue”. Să presupunem că avem judecata morală “Trebuie să producem suferință altora” și că aflăm într-o lume formată doar din doi indivizi, A și B. Acum:

- (1) Să presupunem că persoana A *susține* prescripția universalizabilă: B, “Trebuie să producem suferință altora”;
- (2) Aceasta înseamnă că A *preferă* rezultatul acestei acțiuni rezultatul acțiunii coniare; i.e. A *preferă* să-i producă o suferință lui B, mai degrabă decât să nu producă o suferință lui B (din (1), cf. (Def. 1));
- (3) Dacă prescripția e morală – deci universalizabilă – atunci e logic-necesar ca A să spună și despre B, aflat în circumstanțe similare, că “Trebuie să produci suferință altora” (și să acționeze în consecință);
- (4) Având doar doi indivizi, (3) revine la: dacă A spune că “Trebuie să produc suferință lui B”, atunci A nu poate (1) să nu spună și despre B, în circumstanțe similare, că “Trebuie să producă suferință lui B”;  
(5) Deci dacă A *prescrie* (preferă) să-i producă suferință lui B, atunci A trebuie să fie de acord ca și B să *prescrie* (să prefere) să-i producă suferință lui A; deci A trebuie să fie de acord să prescrie (să prefere) să i se producă o suferință (din 4, cf. (Def. 1)).
- (6) Dar A nu poate prefera din motive logice să i se producă o suferință (căci eu nu pot prefera să sufar – cf. (Def. 2)); deci A nu poate să prescrie (să prefere) să i se producă o suferință;
- (7) Așadar, prescriind (P), A ajunge, doar din rațiuni logico-lingvistice, la un fel de “contradicție a voinței” (5)-(6); cum poate fi rezolvată contradicția?
- (8) Presupunând că noțiunea de “preferință” admite grade de tărie, dat fiind că cele două *preferințe contradictorii* sunt ambele ale lui A, singurul lucru pe care-l putem face pentru a hotărî – dacă acceptăm sau nu judecata (P) e să alegem între cele două preferințe după tărie: *preferința cea mai tare* (nu ne interesează aici care e aceasta, căci acum nu luăm o decizie de fapt). Iar acesta e un mod de gândire de tip *utilitarist*. Această schemă de gândire este “fundamentul formal utilitarismului”.

<sup>90</sup> R. M. Hare, *The Structure of Ethics and Morals*, în P. Singer, *Ethics*, Oxford University Press, 1994, p. 329.

<sup>91</sup> R. M. Hare, *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?*, în R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (tradus în acest volum.)

Rezultă, aşadar, din cele de mai sus că, deoarece o propoziție morală este *prescriptivă*, ea ne obligă să ținem cont de dorințele și *preferințele* părților implicate. Fiind în același timp *universalizabilă*, ea ne obligă să ținem cont de *toate* părțile implicate, reale sau imaginare, fără nici o discriminare (într-un mod complet *imparțial*), dând o valoare egală preferințelor tuturor acestor părți. Din analiza logică a proprietăților propozițiilor morale ajungem astfel, printr-un raționament strict logic, la ideea de maximizare a preferinței pe ansamblul persoanelor implicate; ceea ce rezultă e, aşadar, un *canon de judecată* al arhanghelului (o “regulă de argumentare cu privire la problemele formulate în termenii conceptelor morale”) de tipul *utilitarismului acțional preferențial* (adică un utilitarism formulat în termeni de comparare a preferințelor persoanelor implicate)<sup>92</sup>.

„Universalizabilitatea îmi interzice să tratez interesele altor oameni într-un mod diferit de ale mele. Aşadar voi acorda *pondere* tuturor intereselor, indiferent ale cui sunt ele, proporțional doar cu *tăria* intereselor. Și deoarece ponderea va fi pozitivă, gândirea mea morală, orientată în acest sens, mă va conduce să *prescriu* orice acțiune, etc., care va maximiza așteptarea satisfacerii intereselor tuturor indivizilor, tratați în mod imparțial”.<sup>93</sup> „Teza universalizabilității pretinde că, dacă facem vreo judecată morală despre o anumită situație, e necesar să fim pregătiți să o facem despre orice alte situații întru totul similare. De notat că acestea nu trebuie să fie situații reale; ele pot fi situații ipotetice, logic posibile, întru totul similare. ... Ceea ce are de făcut gândirea critică este să găsească o judecată morală pe care gânditorul e pregătit să o facă despre această situație conflictuală și e de asemenea pregătit să o facă despre toate celelalte situații similare. Dacă oare aceste situații vor include situații în care el ocupă, respectiv, poziția unuia din cele două părți din situație reală, nici o judecată nu va fi acceptabilă pentru el dacă nu este la fel de bună pentru celălalt, pe ansamblu, pentru toate părțile. Astfel, dacă întrebăm ceea ce se poate afirma atunci când facem judecăți morale, aparatul logic al prescripției universale va conduce, în *gândirea critică* (fără să ne bazăm pe vreo intuiție morală sau substanță), la a face judecăți care sunt la fel cu cele pe care le-ar face un utilitarist acțional. A demersului se poate pune sinteza dintre Kant și utilitariști”.<sup>94</sup>

Acest canon logic de judecată furnizează o “întemeiere formală” a principiului utilității lui Bentham (principiul celei mai mari fericiri, care e un principiu *de satisfacție*) ca fiind principiul său al echității (fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, oameni mai mult decât una). Dar acest canon logic de judecată nu e decât un *canon al gândirii raționale* cu privire la problemele morale”, mai precis o “*reformulare* a cerinței ca principiile morale să fie universalizabile”.<sup>95</sup> Întregul demers logic ar putea fi

<sup>92</sup> “Ceea ce vrea să spună Hare este, în mod evident, că analiza sa logică a caracteristicilor definitorii ale unei judecăți morale *qua* judecată morală duce la concluzia că ea nu este morală dacă nu e o judecată în acord cu principiul utilității. Universalizabilitatea ne cere să ținem cont de toate părțile afectate, reale sau imaginare. Prescriptivitatea să ținem cont de dorințele lor. Astfel ajungem la ideea satisfacției maximizate, a celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr” (W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, p. 143-4).

<sup>93</sup> R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon, 1989, p. 111.

<sup>94</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 43.

<sup>95</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 4-5. În acest sens afirmă Hare că e posibil să întemeiem utilitarismul pe o idee kantiană, aceea de universalizare: „Ideea că în gândirea morală încercăm să găsim prescripții pe care suntem gata să le universalizăm la toate cazurile întru totul asemănătoare, chiar și la acelea în care noi am fi victimele, este desigur o idee profund kantiană. Dar ea m-a condus de asemenea într-o direcție utilitaristă. Căci dacă încerci să găsești asemenea prescripții atunci când decizi ce judecăți morale să faci, va trebui să-i tratezi pe ceilalți oameni ca pe tine însuși. Dacă nu ești gata să spui că un anumit lucru trebuie să și se facă și ție, atunci e imposibil să spui că tu trebuie să i-l faci altuia. ... Și dat fiind că ponderea pe care o dăm preferințelor noastre e pozitivă, vom urmări satisfacerea

imaginat ca având loc la nivelul pur rațional al “gândirii morale critice”, al gândirii perfect logice a unui “arhanghel”: trebuie să acționez conform celei mai puternice preferințe. În general: trebuie să acționez pentru a maximiza satisfacerea preferințelor tuturor părților afectate, tratate în mod imparțial. Un arhanghel omniscient și perfect imparțial ar ști *exact* preferințele tuturor, s-ar putea transpune *complet* în mințile celorlalți, ar avea la dispoziție *toate* faptele relevante, ar fi *absolut* imparțial etc. El ar prescrie moral după principiul utilitarismului acțional<sup>96</sup> preferențial dedus mai sus. Noi, oamenii, nu suntem însă ființe perfecte. Noi putem să ne străduim să imităm cât mai bine acest agent moral ideal (“arhanghelul”). Un principiu moral de substanță, util pentru decizia umană concretă și imperfectă, va trebui să fie derivat acum. Acest principiu de substanță (regulă care ne spune cum să judecăm efectiv în anumite circumstanțe concrete) nu poate fi decât unul întemeiat pe principiul utilitarist al arhanghelului, căci regulile de judecată ale omului sunt întemeiate pe regulile de judecată ale arhanghelului (iată o vădită influență kantiană). Acest principiu de substanță nu va putea fi, așadar, decât tot utilitarist.<sup>97</sup>

Oamenii, spune Hare, au trei tipuri de limitări în raport cu acest ideal „mod de a gândi” de tip utilitarist-acțional propriu unei ființe perfecte („arhanghel”, „observator ideal”, „voință sfântă”, „judecător competent”): (i) ne lipsesc aproape întotdeauna informațiile factuale necesare; (ii) ne este foarte greu să ne punem în pielea altora; și (iii) ne lipsește timpul pentru a reflecta la aceste informații. Ce putem noi totuși face în comparație cu o ipotetică ființă ideală *construită rațional* (o altă influență kantiană)? Noi putem să explorăm *cât mai multe* dintre consecințele factuale posibile ale tipului de acțiune evaluat; să determinăm *probabilitatea* producerii lor, să le măsurăm *prossimod* măsura în care ele satisfac preferințele tuturor și să evaluăm utilitatea (gândindu-ne imaginativ în locul lor); să determinăm așteptarea satisfacerii preferinței, ceea ce e totuna cu produsul dintre probabilitatea și probabilitatea rezultatului, pentru toate rezultatele avute în vedere; să comparăm aceste utilități și să alegem acțiunea cu cea mai mare așteptare a satisfacerii preferinței.

„Dacă primul lucru pe care trebuie să-l facă persoana care ia o decizie e să afle, printr-o cercetare factuală, cum vor afecta preferințele deciziei alternative interesele diverselor părți”. Anume (1) Ce se întâmplă dacă e luată o decizie sau cealaltă (consecințele factuale: cât zgomot va produce amplasarea unui aeroport, de pildă, etc.); (2) cum vor afecta toate aceste fapte interesele oamenilor (câtor oameni li se vor demola casele, câți se vor îmbolnăvi etc.)<sup>98</sup>.

Aceste condiții limitative au făcut ca, în decursul timpului, utilitarismului acțional

---

preferințelor tuturor, în mod egal; și vom fi făcut tot ceea ce putem să facem dacă maximizăm acele satisfacții cu privire la toți cei afectați, considerați în mod imparțial, exact ceea ce ne recomandă utilitariștii. Deci sloganul lui Bentham „Fiecare să conteze ca unul, nimeni mai mult decât unul” (Mill, 1861, cap. 5) își găsește locul altături de celelalte formulări kantiene ale imperativului său categoric, ca o expresie echivalentă a primei sale formulări, cea principală, în termeni de a voi ca maxima acțiunii tale să fie o lege universală” (R. M. Hare, *Essays in Political Morality*, p. 64-65).

<sup>96</sup> Arhanghelul gândește ca un utilitarist *acțional* pentru că, atunci când el ia în considerare cazuri ipotetice sau reale, el trebuie în principiu să judece *absolut specific*, luând așadar în considerare *toate* trăsăturile relevante ale acțiunii și circumstanțele în care ea are loc. Oamenii gândesc mult mai aproximativ și de aceea lor le ajunge utilitarismul normativ, regulile morale generale care acoperă nu mare număr de cazuri *asemănătoare*.

<sup>97</sup> A se vedea și P. Singer, *Despre etică* (tradus în acest volum).

<sup>98</sup> R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, p. 229.



să i se aducă numeroase critici: că nu putem avea niciodată o cunoaștere satisfăcătoare a faptelor și consecințelor, că nu avem suficient timp pentru a calcula toate aceste consecințe, că nu putem fi suficient de imparțiali în atribuirea unor ponderi egale tuturor preferințelor etc. – ceea ce ar submina până la urmă relevanța acestei proceduri. Apoi, s-a observat că de multe ori rezultatele la care ajunge un kantian (un „absolutist” etic) diferă de cele la care ajunge un astfel de utilitarist. De exemplu, pentru un utilitarist acțional, e moral ca un om nevinovat să fie pedepsit dacă acest fapt duce la maximizarea bunăstării pe ansamblu, în acea situație particulară. Dimpotrivă, pentru un kantian datoria „Nici un nevinovat nu trebuie pedepsit” e absolută, indiferent ce consecințe ar rezulta. Pentru a depăși această dificultate, Hare introduce (ca și J. S. Mill, de altfel) o procedură de decizie morală pe două niveluri care să împace utilitarismul și kantianismul. Cele „două niveluri” ale gândirii morale sunt numite “nivelul intuitiv” și “nivelul critic”.

*Nivelul intuitiv* e nivelul conștiinței morale comune, imperfecte, și al deciziilor morale cotidiene bazate pe regulile morale (cvasi-absolute) încetățenite prin tradiție. La acest nivel, datoria „Nici un nevinovat nu trebuie pedepsit” e privită ca *absolută*. Am putea spune că acesta e nivelul la care judecăm precum un kantian sau un „utilitarist normativ” sau un intuiționist de tipul lui Ross. La acest nivel se situează regulile moralei comune, diversele coduri deontologice, precum și morala personală. La nivelul intuitiv judecăm așadar pe baza regulilor încetățenite, a datoriilor instituite de tradiție, a dispozițiilor morale achiziționate prin educație. Pur și simplu aplicăm regulile morale comune sau ne ghidăm după dispozițiile noastre morale, încuțate prin educație, educându-ne copiii după aceleași reguli, fără a ne pune problema dacă intenționăm să fim kantieni sau adepți ai eticii creștine. Pentru așa ceva nu avem nevoie de puteri supranaturale de judecată și nici de justificări ale regulilor.

Dar există și situații excepționale, cum ar fi instituirea unei noi datorii, contestarea uneia vechi, existența unui conflict al datoriilor. În aceste cazuri nu putem rămâne la nivelul intuitiv, căci pentru a lua o decizie neuzuală nu mai avem reguli de decizie încetățenite prin tradiție. Suntem nevoiți așadar să trecem la “nivelul critic” al gândirii morale și să aplicăm noi reguli, aici vom decide asupra acestor cazuri cu ajutorul unui principiu de utilitarism acțional preferențial care aproximează cât mai bine posibil acțiunea morală a unui arhanghel.

*Nivelul critic* este, de fapt, o reformulare a metodei *observatorului ideal* (A. Smith) – o persoană ipotetică perfectă care gândește, în acest caz, după principiul utilitarismului acțional preferențial (așa cum s-a demonstrat “formal” că trebuie s-o facă). Atunci, regula de bază pentru o ființă umană imperfectă este: eu *trebuie* (e moral) să fac ceea ce *aș face* cu necesitate dacă aș fi un arhanghel (observator ideal) care judecă utilitarist. Acesta este maniera în care am putea selecta principiile morale de la nivelul intuitiv și să le *intemeiem* pe baza unui criteriu de maximizare a utilității preferințelor. La modul ideal, putem face acest lucru pe baza unei informări complete asupra faptelor, a posedării unei capacități supranaturale de calcul, în condiții de completă imparțialitate (adică *dacă* am fi „arhangheli”, sau membri ai “imperului scopurilor”, cum spunea Kant, sau “judecători competenți”, cum spunea Mill). Practic, oamenii obișnuiți, limitați în ceea ce privește capacitățile lor, “prolii”<sup>99</sup>, cum le spune Hare, pot face doar „cel mai bun raționament critic de care sunt în stare”, *aproximând* ceea ce ar face o ființă ideală.

De fapt, omul obișnuit are nevoie, în situații diferite, de ambele feluri de gândire

<sup>99</sup> O prescurtare pentru “proletar”; în fapt, cuvântul e preluat din romanul lui Orwell, *1984*. (N. trad.)



morală, intuitivă și critică (vezi analogia kantiană “ființă inteligibilă”/”ființă sensibilă”)<sup>100</sup>. De exemplu, la nivelul intuitiv avem regulile încetățenite ale codurilor deontologice. Să presupunem că apare o controversă morală datorată unui gol în normare: este oare moral să *izolăm* în spitalele de psihiatrie bolnavii psihic periculoși? Există apărători și contestatori ai unei asemenea măsuri. Cum decidem o asemenea controversă? Mai întâi, va trebui să explorăm cât mai complet *faptele* relevante (aceasta e în primul rând treaba medicilor, care au competența profesională necesară): am putea constata că dacă îi lăsăm pe bolnavi liberi (respectând dreptul lor la libertate), atunci o *consecință* probabilă ar putea fi uciderea sau agresarea unor persoane nevinovate (încalcând dreptul acestora la viață). Va trebui de asemenea să determinăm cât mai fin cu putință și *probabilitățile* acestor consecințe dacă vrem să evaluăm corect decizia. Vom pune în balanță, imaginativ, preferințele celor două părți, bolnavii și potențialele lor victime, comparând tăria preferințelor noastre, ca potențiale victime, cu tăria preferințelor noastre dacă ne-am pune imaginativ în locul bolnavilor, într-un mod complet imparțial. Și dacă vom constata în final că preferințele victimelor sunt mai puternice, pe ansamblu, atunci vom putea conchide că e mai plauzibil să susținem că *bolnavii psihic periculoși trebuie închiși în spitalele psihiatrice chiar împotriva voinței lor*. Prin urmare, dacă luăm în considerare toate faptele și urmările lor, dacă nu favorizăm nici o parte, dacă îi tratăm pe toți cât putem de imparțial, atunci e plauzibil să presupunem că un arhanghel (care ar face o evaluare perfectă) ar ajunge la concluzia că e moral ca bolnavii psihic periculoși să fie închiși în spitalele psihiatrice pentru că aceasta va duce la *cea mai mare satisfacere a preferințelor (sau intereselor) tuturor părților implicate*.<sup>101</sup> Noi am putea tuge o concluzie certă numai “dacă am avea o informație completă, puteri supra-naturale de gândire și un timp infinit la dispoziție”, deci numai dacă suntem “arhangheli”. Cum nu suntem așa ceva, “trebuie să facem tot ceea ce putem pentru să ajungem la concluzia la care ar ajunge o asemenea ființă bine înestrată”, astfel spus “să ne fixăm o oră de audiență la un arhanghel”. Cum nu putem face nici asta, trebuie să ne vom mulțumi cu judecățile noastre aproximative și provizorii. De aici și necesitatea separării gândirii morale pe două niveluri: nivel critic și nivelul arhanghelilor și al oamenilor care practică cea mai rafinată gândire critică de care sunt capabili, atunci când au timpul necesar, au o informație factuală suficientă, o inteligență scilicet, răbdare și interes pentru așa ceva. Cândva acei medici și eticieni care ar fi solicitați cândva să elaboreze, într-o “comisie de etică”, un cod deontologic pentru spitalele de psihiatrie. Ei vor produce “principii prima facie” pentru a fi utilizate la nivelul intuitiv, acolo unde oamenii de rând, “prolii”, de pildă medicii practicieni din spitale, vor folosi aceste prescripții pentru a le aplica la diverse cazuri particulare, într-o manieră care să *aproximeze* cât mai bine felul în care judecă ipoteticele ființe dotate cu puteri supraumane. Iar “aceasta e tot ceea ce putem face noi, în circumstanțele noastre umane”.<sup>102</sup>

La nivelul gândirii critice, care aproximează demersurile mentale ale unui arhanghel, va trebui să luăm în considerare cât mai multe circumstanțe, o varietate cât mai bogată de cazuri particulare, de consecințe ale lor și să vedem dacă acțiunea avută în vedere *trebuie* făcută sau nu pentru a maximiza binele tuturor celor afectați. Vom selecta

<sup>100</sup> “Noi toți împărtășim caracteristicile ambilor (“arhanghel” și “proli”) în grade limitate și variabile și la momente diferite” (R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 45).

<sup>101</sup> R. M. Hare, *Bioethics*, p. 21.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 22.

acele principii a căror practicare generală va aproxima cel mai bine acțiunile care ar fi făcute de un arhanghel. Noi, oamenii, *trebuie* să facem ceea ce ar face *inevitabil* o ființă perfectă din punct de vedere rațional și moral.

Se poate observa destul de ușor că teoria lui Hare e rezultatul unei sinteze *sui generis*.<sup>103</sup> Sunt combinate aici metoda observatorului ideal, utilitarismul acțional (la nivelul critic) și utilitarismul normativ, care se apropie de kantianism și intuiționism (la nivelul intuitiv). Distincția kantiană dintre “etica pură” și “etica aplicată”, ca și rolul fondator al primeia, reverberează în distincția lui Hare dintre “etica normativă” (teoria celor două niveluri) și fundamentul ei logic, “formal”, pur, care e meta-etica prescriptivist universală. La Kant, propozițiile morale sunt propoziții imperative (categoriale); la Hare, chiar dacă nu sunt imperative propriu-zise, propozițiile morale antrenează logic (*entail*) imperative. Lecția kantiană a prescriptivității limbajului moral e plină de sugestii pentru Hare. La Kant, propozițiile morale (maximele morale) sunt universalizabile în sensul testului Formulei Imperiului Scopurilor; la Hare, ideea de universalizabilitate e păstrată, chiar dacă primește un alt sens: nu unul ce ține de metafizica transcendentală a lui Kant, ci unul strict logic. Așa-zisul “imperiu kantian al scopurilor” se regăsește și la Hare sub forma inedită a lumii “arhanghelilor” de la nivelul “gândirii critice”. Dar în timp ce la Kant criteriul moralității maximelor e, pe lângă universalizabilitate, acela de a nu aduce atingere “demnității” ființei umane (a nu folosi omul numai ca mijloc, ci întotdeauna și ca scop în sine), la Hare criteriul moralității unei prescripții e, pe lângă universalizabilitate, și acela al maximizării preferinței așteptate pe ansamblul celor implicați. Acesta e în criteriu *de tip* utilitarist. Oricum, nu e o întâmplare faptul că Hare și-a numit teoria sa *utilitarism kantian*.

„Procedura generală pentru rezolvarea problemelor etice ar trebui să fie clară acum. Ea constă în examinarea într-o manieră factorială a consecințelor acțiunilor și politicilor alternative și în întrebarea dacă sunt mai puțin rățiți să prescriem universal implementarea lor. Aceasta e sarcina gândirii critice. Trebuie apoi să condensem această vastă cantitate de informație într-o mulțime nu numai simplă de drepturi sau principii intuitive pentru uzul cotidian”. ... „Cum să argumentăm despre mijmele morale? O anumite procedură poate fi utilizată pentru a le rezolva. Mai întâi, va trebui să evidențiem consecințele politicilor alternative și, apoi, să găsim îndrumare care vor conduce pe ansamblu la cel mai bun curs al acțiunii, dacă sunt adoptate în general. Și cele mai bune cursuri ale acțiunii sunt acelea care fac cel mai bine, pe ansamblu, oamenilor din societate, socotindu-l pe fiecare drept unul și nu mai mult decât unul - i.e. tratând fiecare individ ca pe un scop. Pe scurt, va trebui să combinăm lecțiile pe care a trebuit să le învățăm de la Kant și Mill”<sup>104</sup>.

Să vedem acum dacă procedura de decizie morală a utilitarismului binivelar al lui R. M. Hare funcționează în fapt.

#### **Bibliografie:**

Hare, R. M. *Essays on Political Morality*, Clarendon, 1989.

Hare, R. M. *The Structure of Ethics and Morals*, în P. Singer (ed.), *Ethics*, Oxford University Press, 1994. (tradus în acest volum).

<sup>103</sup> „Susțin că metoda este consistentă și, practic echivalentă, cu anumite versiuni ale kantianismului, cu “regula de aur”, teoria observatorului ideal, teoria contractorului rațional (deși nu în versiunea lui Rawls) și cu utilitarismul normativ; și că ea poate fi întemeiată pe concepția pe care am susținut-o eu cu privire la proprietățile logice ale conceptelor morale” (R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, p. 36).

<sup>104</sup> R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, pp. 142-143, 145.

Hare, R. M. *Bioethics*, Clarendon, 1993.

Hudson, W. D. *The Development of Hare's Moral Philosophy*, în D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, chap. 2 (tradus în acest volum).

Lando, H. *Hare's two-levels utilitarianism*, "Utilitas", 2000.

## 8. Aplicarea teoriei lui R. M. Hare

Am văzut mai sus că nucleul strategiei de construcție teoretică a lui Hare a constat în derivarea unui "test" al moralității acțiunilor noastre din meta-etica sa prescriptivist universalistă. Pasul întâi a constat în tentativa de a răspunde la întrebarea cum ar gândi o persoană rațională perfectă, imparțială și simpatetică adoptarea unei propoziții morale, a unei datorii? Răspunsul dat a fost acela că ea nu poate gândi moral altfel decât ca un utilitarist acțional preferențial, adică în ultimă instanță după criteriul satisfacerii maximele a preferințelor tuturor celor implicați (maximizarea utilității). Pasul al doilea a constat în tentativa de a răspunde la întrebarea cum ar gândi același lucru omul obișnuit? Iar răspunsul a fost acela că omul obișnuit trebuie să tindă să judece moral ca și cum ar fi o persoană rațională perfectă. Întrebarea suplimentară care apare acum este: ce ar trebui să facă omul obișnuit în acest sens?

În esență, procedura de decizie propusă de Hare este una de tip popperian, anume selecția unor principii morale prin respingerea negațiilor lor la funcțiile și consecințele care le generează: "Tot așa cum știința, atunci când e făcută serios, constă în căutarea unor ipoteze și în testarea lor prin încercarea de falsificare a corecțiilor lor în consecință, morală, tratată ca o activitate seriosă, constă în căutarea unor principii și în testarea lor prin comparare cu anumite cazuri particulare. Orice activitate rațională are propria sa disciplină și aceasta este disciplina gândirii morale: să testăm ceea ce ni se sugerează a fi principii morale deernând consecințele lor și văzând dacă le putem accepta"<sup>105</sup>. Pentru Karl Popper, cunoașterea științifică începe întotdeauna cu o anumită problemă; aceasta este oferă o soluție sau teorie-tentativă, soluție care poate fi în întregime sau parțial ercitată; aceasta e supusă apoi procesului "critic" de eliminare a erorii prin tentative succesive de falsificare (cu ajutorul discuției critice sau prin testare experimentală); vom spune că ipotezele științifice care rezistă cel mai bine la încercările de falsificare sunt cel mai bine "coroborate", sunt cele mai "verosimile", sunt cele aflate mai aproape de adevăr; din acest proces de selecție rezultă noi probleme ș.a.m.d. Acesta e, de fapt, procesul evoluționar de creștere a cunoașterii științifice. Nici o ipoteză nu e certă, toate sunt probabile și pot fi, în principiu, abandonate.

Situația pare a fi analogă în cazul moralei, cel puțin în interpretarea lui R. M. Hare: "Atunci când încercăm, într-un caz concret, să decidem ce trebuie să facem, ceea ce căutăm este o acțiune pe care să ne angajăm s-o facem (prescriptivitate) dar pe care să fim în același timp pregătiți s-o acceptăm ca exemplu particular al unui principiu al acțiunii ce se cuvine a fi prescris și altora aflați în aceleași circumstanțe (universalizabilitate). Dacă, atunci când luăm în considerare o anumită acțiune, constatăm că, atunci când e universalizată, ea dă naștere unor prescripții pe care nu le putem

<sup>105</sup> R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, p. 91.

accepta, noi *respingem* această acțiune ca soluție adecvată la problema noastră morală – dacă nu putem universaliza prescripția, aceasta nu poate deveni un <trebuie>”<sup>106</sup>. Iată o prezentare desfășurată a acestui tip de “joc etic” așa cum ne este el înfățișat în lucrarea *Freedom and Reason*:

- 1) A datorează bani lui B și B datorează bani lui C iar legea prevede ca toți creditorii să-și poată recupera datoriile încarcerându-și debitorii.
- 2) B se întreabă: (PU) “Pot spune că *trebuie* (e moral) să-l încarcerez pe A pentru a-l face să-mi plătească?”;
- 3) Raționamentul prudential, egoist (abstracție făcând de universalizabilitate) este: pentru că B își *dorește* banii înapoi, el va fi de acord cu prescripția *singulară* “Să-l încarcerez pe A” (*Let me put A into jail*);
- 4) Această prescripție singulară trebuie să fie *universalizabilă* pentru a deveni o “judecată morală” de tipul: (PU) “Eu *trebuie* să-l încarcerez pe A deoarece el nu-mi va plăti datoria”;
- 5) *Universalizabilitatea* acestei propoziții înseamnă că “Oricine s-ar afla în poziția mea ar trebui să-și încarcereze debitorul dacă acesta nu plătește”;
- 6) Dar C se află față de B exact în poziția în care se află B față de A (de creditor neplătit de B); deci (din (5) rezultă că) C trebuie să-l încarcereze pe B.
- 7) Dacă B ar accepta prescripția morală “C trebuie să mă încarcereze” atunci el ar trebui să accepte și prescripția *singulară* (PS) “Să mă încarcereze C pentru datoria neplătită” – prescripție pe care însă nu e gata s-o accepte deoarece el are puternice *înclinații* de a nu fi încarcerat.
- 8) Dar dacă B nu poate accepta aceasta, atunci el nu poate accepta nici judecata sa inițială (PU) cum că el (B) trebuie să-l încarcereze pe A pentru a-l face să plătească. Deci (PU) nu se califică la statutul de propoziție morală.

Hare conchide: “Ceea ce s-a întâmplat aici este acela că în principiu moral provizoriu sau sugerat a fost *respins* din cauză că una dintre consecințele sale particulare s-a dovedit a fi inacceptabilă”. Din “Eu *trebuie* să-l încarcerez pe A deoarece el nu-mi va plăti datoria” s-a arătat că decuș prescripția *singulară* “Să mă încarcereze C pentru datoria neplătită”; dar eu nu pot accepta această prescripție pentru că eu nu sunt un apatic, ci “am o puternică *înclinație* de a nu fi încarcerat” (sunt sensibil la interesele mele și ale altora, sunt “*interesat*”). Deci, dacă mi-aș pune în locul lui A și *aș acorda intereselor și înclinațiilor mele* A această greutate ca și intereselor și înclinațiilor mele, nu aș accepta nici că A să fie încarcerat pentru că nu mi-a plătit datoria. Prin urmare, presupusul meu principiu moral nu e universalizabil; adică nu e propriu-zis moral. Negația lui e mai *probabil* să fie o judecată morală. Dar nu există reguli fixe care să ne spună când să respingem un principiu în loc să considerăm, mai degrabă, ca îndoielnică acceptabilitatea unei prescripții particulare. Unele principii morale, mai ferm încetățenite, vor rezista mai bine încercărilor de infirmare, altele vor putea fi revizuite critic mai ușor. În general, ceea ce e rezonabil să urmărim prin acest proces de testare a principiilor morale e o cât mai bună compatibilizare reciprocă între un set de asemenea principii generale și răspunsurile noastre la problema acceptabilității consecințelor lor.<sup>107</sup> Acesta e, în linii mari, procesul care are loc atunci când vrem să testăm dacă un tip concret de acțiune e moral sau nu.

Atunci când trebuie să alegem, într-o anumită situație, între două datorii conflictuale, vom spune că una dintre ele e mai bine “coroborată” dacă cealaltă e mai solid respinsă decât ea (adică are o utilitate a acceptării comparativ mai mică). O asemenea schemă de respingere subzistă implicit în spatele exemplelor date de Hare și ea imită modul de

<sup>106</sup> R. M. Hare, *Freedom and Reason*, p. 89.

<sup>107</sup> Vezi și J. Glover, *Domniul și limitele argumentării morale* (tradus în acest volum).

judecare al unui “spectator imparțial și simpatetic”. Desigur, diferite persoane pot avea diferite înclinații sau opinii despre fapte, ca și o putere imaginativă diferită; deci cu toate că ele vor da lui “trebuie” același înțeles evaluativ, vor fi în dezacord cu privire la ce anume trebuie să facem într-o anumită situație. Cu toate acestea, odată realizat acordul asupra înțelesului evaluativ, celelalte surse de dezacord moral pot fi treptat eliminate: înclinațiile oamenilor tind să se apropie, cel puțin în chestiunile umane majore, asupra faptelor se poate cădea de acord prin discuție critică, imaginația poate fi și ea cultivată<sup>108</sup>. Rezultatul acestui proces de “coroborare” nu constă în selectarea unei mulțimi de principii morale *definitive*, ci în găsirea unor principii morale mai bine întemeiate rațional; căci nu există în genere principii morale definitive, oricare dintre ele putând fi supus, odată și odată, procesului critic de revizuire. Așa progresează morala.

Să încercăm o fixare a ideilor printr-un exemplu concret: cum ar putea fi judecat moral un act de terorism în aeroport pentru care nu avem încă reguli morale încetățenite? Neavând reguli morale încetățenite (un cod deontologic al intervențiilor anti-teroriste), nu putem aplica aceste reguli la “nivelul intuitiv”. Trebuie să creăm o regulă nouă. Pentru aceasta suntem obligați să ne plasăm la “nivelul critic” și să ne întrebăm dacă, angajându-ne să comitem un act terorist înarmat în aeroport, fiind în același timp pregătiți să-l acceptăm ca exemplu particular al unui principiu al acțiunii ce se cuvine a fi prescris și altora aflați în aceleași circumstanțe, aceasta e cel mai probabil să fie în interesul major al tuturor celor afectați de el? Altfel spus, noi trebuie să încercăm să *respingem* descrierea și prescripția universalizabilă ipotetică “Trebuie să comitem un act de terorism”. Spunând “nu”, întrebarea dacă sunt acceptabile sau nu consecințele particulare ale acestui principiu tentativă din punctul de vedere al tuturor celor afectați de el, tratăm în mod imparțial. Iar aceasta presupune efortul de a fi pe alocuri *ca și cum* am fi arhangheli”. Practic vorbind, însă, în calitate de ființe umane cu puteri limitate, noi va trebui să imaginăm un răspuns *cât mai apropiat* de ce pe care credem că l-ar da un “arhanghel”. Ce putem face în acest scop?

În primul rând, va trebui să clarificăm cât mai bine cu puțință ceea ce facem atunci când înfățișăm un tip de act de terorism evaluat: va trebui așadar să delimităm cât mai precis *acțiunea* și *consecințele* ei, *reale* sau *posibile*. Putem insista, în primă instanță, pe mulțimea tuturor consecințelor *posibile*, nu doar a celor reale, adică deja produse, căci în acest fel ne vom apropia cât mai mult de raționamentul unui arhanghel. De exemplu, vom putea constata că respectivul act terorist are drept consecință posibilă moartea unor persoane nevinovate și rănirea altora; că produce o mare durere copiilor și apropiaților celor omorâți sau răniți; că perturbă traficul aerian; că duce la evitarea zborurilor aeriene (consecința indirectă fiind concedierile semnificative de personal); că face ca guvernarea să cheltuiască sume sporite de bani pentru securitatea aeroporturilor (prin sporirea taxelor, impozitelor etc.); că promovează prin mediatizare idealurile de luptă ale teroriștilor; că slăbește forța și influența adversarilor teroriștilor etc., etc.

În al doilea rând, va trebui să determinăm *probabilitatea* acestor consecințe posibile pentru o mulțime de cazuri similare, pentru acest *tip* de acțiune (folosind statistici adecvate sau alte metode). Numai arhanghelul lucrează cu certitudini.

În al treilea rând, va trebui să determinăm cât de *mult* sunt afectate interesele (preferințele) tuturor persoanelor implicate (victime, teroriști, persoane neimplicate direct

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 98.

etc.) printr-un exercițiu imaginativ de punere în locul lor (de „schimbare a rolurilor”), acordându-le ponderi; de exemplu, este clar că victimele nu vor prefera să fie ucise - și aceasta într-un sens foarte tare al preferinței. Eu va trebui să respect în mod *imparțial* toate aceste evaluări, indiferent de rolul pe care-l ocup în situațiile ce rezultă.

În al patrulea rând, va trebui să calculăm *așteptarea* (*expectation*) satisfacerii preferințelor tuturor celor implicați, care e produsul dintre utilitatea consecințelor și probabilitatea producerii lor.

În al cincilea rând, va trebui să comparăm aceste așteptări și să luăm o decizie după principiul: e “rațională moral” acea acțiune care are drept consecință cea mai mare așteptare a satisfacerii preferințelor pentru un număr cât mai mare dintre cei afectați. Dacă principiul testat aici (“Trebuie să comitem acte de terorism”) are drept consecință un sold mai mic al satisfacerii preferințelor decât negația lui (care ne cere să interzicem sau să combatem actele de terorism), atunci vom respinge acest principiu-tentativă și vom acredita ca moral, la nivel intuitiv, negația lui. Căci negația lui, cel puțin după *această* evaluare (dar evaluările se pot repeta, în condiții diferite!), are drept consecințe fapte care satisfac mai mult preferințelor *tuturor* celor afectați direct sau indirect de atacurile teroriste.

Merită să precizăm că utilitatea, adică *măsura* preferinței, e maximizată prin selectarea celor mai preferate rezultate sau consecințe. Preferința nu e privită aici ca o stare mentală, ci ca o *relație* între consecințele posibile ale unor acțiuni alternative (prevenirea neuciderea unei persoane uciderii ei), relație care poate fi evidentă atât empiric prin comportamentul de alegere sau prin exprimare verbală.

Prin urmare, decizia cu privire la ce e moral să facem constă în alegerea unui principiu moral provizoriu din cauză că unele dintre consecințele sale particulare s-au dovedit inacceptabile. Aceasta presupune în genere un complicat calcul probabilist al utilității unui tip de acțiune în cazul de genul cost-beneficiu, care e fezabil într-o formă complexă și instantanee numai de către un „arhanghel”, căci numai acesta e ființa ipotetică perfectă care poate decide *precis* care acte sunt (moralmente) „corecte” (109).<sup>109</sup> Omul obișnuit poate realiza doar imperfect asemenea calcule și deci poate doar *aproximativ* prezice utilitatea actelor sale, adică poate ști doar dacă un act e *cel mai probabil* să fie corect; dacă da, atunci vom spune că el e “rațional din punct de vedere moral”.

Se vede în introducerea distincției dintre nivelul intuitiv de judecată morală și cel critic o dezvoltare a distincției platoniciene dintre *doxa* și *episteme*. De aici o schimbare în strategia de evaluare pentru omul obișnuit: el va evalua în mod uzual acțiunile apelând la principii generale (reguli morale) existente. Aceste principii ne dau “raționalitatea morală” a acțiunilor pentru om, adică ne spun ce acțiune e cel mai *probabil* să fie moralmente corectă. Prin urmare, ceea ce trebuie să facem la nivelul intuitiv al gândirii morale e să ne formăm, în lumina experienței proprii și a altora, principii generale *prima facie* a căror acceptare e cel mai probabil să ne conducă la înfăptuirea unor acte care s-ar dovedi cu siguranță a fi corecte dacă ar fi judecate de un “arhanghel”. Aceasta nu înseamnă că trebuie să urmăm aceste principii *prima facie* întotdeauna, dar trebuie să le urmăm cel puțin atunci când nu avem temeiuri puternice pentru a le încălca (în acest din urmă caz, vom justifica încălcarea sau excepția de la regulă printr-o argumentare

<sup>109</sup> Metoda observatorului ideal, prezentă aici, e intuitivă încă de D. Hume atunci când spune că “bun” înseamnă “a fi aprobat de un observator ideal”.



corespunzătoare la nivelul “critic” al gândirii morale). Actele “moralmente raționale” (ale omului obișnuit) sunt o copie imperfectă a actelor “corecte” (ale arhanghelului).

În rezumat, comportamentul moral cotidian al omului de rând e reglat de codurile morale existente, acceptate și internalizate prin educație: morala societății (e.g. morala creștină), morala familiei și a persoanei, codurile deontologice ale profesiilor. La acest “nivel intuitiv”, utilitaristul Hare, deontologul Kant și intuiționismul Ross se comportă *la fel* (de altfel, expresia “nivel intuitiv” a fost sugerată de “intuițiile” lui Ross, de datoriile sale *prima facie*). Numai în cazuri excepționale (instituirea unor noi datorii, existența unor conflicte ale datoriilor, etc.) vom apela la deliberarea specifică “nivelului critic”, urmând modelul unui utilitarist acțional ideal (un “spectator imparțial” sau “arhanghel”).

Criticii marilor teorii etice care au fost bazate pe o strategie fundaționistă le reproșează acestora că nu justifică, așa cum pretind s-o facă, moralitatea diverselor noastre reguli și practici “intuitive” cu ajutorul unui “principiu prim” neutru și universal, ci, în realitate, ridică ilicit la rangul de temei neutru și universal anumite prejudecăți, practici sau “intuiții” morale dominante într-o anumită societate istorică. De exemplu, de ce nu ar fi principiul utilității doar o prejudecată morală dominantă în societatea engleză (poate europeană) din perioada în care burghezia căuta să schimbe regulile jocului economic și politic făcut timp de secole de aristocrație punând drept ideal social focal bunăstarea generală (satisfacția printr-un consum îndestulător de bunuri materiale și egalitatea naturală a tuturor ființelor umane? Hare replică acestor critici afirmând că deducția sa a principiului utilității e una meta-etică, logic lingvistică, deci *neură* în raport cu orice angajament moral de substanță. “Teoria etică (adică meta-etică) nu seduce, așadar “reguli ale jocului moral” care sunt “neură” relativ la o venă de opinii morale și care dictează “forma raționamentului moral” la nivel etic-normativ.”

Să discutăm acum o primă aplicație. Când torul francez Benjamin Constant a publicat în anul 1797 un articol în care critică a tezei “rigorismului moral” specific eticii kantiene, teza care ridică la rang de principiu convingerea că datoriile morale sunt absolute, și nu admite în nici un sens excepții. Kant i-a replicat în studiul său “Despre un drept de a minți din iubire de oameni”. Aici, filosoful german pare să reitereze că datoria de a nu minți e absolută, că nu admite nici o excepție. Această poziție a fost mult criticată pentru vina de a manifesta o inflexibilitate nejustificată și un cult irațional al regulii. În ceea ce-l privește pe Constant, acesta observă pur și simplu că noi nu ne comportăm așa în realitate. De exemplu, ce e oare moral, zice el, să-l mint sau nu pe un răufăcător care își urmărește victima ce se ascunde în casa mea și mă întrebă dacă ea se află acolo? Kant pare a fi forțat să răspundă că e moral să-i spun adevărul (pentru că datoria de a nu minți e absolută) chiar cu prețul sacrificării vieții prietenului.<sup>110</sup> Constant susține, dimpotrivă, că trebuie să-l mint și că orice om normal ar afirma că e preferabil să-l mint pentru a salva viața prietenului. Ceea ce avem aici, în realitate, sunt două teorii etice diferite prin care *același* act e evaluat în mod diferit; și aceasta pentru că un utilitarist acțional precum Constant judecă în funcție de consecințele actului

<sup>110</sup> Aceasta e interpretarea populară, inclusiv a lui Constant. Am arătat în altă parte că lucrurile sunt mai complicate și că, în realitate, Immanuel Kant nu ar accepta nici el caracterul moral al actului de a sacrifica viața prietenului. Voi rămâne însă aici la interpretarea populară (vezi V. Mureșan, *Admit excepții legile morale ale lui Kant?*, în M. Dumitru et alia. (ed.), *Filosofia azi*, Editura Universității din București, 2005).



(preferabilitatea salvării unei vieți e comparată cu cea a mințirii unui răufăcător), pe când “absolutistul” Kant judecă în termeni de aplicare fără tăgadă a unor principii etice universale și necesare pe care ți le dictează conștiința morală (e.g. să nu minți niciodată). Iar alegerea între aceste teorii este una *arbitrară*.

Hare e bucuros să susțină că utilitarismul său pe două niveluri (“utilitarismul kantian”) rezolvă această dilemă, combinând într-un mod *sui generis* aceste două teorii. Și aceasta pentru că, la *nivel intuitiv*, atât utilitaristul cât și kantianul pot și trebuie să gândească *la fel*: dacă avem prin tradiție datoria morală de a nu minți, și o acceptăm, utilitaristul (normativ) va acționa ca și un kantian sau un intuiționist: el se va ghida după regulile morale existente, în speță după regula de a nu minți, chiar dacă într-un caz particular sau altul respectarea regulii ar duce la micșorarea utilității pe ansamblu. De ce? Pentru că dacă respectarea regulii morale de a nu minți e *în general* general practică, atunci (s-a constatat printr-o îndelungată experiență socială că) utilitatea e sporită pe ansamblu, pentru acea *clasă* de acțiuni, chiar dacă într-un caz particular sau altul anumite circumstanțe speciale pot duce la diminuarea utilității. Nivelul intuitiv e așadar nivelul respectării *absolute* a datoriilor prima facie existente.

Desigur, ne-am putea gândi că acest caz, imaginat de Benjamin Constant, nu e unul pur accidental și singular, ci unul *tipic*. Dacă el se repetă elocvent în diferite forme, atunci va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva el constituie realmente o *excepție* de la cazul general prins în datoria de a nu minți. Aceasta pare să intuiască Benjamin Constant, iar utilitariștii sunt adepții acceptării “excepțiilor” în interiorul regulii de a nu minți. An obține în acest caz, la nivel intuitiv, o datorie *condiționată* de a nu minți. Decizia dacă e cazul sau nu să acceptăm o asemenea datorie morală condiționată se poate lua însă numai după o atentă discutare a cazului la nivelul critic.

Dar cazul nostru ar putea fi interpretat și ca unul de *conflict al datoriilor* (în anumite circumstanțe), anume un conflict între datoria de a nu minți și datoria de a apăra viața, care ambele sunt acceptate la nivelul intuitiv cu aceeași tărie a preferinței. Cum pot decide cele două dintre aceste două datorii *suicidază* pe cealaltă în circumstanțele descrise de exemplu de Benjamin Constant? Hare e de părere că nici Kant și nici intuiționiștii nu răspund la această întrebare. El îl face însă cu teoria sa a “principiilor secundare” și a judecătorilor “competenți”. Soluția lui Hare e următoarea: în acest caz trebuie să ne refugiem pentru un timp la “nivelul critic” al gândirii morale și să judecăm acest *tip* de acțiune, în acest *tip* de circumstanțe (oricât de specifice), *ca și cum* am fi “arhangheli”. Adică:

- să evaluăm consecințele și probabilitățile lor: dacă mint răufăcătorul, care sunt consecințele?; dacă îi spun adevărul, care sunt consecințele?; salvarea/moartea victimei are o probabilitate de 100% sau o altă probabilitate? (prietenul poate ieși pe ușa din dos, etc.).
- să evaluăm ce ponderi au *preferințele* pentru aceste consecințe prin plasarea imaginativă în locul celorlalți; chiar dacă victima potențială îmi e prieten, eu trebuie să încerc să evaluez preferințele sale, ale răufăcătorului și ale mele cât mai imparțial cu putință.
- să punem în balanță aceste preferințe și apoi, “după un mare chin mental”, să respingem acțiunea ale cărei consecințe sunt inacceptabile. Să presupunem, de dragul discuției, că universalizabilitatea propoziției că trebuie să spun adevărul în

acele circumstanțe ar avea consecințe inacceptabile; atunci *ar fi preferabil să mint* în acele circumstanțe pentru că aceasta ar maximiza utilitatea pe ansamblu. În aceste condiții, vom spune că datoria de a apăra viața *surclasează* datoria de a nu minți *în acest tip de circumstanțe* (nu neapărat întotdeauna!). Aceasta se poate reglementa slăbind (condiționând) datoria de a nu minți astfel: “Nu trebuie niciodată să minți, *cu excepția* situației în care mințind salvezi vieți nevinovate”. Aceasta e o *datorie universală condiționată*, întregul proces finalizându-se prin introducerea unei reguli morale *noi* la nivelul intuitiv, în locul datoriei absolute mai generale “Nu trebuie niciodată să minți”. Prin acest mecanism deliberativ îmbogățim nivelul intuitiv cu reguli morale noi, moralitatea progresând astfel și rafinându-se.

În concluzie, prin prisma teoriei celor două niveluri, kantienii și utilitariștii *converg total* în evaluările lor la nivelul intuitiv, căci în situații obișnuite ei nu cer decât respectarea datoriei morale acceptate. În situații neobișnuite (e.g. conflict al datoriei), kantienii și utilitariștii *converg parțial*, în sensul că un kantian va susține că nu trebuie să minți (în general), iar un utilitarist că nu trebuie să minți (cu excepția acestui tip de ocazie). Deci un utilitarist-kantian cum e Hare nu va susține *încălcarea* datoriei de a nu minți (*pace* Kant) chiar dacă e de acord cu *nerespectarea* ei în anumite circumstanțe, ci va cere *slăbirea* sau *condiționarea* ei (*pace* Mill). Dacă nu am adopta teoria celor două niveluri, kantienii ar susține că *e moral să nu minți* în acest tip de caz și că un utilitarist că *e moral să minți* în acest tip de caz (e moral să *încalci* datoria de a nu minți), pentru că există “minciuni bune (morale)” și deci minciuna poate deveni o regulă morală (exact aceasta voia să evite Kant). Dar aceasta vrea să evite și utilitaristul Hare: minciuna nu poate deveni o regulă morală, căci doar o *excepție* de la regula morală de a nu minți (această “excepție” e chiar datoria morală de a nu minți condiționată).

Iată cum poate avea aplicație. Teoria celor două niveluri ne ajută să înțelegem și cum poate exista unele *datorii speciale*, i.e. datorii numai pentru anumite persoane – în condițiile în care știu că principiul utilității ne cere să judecăm imparțial *orice* persoană, deci orice persoană contează tot atât de mult ca oricare alta. S-a reproșat adesea utilitarismului incapacitatea de a da seama de datoriile speciale (Ross). Acestea însă par să facă parte din existența noastră cotidiană: se spune de regulă că medicii au o datorie specială față de pacienții *lor*, nu față de toți oamenii, anume “datoria de confidențialitate” (de a nu divulga starea de sănătate a pacientului). Dar cum putem justifica utilitarist existența unor datorii *speciale* - aparent părtinitoare, deci aparent neuniversalizabile?

Răspunsul lui Hare e următorul: *datoriile speciale* nu trebuie considerate ca imorale pentru că ar fi, chipurile, neuniversalizabile. O datorie specială cum e aceea de confidențialitate e *universalizabilă* și, deci, *imparțială*. Ea e universalizabilă cu toate că e *specifică* (non-generală). Hare ne atrage atenția să nu confundăm „generalitatea” cu „universalitatea”<sup>111</sup>. Principiile morale pot fi specifice (non-generale, adică având

<sup>111</sup> “Generalitatea” se referă la numărul de cazuri de aplicare și e opusă “specificității”. “Universalitatea” e opusă “particularului” și este „proprietatea logică de a fi guvernat de un cuantificator universal și de a nu conține constante individuale”. Un principiu moral universal *general* e valabil pentru mulțimea tuturor oamenilor; el poate fi particularizat spre a fi valabil doar pentru medici și, în acest caz, deși el e *universal* valabil pentru clasa medicilor, e mai *specific* decât cel valabil pentru toți oamenii.

specificate un mare număr de condiții de aplicare) fără a-și pierde universalitatea: principiile „Nu divulga niciodată suferințele bolnavilor” și „Nu divulga niciodată suferințele bolnavilor *tăi*” sunt ambele *universale*, dar a doua e mai *specifică* (mai puțin generală), căci se referă numai la bolnavii *tăi*. Deci noi putem avea, la nivelul critic, o justificare utilitaristă a unui principiu moral specific cum e „datoria de confidențialitate” (investigând ce consecințe nefaste ar avea asupra societății distrugerea acestei relații).<sup>112</sup> Un principiu universal părtinitor (la nivelul intuitiv) poate fi justificat printr-o regulă de judecată imparțială (la nivelul critic).

În fine, un al treilea exemplu se referă la situația în care avem un *conflict al datoriilor*. În viața de fiecare zi (la “nivelul intuitiv”) medicii din spitalele psihiatrice se ghidează după codul lor deontologic ce a devenit, pentru mulți, o a doua natură a lor. Să presupunem că acest cod conține atât principiul libertății (“Pacienții nu trebuie privați de libertate împotriva voinței lor”) cât și principiul protecției publicului (“Publicul trebuie protejat de vătămările posibile ale bolnavilor psihici”). În mod obișnuit, medicii trebuie să respecte ambele datorii. Dar aceste datorii pot intra în conflict *în anumite circumstanțe* (e.g. în cazul unor boli psihice care generează un comportament foarte agresiv sau complet dezordonat). În aceste circumstanțe nu vom ști ce regulă să respectăm: dacă vrem să respectăm principiul protecției publicului atunci vom încălca principiul libertății (în cazul bolnavilor afectați de respectivele boli), adică va trebui să acceptăm că: “(În cazul unor boli) bolnavii psihici *trebuie* izolați în spitalele psihiatrice împotriva voinței lor”. Dacă judecăm lucrurile numai la nivelul intuitiv, atunci acest lucru de ațiu trebuie să i se nege din start statutul moral deoarece încălcăm principiu moral “absolut”, principiul libertății. Din perspectiva teoriei cu două niveluri, înă, există un sens în care această “încălcare” a principiului libertății poate fi considerată morală. Și iată cum.

La nivelul critic al gândirii morale noi reflectăm astfel: dacă propoziția care prescrie acest gen de acțiune este morală, atunci ea implică *universalizabilă*: deci e valabilă pentru orice persoană afectată – și i că s-ar putea afla - în condiții perfect similare; deci e posibilă *apropierea victimelor* potențiale în condițiile în care acestea s-ar afla în pielea bolnavilor. Să vedem acum dacă principiul-tentativă “(În cazul unor boli) bolnavii psihici *trebuie* izolați în spitalele psihiatrice împotriva voinței lor” rezistă sau nu unei încercări de confirmare prin evaluarea acceptabilității consecințelor sale din punctul de vedere al satisfacerii preferințelor tuturor celor afectați, tratați în mod imparțial. Judecata noastră, ce simulează judecata unui arhanghel, va fi, desigur, foarte laborioasă. Va trebui să definim cât mai precis cazul (tipuri de boli avute în vedere și comportamentele cauzate de ele); să estimăm *consecințele* izolării/eliberării bolnavilor; să aproximăm *tăria preferințelor* victimelor potențiale, punându-ne imaginativ în locul lor; să aproximăm *tăria preferințelor* bolnavilor, punându-ne de asemenea imaginativ în locul lor. După o judecată globală și aproximativă de acest fel vom constata, probabil, că victimele *nu vor prefera* eliberarea bolnavilor din cauza vătămărilor pe care le riscă; dimpotrivă, e foarte probabil ca bolnavii să *prefere* să fie liberi. Apoi vom pune în balanță, imaginativ, preferințele celor două părți - bolnavii și potențialele lor victime – alternând rolurile. Printr-o judecată globală și aproximativă vom compara *tăria preferințelor* noastre, ca potențiale victime, cu *tăria preferințelor* noastre *dacă* ne-am pune imaginativ în locul bolnavilor. Nu avem voie să considerăm preferințele victimelor potențiale ca principal

<sup>112</sup> R. M. Hare, *Bioethics*, p. 23.

mai importante (mai tari) decât cele ale bolnavilor (pentru motivul, de pildă, că noi ne-am afla printre potențialele victime sau pentru că victimele ar ocupa poziții sociale mai importante decât bolnavii; sau pentru că victimele sunt rudele mele, coreligionarii mei, consătenii mei, etc.) - cu alte cuvinte, trebuie să fim cât se poate de *imparțiali* în judecată.

După toate acestea - și un asemenea calcul al utilităților e lung și oricând revizibil - dacă vom constata că preferințele victimelor potențiale sunt mai puternice pe ansamblu (de pildă pentru că ele sunt mai multe numeric, pentru că eliberarea bolnavilor le-ar putea provoca nu numai lor daune, ci și mari neajunsuri sociale globale, cum ar fi un sentiment de nesiguranță și panică, împiedicarea unor activități sociale etc.), atunci decizia morală va fi: e mai *plauzibil* să spunem că *bolnavii psihic periculoși trebuie izolați în spitalele psihiatrice chiar împotriva voinței lor*. Aceasta însă nu echivalează cu eliminarea principiului libertății, ci doar cu *condiționarea* lui: vom avea așadar la nivelul intuitiv o nouă regulă morală (*universală*, dar mai *specifică*, deoarece e valabilă numai pentru o clasă restrânsă de oameni), regulă ce stabilește, în fond, o *excepție* de la principiul libertății, fără însă a-l încălca.

Procedura de decizie a celor “două niveluri” e *aproximativă și revizibilă*. Ea nu e o procedură algoritmică, ci una *deliberativă*. Căci pot întotdeauna apărea fapte noi, raționamentele noastre pot să devină tot mai sofisticate, putem adopta obiceiuri noi față de fapte etc. Conform teoriei lui Hare, în judecata morală trebuie să nu avem nimic dintr-o evaluări globale, în linii mari, aproximative și revizibile, ci doar un *test*, metoda descrisă mai sus are avantajele sale. Ea ne ajută să depășim opoziția între evaluare dintre utilitarism și kantianism. Noi, ca ni s-a oferit totuși, o procedură *operațională* de evaluare de tip cost-beneficiu (utilitarist) – înțelegând procedura operațională pe care Hare mărturisește că o știe. Aceasta înseamnă că procedură e o întemeiere (de tip kantian) în logica conceptelor morale (în meta-etica prescriptivist universală, mai exact în conceptul kantian de universalizabilitate); deci ea nu e nici pe departe arbitrară, nici nu intră în conflict cu alte teorii considerate prin tradiție rivale: kantianismul, intuiționismul (Ross), regulile de aur, etc.

La nivel intuitiv ne putem ghida foarte bine după tradiția morală împământenită, de pildă după preceptele moralei creștine. Dar *întemeierea* dogmatică a moralei creștine pe *credința irațională* în Dumnezeu nu îi satisface pe aceia care cred într-o întemeiere rațională a eticii. Iar când îi auzim pe unii creștini ortodocși spunând că “diavolul nu zace în atei, ci locuiește la Vatican”, simțim cu atât mai mult nevoia unei justificări dincolo de dogmă a regulilor moralei creștine, dogmă ce pare a fi disputată în interiorul creștinismului însuși; sau, poate, preoții folosesc în discursul lor moral un limbaj mai degrabă emoțional-persuasiv, presupunând tacit că etica e, în realitate, o chestiune de persuasiune prin propagandă și nu de discuție rațională prin schimb de argumente. Meritul teoriei lui Hare e că oferă un standard de întemeiere rațională prin *sintetizarea* unui mare număr de teorii etice (inclusiv a teoriei “regulii de aur” a creștinismului) și nu prin eliminarea critică a teoriilor rivale (cum au procedat de regulă marii teoreticieni).

S-ar putea reproșa teoriei lui Hare că ne propune o procedură de calcul utilitarist greu de învățat și de aplicat (nici vorbă să cerem așa ceva personalului medical superior sau mediu din spitale, bolnavilor, ziaristilor etc.). Dar Hare nu neagă această dificultate.

Numai că *omul moral cotidian* (personalul medical etc.) nu o folosește niciodată! Căci la nivelul intuitiv al gândirii morale acționăm conform codurilor morale moștenite, dispozițiilor morale deprinse prin educație, “intuițiilor” noastre morale uzuale; și, făcând aceasta, acționăm așa cum e *cel mai probabil* să fie moralmente corect. În schimb, avem nevoie din când în când și de *experți morali* (de teoreticieni de tipul lui Hare)<sup>113</sup>: aceștia vor apela la calculul utilitarist doar în condiții *excepționale* (de conflict al datoriilor etc.); și, în aceste situații rare, ei vor realiza, după o îndelungată reflecție critică, doar o *aproximare grosieră* a unui calcul propriu-zis, una ce poate fi revizuită oricând (de pildă atunci când se descoperă noi consecințe relevante, ignorate anterior, etc.).

Totuși, în ciuda dificultății ei, schema lui Hare ne învață câteva lucruri utile despre cum să raționăm mai bine moral. Ea ne învață, bunăoară, că la nivelul intuitiv e mai bine să nu ne lansăm în complicate calcule cost-beneficiu, ci să ne ghidăm după regulile și deprinderile morale tradiționale și să ne educăm copiii după ele, fără a ne mai întreba *de ce* facem asta, adică fără a gândi în stil utilitarist. Ea ne mai învață că la nivelul critic (unde trebuie să ne întrebăm *de ce?*) e bine să pornim de la o cât mai detaliată și neambiguă circumscriere a acțiunii pe care vrem să o testăm, privind-o ca *tip* de acțiune și punând-o sub forma unei *prescripții universalizabile*-tentativă, propusă spre testare. Testul oferit se dovedește a fi, ca la Kant, unul negativ, de *respingere* a prescripției universalizabile-tentativă pe baza explorării gradului de acceptabilitate al consecințelor ei particulare. Schema lui Hare ne învață apoi că trebuie să investigăm cât mai complex (cu puțină *soldul consecințelor* adoptării universale a prescripției) și comparativ (cu neadoptarea ei, sub aspectul acceptabilității acestor consecințe, adică a *gradului* în care ele satisfac preferințele *tuturor* celor afectați (acest “tuturor” nu poate a fi decât un sens aproximativ), tratați în mod *imparțial* (prin exercițiul imaginării “schimbării locurilor” – o abilitate ce poate fi perfecționată). Dacă nu fi să vorbim despre un simț moral sau o intuiție morală, apoi despre perfecțiunea acestui tip de imaginație morală ar fi vorba. Nu mai puțin important este concluderea lui Hare că procesul adoptării unui nou principiu moral sau al abandonării unui vechi trebuie privit ca un proces logic, strict rațional (respingerea consecințelor nu duce automat la respingerea principiului), ci ca un *proces social* complex, în care intervin persuasiunile iraționale și interesele schimbătoare istoric. Oricum, nu trebuie să ne facem iluzia unor principii morale absolute – decât într-un sens pragmatic, ca ghizi de a căror utilitate temporară ne bucurăm la nivelul intuitiv; dar dincolo de aceasta, *orice principiu moral e revizibil*.

Teoria lui Hare are, în plus, meritul de a încerca o *unificare a teoriilor morale*, oricât de imperfectă și criticabilă s-ar dovedi a fi această încercare. Filosoful de la Oxford susține că, dacă e conceput într-un anumit fel (ca prescriptivism universal), limbajul moral satisface exigențele logicii obișnuite – logica deontică fiind logica discursului moral; prin urmare, e posibilă argumentarea rațională în morală. Morala nu e nici pe departe o simplă chestiune de propagandă, nici de acceptare dogmatică a unor principii etice de substanță. Efortul meritoriu al lui Hare a fost acela de a arăta că e posibilă o *unificare teoretică la nivel meta-etic*, prescriptivismul său universal preluând și combinând în mod original părțile bune ale naturalismului, intuiționismului și emotivismului. El a mai arătat apoi că e posibilă deducerea unui test de tip utilitarist din această meta-etică prescriptivist universală – un test *neutru* în raport cu orice angajament

<sup>113</sup> De pildă, membrii “comitetelor de etică” din spitale, cărora li se cere să revizuiască un cod deontologic sau să introducă o nouă politică în instituție în materie de moralitate, trebuie să fie asemenea experților morali.

moral de substanță. Acest test e un *utilitarism pe două niveluri* (nivelul intuitiv și cel critic), ce combină și tinde să *unifice mai multe teorii etice normative*: utilitarismul acțional, utilitarismul normativ, kantianismul, intuiționismul lui Ross, morala “regulii de aur” și teoria spectatorului imparțial. Însă teoria lui Hare nu oferă nici pe departe un algoritm de decizie morală, ci numai un *ghid aproximativ* de deliberare rațională. Poate chiar ceva mai mult decât atât: un ghid aproximativ *bine întemeiat*.

#### Bibliografie:

- Hare, R. M. *On Terrorism*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 4 (tradus în acest volum.)
- Hare, R. *Nimic nu contează. Este posibilă anihilarea valorilor?*, în V. Mureșan (ed), *Axiologie și moralitate*, Editura Punct, București, 2001.
- Hare, R. *Libertate și rațiune. Un exemplu practic*, în M. Flonta (ed), *Filosoful-rege?*, Humanitas, 1992.
- Hare, R. *Baza filosofică a eticii psihiatrice*, în S. Bloch, P. Chodoff (ed), *Etica psihiatrică*, Asociația psihiatrilor liberi, București, 2000 (retradus în acest volum).
- Hare, R. *Avortul și regula de aur*, în A. Miroiu (ed), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995.
- Hare, R. *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998.
- Hare, R. *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993

### 9. Hare și criticii

Opera lui Richard Hare a fost un subiect predilect al criticilor pentru fi sof morală. Admiratorii săi nu au întârziat să remarce că tocmai ceea ce ei prezintă ca cel mai înalt omagiu. E drept că și Hare era scelerat judecător cu premoniții săn, dar lucrul îi se părea întru totul firesc: așa era și cu Al. tot felul de Kant. Acunirația extaziată a marilor autori, însoțită de gesturi eroice de susținere a pornirea critică, este calea cea mai păguboasă în filosofie. Căciii critici au atacat fundamentul meta-etic al teoriei, alții au rămas în urmă la constatarea faptului că teoria sa ar putea fi numită propriu-zis morală<sup>114</sup>.

Alice Maclean, de pildă, susține că teoria lui Hare e un “utilitarism pur”, iar utilitarismul pur “nu e gândire morală”.<sup>115</sup> Și aceasta pentru că el nu recunoaște standarde de conduită independente de utilitate, iar utilitatea e un concept psihologic, non-moral (maximizarea satisfacției preferinței). Acest argument, de tipul “erorii naturaliste”, pretinde că la nivelul critic al gândirii morale elementul *sui-generis* moral e exclus prin definirea termenilor morali doar prin termeni non-morali. Ceea ce presupune Maclean aici e că termenii morali au o semnificație morală intrinsecă și ireductibilă: de exemplu, “egalitatea” persoanelor ar fi un principiu independent de considerente utilitariste, căci ar exprima o valoare absolută: “Valoarea unei vieți omenești nu poate fi surclasată de considerente pur utilitariste”<sup>116</sup>. Pentru un medic, a eutanasia un bolnav înseamnă a-l omorî, ceea ce e imoral; și e imoral pentru că acesta e un act de omor, nefiind conceptibilă nici o justificare suplimentară. E bine ca medicii să aibă asemenea dogme.

<sup>114</sup> Vezi volumul D. Seanor, N. Fotion (eds.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, 1988. Studiul lui W. Hudson, *Dezvoltarea filosofiei morale a lui Hare* e tradus în acest volum.

<sup>115</sup> A. Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Routledge, 1993.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 142.



Pe când utilitaristul Hare se întreabă *de ce* omorul e greșit moral? Și răspunde: pentru că minimizează satisfacerea preferințelor. Aceasta “nu e gândire morală”<sup>117</sup>.

Presupozițiile meta-etice de inspirație intuiționistă ale lui Maclean sunt evidente. Pentru ea, interdicția absolută a eutanasierii e o “atitudine” “esențială” și “fundamentală”, incontestabilă, e “felul de atitudine care ține de modul în care noi ne comportăm instinctiv”<sup>118</sup>. Hare ar putea răspunde că nici el nu ignoră componenta *sui generis* morală a termenilor și propozițiilor morale. Căci el vorbește despre o componentă ilocuționară *prescriptivă*, tipic morală, a înțelesului propozițiilor morale, care e ireductibilă la componenta *descriptivă*. Omorul e greșit moral pentru că din componenta *descriptivă* a prescripției universalizabile ce justifică omorul rezultă consecințe ce minimizează satisfacerea preferințelor; dar aceasta nu înseamnă că *întregul* înțeles e redus la un fapt psihologic. Apoi, e greu de înțeles de ce Maclean trece cu vederea faptul că există oameni care susțin argumentat (între aceștia și Hare) că eutanasia voluntară e *morală*. Parafrazând-o pe Maclean, am putea zice că “atitudinea” “fundamentală” și “esențială” a acestora din urmă e că, într-un asemenea caz, a lua viața cuiva nu e imoral. Dar cum să alegem între aceste două atitudini fundamentale contrare altfel decât ridicând întrebarea: *de ce* e eutanasia imorală (sau morală)?

Maclean va replica susținând că răspunsul la această întrebare formulat în termenii principiului utilității e o iluzie: acest “temei” mai profund al teoriei lui Hare nu are un statut special în raport cu celelalte principii morale “derivate” din el; căci el nu e decât o *travestire* a unei prejudecăți sau practici morale de substanță (în fond, a unei “intuiții”), aceea că binele constă în maximizarea satisfacerei preferințelor, prejudecăți tipică societății capitaliste consumiste. Replica lui Hare poate fi însă un foarte febril și ea nu pare să fi fost intuită de Maclean: în teoria sa, derivarea termenilor utilitariste de raționare e una *pur logică*, fără a presupune intuiții sau angajamente morale de substanță. Această derivare a canonului judecății utilitariste pentru un arhanghel din proprietățile logice ale prescriptivității și universalizabilității se dovedește așadar un punct esențial al utilitarismului originar al lui Hare.

Revenind la Williams crișcă prescriptivismul universal al lui Richard Hare<sup>119</sup>. În opinia sa, funcțiile de recomandare și de descriere nu pot fi distinse întotdeauna, căci unele utilizări descriptive au implicit o funcție recomandatoare: de exemplu, propoziția “Dacă vrei să vezi un film bun, va primi un Oscar” e descriptivă, dar are și o funcție de recomandare a filmului. Hare știa însă prea bine acest lucru și nu contesta faptul că unele judecăți morale (prescriptive) pot fi *deghizate* în judecăți descriptive. Aparențele nu schimbă însă datele problemei. Tot Williams atrage atenția că înțelesul nu depinde de rostirea efectivă (publică) a expresiilor lingvistice, pe când funcția ilocuționară da. Or, o judecată de valoare nu trebuie să fie neapărat rostită (deci, recomandată efectiv cuiva), ci trebuie să poată fi și doar gândită sau crezută. Nu cred că această observație îl poate destabiliza pe Hare. Căci noi putem face la fel de bine două lucruri: *să utilizăm* limbajul moral pentru a ghida efectiv conduita cuiva, dar și *să gândim* la utilizarea (ilocuționară a) limbajului moral pentru a ghida conduita; Hare face acest din urmă lucru în cărțile sale.

Revenind la Maclean, aceasta mai observă o îndepărtare a abstractului limbaj al teoriei lui Hare de limbajul curent al moralei, ceea ce i se pare o inadecvare (eu cred că

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>119</sup> B. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, București, 2002.



încă de la Platon și Aristotel am început să învățăm că lucrurile stau, în realitate, exact invers!). În limbajul obișnuit, noi spunem că o decizie e corectă moral pentru că e nepărtinitoare, pentru că protejează viața etc, și nu pentru că “satisface preferințele”; cutare decizie politică e corectă pentru că e nepărtinitoare, dreaptă etc. Desigur, așa spunem, iar Hare nu contestă aceasta, adăugând însă precizarea că facem acest lucru doar la “nivelul intuitiv” al gândirii morale. Acesta e nivelul popular, cotidian al moralei și el nu conține în sine mijloace de auto-justificare. Tocmai de aceea trebuie să apelăm din când în când la nivelul critic al gândirii morale, spre a vedea dacă judecățile noastre de la nivelul intuitiv sunt corecte sau nu. În mod analog, din faptul că am spus timp de mii de ani, și mai spunem, că Soarele se învârteste în jurul Pământului, nu rezultă că această intuiție naturală comună e corectă; folosind teorii fizice și observații mai sofisticate s-a dovedit chiar că ea este falsă. Ceea ce spunem noi în limbajul uzual, modelat pe baza experienței comune, e nu cel mai bun, ci e cel mai slab criteriu de adecvare a judecăților noastre morale.

Obiecția similară că deciziile morale nu se iau în mod curent în funcție de maximizarea preferințelor (căci nu stăm de fiecare dată să calculăm consecințele), ci în funcție de “convingerile noastre morale”, de “intuițiile” noastre<sup>120</sup>, nu mai reprezintă o critică semnificativă la adresa utilitarismului încă de pe vremea lui J. S. Mill. Evident, și Hare susține ceea ce susțin criticii săi, cu adaosul că discutăm în acești termeni numai la nivelul intuitiv al gândirii morale. Dar, spre deosebire de Maclean Hare susține că e necesar să ne întrebăm și dacă aceste convingeri morale sunt *realmente* morale, atât timp cât acceptăm că în decursul timpului am avut și “convingeri morale” ce s-au dovedit imorale, deci atâta timp cât acceptăm că morala poate *progrese*. Că o persoană cu pretenții intelectuale va fi dezamăgită de afirmarea cu aromă intuitivă că un act de omor e greșit doar pentru că e un act de omor, și simțu pentru că e o instanță a acestui concept”.<sup>121</sup> De la Aristotel în această teorie etică a trebuit să explice “opiniile morale comune” a trebuit să indice *temerarii* pentru care un act de omor e imoral și de ce, bună ară, omorul corinților e halucinant din Sparta era considerat moral. De ce omorul corinților e considerat (unori) imoral? De ce omorul în legitimă apărare e considerat moral?

Multe dintre criticile formulate astăzi, mai ales de către bioeticieni, în legătură cu lipsa de relevanță a teoriilor etice în etica aplicată trebuie privite cu precauție și înțelese contextual. Căci mi se pare că toate replierile acestor critici pe pozițiile “princiipiismului”, “consultanței morale”, “narativismului”, “eticii comunicării”, “cazuisticii morale” sau “eticii virtuții” pot fi plasate de Hare ca proceduri de facilitare a utilizării rezultatelor teoriilor etice la *nivelul intuitiv* al gândirii morale. Ele confirmă, nu infirmă teoria celor două niveluri. Dar, pe lângă aceasta, mulți autori au produs și o cantitate considerabilă de confuzie, lansându-se în aprecieri exagerate, îngroșate, în elanul lor de a propune cu orice preț un punct de vedere nou, care să epateze auditoriul nespecialist în etică.

Să luăm exemplul “eticii situaționiste”. Existențialismul reprezintă un exemplu istoric; abordările “narativiste” și “cazuistice” reprezintă un exemplu actual și se pretind o alternativă la “imperialismul” principiilor universale susținut de creatorii clasici de teorii etice. Inspirat de tehnicile literare și focalizat pe problemele comunicării și persuasiunii morale, curentul narativist (M. Nussbaum, A. MacIntyre, P. Ricoeur, H.

<sup>120</sup> A. Maclean, *The Elimination of Morality*, p. 51.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 159.

Brody etc.) susțin că “orice situație morală e unică și irepetabilă și că înțelesul ei nu poate fi captat în totalitate prin apel la principii universale de tipul legilor”.<sup>122</sup> Situațiile morale în care ne aflăm diferă întotdeauna una de alta și aceste diferențe pot avea o semnificație morală; ele nu ar putea fi reduse la simplitatea schematică a unei legi universale. Lumea morală e o lume de o diversitate infinită iar o teorie bazată pe simplificatoare principii sau legi universale nu poate capta toată această bogăție. Caracterul abstract și indeterminat al legilor etice crează o “prăpastie între teorie și fapte”.

Acest argument al prăpastiei dintre teoria etică abstractă și faptele morale bogate în determinații mi se pare de o surprinzătoare naivitate. Dacă ar avea vreo valoare în cazul moral, atunci el ar trebui să aibă o valoare similară și în ceea ce privește cunoașterea naturii. Dar oare din observația că lumea fizică înconjurătoare e de o diversitate infinită ce nu se lasă redusă la schematismul simplist al principiilor fizicii putem deduce că teoriile fizicii matematice sunt inutile sau incapabile să explice lumea? Înseamnă oare că o “explicație” mai bine un poet sau un romancier care pot surprinde, cu metode literare, toată bogăția subiectivă a situațiilor concrete de viață, care sunt unice și irepetabile? E aceasta din urmă “explicație” sau “evocare” strict subiectivă? Și dacă mijloacele literare facilitează o mai bună *comunicare* între oameni în ceea ce privește răspunsul la întrebarea în ce univers fizic trăim, înseamnă oare că ele *dau seama* mai bine de universul fizic în care trăim? Narativiștii ne propun o epistemologie pregalileană sau, dacă privim mai bine, preplatonică. Judecățile noastre morale devin astfel indistincte de judecățile de gust.

Replica lui Hare la susținerile eticii situaționiste este convingătoare. În primul rând, acești autori, forțați la focurile gândirii literare, nu înțeleg înțelesul universalității și generalității. Un principiu etic e universal atunci când e reținut de un clasificator universal și nu conține nici o conotație individuală sau referință la indivizi. Dar el poate fi totodată foarte *specific*. De exemplu, principiile “Nici un om nu trebuie să mintă” și “Nici un medic nu trebuie să-și vândă conștiința” sunt ambele universale, dar al doilea e mult mai specific deoarece se referă la o clasă mai restrânsă de oameni. Vom spune însă că primul e mai *general*. Deși, la limită, noi ne putem imagina, la nivelul “gândirii critice”, un caz în care el trebuie să se decidă asupra unui principiu moral pe care îl analizează în toate detaliile sale particulare și care se află de aceea în cea mai specifică ipostază posibilă. El va gândi, în acest caz, așa cum ne cere un etician situaționist. Dar principiul său foarte specific va fi totuși universal, deci valabil pentru toate situațiile de acel fel chiar dacă nu va mai exista în realitate nici o situație de acel fel. Diferența apare în momentul în care situaționistul ne cere să gândim așa (“critic”) *tot timpul* – ceea ce Hare a arătat că e imposibil din motive de timp, informație limitată și înclinații părtinitoare. “Dar atunci când gândim critic noi trebuie să luăm în considerare fiecare situație în parte, cu toate detaliile ei, așa cum cer eticienii situaționiști. Însă ar fi absurd și practic imposibil să facem mereu asta”<sup>123</sup>. Prin urmare, din faptul că facem o judecată morală universală despre o situație anume nu rezultă că această judecată trebuie să fie neapărat foarte generală; ea poate să fie cât se poate de specifică. Eticienii situaționiști se opun, de fapt, ideii de principii morale *generale*. Dar Hare nu susține că etica trebuie să fie formată

<sup>122</sup> J. McCarthy, *Principlism or narrative ethics: must we choose between them?*, “Bio-Medical Journal”, 2003 (29): 65-71).

<sup>123</sup> R. M. Hare, *Methods of Bioethics: Some Defective Proposals*, în L. W. Sumner, J. Boyle (eds.), *Philosophical Perspectives in Bioethics*, University of Toronto Press, 1996, p. 33.

numai din asemenea principii; principiile specifice ne sunt și ele foarte utile. Însă dacă principiile generale ar lipsi în totalitate – așa cum pretind situaționiștii – ne va fi greu să înțelegem cum s-a putut face educația noastră morală pe baza experienței generațiilor trecute, nu vom putea explica felul în care am reuși noi înșine să transmitem propria experiență morală generațiilor viitoare și am face ininteligibil progresul moral. E clar că regulile morale ale medicilor trebuie să fie simple (deci *generale*, nu excesiv de specifice) pentru a putea fi învățate, aplicate și folosite ca ghid de generațiile viitoare de specialiști. O situație în care în morală nimic nu e repetabil e mai degrabă absurdă. Dar chiar dacă ar fi așa, eticienii situaționiști nu ne spun cum să judecăm meritele și lipsurile fiecărei situații morale în parte. “În lipsa unei *metode* de a judeca, fiecare se va simți liber să spună ceea ce-i place. E greu de văzut cum ar putea ajunge prea departe o metodă de a judeca situațiile fără a ne oferi *temeiurile* pentru care se judecă într-un fel și nu în altul. Iar fiecare enunțare a acestor temeieri trebuie să dea naștere unor principii”.<sup>124</sup>

“Etica virtuților” e de asemenea contrapusă eticii datorii sau principiilor, cum e cea a lui Hare, model teoretic pe care unii autori îl consideră apus odată cu sfârșitul dominației idealului legalist de etică al erei creștine. Dar pentru Hare nu există nici o diferență între *descrierea* caracterelor și dispozițiilor de a acționa bine pe care se concentrează eticienii virtuții și corespondentul ei *prescriptiv* care constă în principiile corespunzătoare necesare pentru a duce o viață bună. Mai mult, acest tip de teorie – ca și teoriile intuiționiste de tipul celei susținute de Maclean – refuză să răspundă la întrebarea „cum putem *decide* care sunt virtuțile (sau de ce avem această “intuiție” morală și nu alta)? Hare e de acord că virtuțile și educarea lor reprezintă un aspect fundamental al gândirii morale la nivelul ei intuitiv. Dar a spune doar atât nu este de ajuns, trebuie explicat de ce le avem; de ce pe acestea și nu pe altele? Persoana care doborâște care acțiuni sunt corecte și care dispoziții sunt bune, dar nu înțeleg de ce, de ce lipsă de ceva, anume de virtutea intelectuală pe care Aristotel a numit-o *phronesis* iar Platon și Socarte *episteme* sau știință, spre deosebire de simpla *opinie*. E e capabilă doar de gândire intuitivă, nu de gândire critică”.<sup>125</sup>

Nu ar putea reține și la “etica grijii” (*caring ethics*), exaltată de feminisți împotriva nașterii (L. Blum). Obiecția lor e că universalitatea principiilor și imparțialitatea judecății morale ne obligă să exilăm din spațiul moralității un teritoriu încărcat de moralitate, pe care mai ales femeile îl cunosc foarte bine, acela al relațiilor și atașamentelor speciale, mai ales ale celor legate de grijă (față de copii, familie etc.). Unele feministe au susținut că lipsa de atenție acordată de eticienii tradiționali grijii e un simptom al dominației masculine în filosofia morală (Gilligan). Lăsând la o parte faptul că problema relațiilor speciale nu a fost inventată de feministe și că imparțialitatea (dreptatea) nu poate fi obturată de dragul evidențierii grijii, Hare observă că, la nivelul intuitiv, noi putem avea foarte bine principii și virtuți care *cer părtinirea* celor față de care avem grijă. O mamă *trebuie* să dea prioritate nevoilor copiilor ei în raport cu copiii altora, și asta pentru că acest lucru va duce, pe ansamblu, la o mai bună creștere a tuturor copiilor. Pe scurt, “principii *părtinitoare* la nivelul intuitiv pot fi justificate printr-o gândire *imparțială* la nivelul critic”.<sup>126</sup> Condiția este ca cele două niveluri să nu fie confundate.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 31.

Teoria lui Hare ne cere ca, la nivelul critic, să judecăm în mod utilitarist acceptabilitatea unui principiu universal cât mai specific cu putință, dar nu într-atât de specific încât să conțină referiri la indivizi. Și aceasta pentru că noi nu trebuie să folosim ca temei al unei judecăți morale poziția specială în care s-ar putea afla o persoană față de noi la un moment dat. Aceasta e echivalent cu a spune că noi trebuie să tratăm pe picior de egalitate toți indivizii, deci să le acordăm același respect. Oamenii sunt în mod fundamental egali în ceea ce privește respectul ce li se cuvine (Kant) sau cantitatea de fericire ce li se cuvine (Bentham). Acesta e principiul formal al imparțialității ce rezultă din condiția formală impusă mai sus principiilor judecate la nivelul critic. Aceasta însă nu înseamnă că drepturile concrete ale persoanelor, considerate la nivelul intuitiv, ar avea întotdeauna, toate, aceeași forță. Unele le pot *surclasa* pe altele, în anumite circumstanțe, pe temeiuri utilitariste. Și aceasta se poate decide tot la nivelul critic analizând acele circumstanțe. De pildă, lui Hare îi se pare absurd să pretinzi că trebuie să respecti cu orice preț dreptul la viață a unui bolnav terminal care îți cere să-l decuplezi de la aparate pentru a-i scurta suferința. Acest drept la viață ar putea fi suspendat la cererea bolnavului, după o atentă reflecție critică. Multe dintre deciziile dureroase ale doctorilor – dureroase pentru că principiile pe care ei le acceptă cu aceeași tărie intră în conflict - ar putea fi evitate, este de părere Hare, dacă am fi conștienți de distincția dintre cele două niveluri ale gândirii morale. Unul e principiul imparțialității de la nivelul critic (“dreptul egal” la demnitate sau fericire) și alta sunt “drepturile” de substanță de la nivelul intuitiv, care pot fi ierarhizate într-o situație sau alta.

Direcția în care se mișcă etica aplicată pare a fi însă în continuare se invocă mereu evaluarea morală competentă a acțiunilor spunându-se în același timp că putem avea teorii morale care ne explică sistematic ce este moralitatea și încă e posibilă argumentarea rațională în morală. Ori o asemenea tendință “nu este propice pentru adoptarea unor politici publice sănătoase”.

**I. ROSTUL FILOSOFIEI MORALE**

Valentin Muresan

### Rolul filosofilor în procesul legislativ

O problemă adusă mereu în discuție încă din vremea lui Platon este dacă filosofilor trebuie să se implice sau nu în guvernare. - cu toate că soluțiile ce le-au fost propuse au variat în timp. De înaintea noastră discutăm posibilități avem în acest sens, așa formula în artismnt. Așteptarea schimbării politice de la filosofi e ca și cum ai aștepta salvarea miraculoasă de la rențoacerea la religie. Totul depinde de religia la care vrei să te întorci. Mă îndoiesc de faptul că ne putem aștepta la prea mult bine de la o convertire în masă la religia aztecilor, spre exemplu, sau la fundamentalismul islamic al ayatollah-ului Khomeini. Filosofilor trebuie aleși cu nu mai puțin discernământ.

Permiteți-mi să amintesc numai câteva categorii de filosofi care ar fi putut produce mult rău dacă ar fi avut de-a face cu procesul legislativ sau cu guvernarea în general. Mai întâi sunt romanticii care, de la începutul secolului al nouăsprezecelea și până de curând, aproape că au deținut monopolul filosofiei în Germania. Spun „aproape” deoarece au mai existat și Frege, și Leonard Nelson, și adepții Cercului de la Viena și încă alții; spun „până de curând” deoarece, odată cu revenirea democrației în Germania,

---

R. M. Hare, *The Role of Philosophers in the Legislative Process*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 1.

asistăm acolo la dezvoltarea unei foarte bune școli de filosofie riguroasă. Dar istoria Germaniei nu e o bună reclamă pentru filosofia romantică; eu unul cred că dacă ei ar fi avut în acea perioadă filosofi de calibrul lui Bentham sau al celor doi Mill și i-ar fi ascultat, istoria ar fi putut fi foarte diferită. Ulrike Meinhof și Klaus Barbie au studiat filosofia. Dacă este ca filosofii să facă bine mai degrabă decât rău în politică, ei ar trebui să pună preț pe claritate și rigoare mai mult decât pe exaltarea emoțională. Dacă cineva ajunge să se simtă bine datorită unor lucruri pe care nu le înțelege numai pentru că nu le înțelege, apoi aici începe pericolul. Pentru un filosof adevărat cel mai exaltant lucru (poate singurul) este să își clarifice o problemă importantă care îi era neclară înainte.

Totuși, nu trebuie să fii romantic pentru a fi mai mult decât inutil ca ajutor în guvernare. Mă gândesc la unii filosofi analitici foarte buni, de ambele părți ale Atlanticului, care, atunci când ies din propria lor specialitate logică pentru a se aventura în politică, își subordonează rațiunea emoțiilor. Nu spun că ei renunță să furnizeze argumente; pregătirea lor analitică i-a făcut adesea foarte buni la asta. Ceea ce spun este că nu argumentele sunt cele care îi conduc către pozițiile lor politice, ci sunt doar arme pentru apărarea acestora din urmă. Dacă se întâmplă să fie alinați de alte argumente politice, le vor apăra și pe acestea cu aceeași scuză.

Lăsându-i pe toți aceștia deoparte, ajungem la categoria filosofilor serioși, care încearcă cu adevărat să arunce lumină asupra problemelor politice prin argumente riguroase. Din fericire, există mulți de acest fel. Dar chiar și aici va trebui să facem distincții. Eu disting trei mari clase, în funcție de faptul dacă e vorba de cineva care are o teorie etică recunoscută, iar în caz că o are, în funcție de felul teoriei. Prin „teorie etică” înțeleg, în primul rând, o teorie despre caracterul conceptelor morale sau înțelesul cuvintelor morale, sau despre ce anume întreabă cineva atunci când pune o întrebare morală, spre exemplu o întrebare privitoare la o problemă politică; și înțeleg, în al doilea rând, o teorie despre regulile sau canoanele raționamentului moral valid pe care le dictează înțelegerea acelor concepte. Cel căruia îi lipsește o astfel de teorie nu are nimic pentru a-și disciplina argumentele – nu are nici o modalitate de a-l deosebi pe cel bun de cel rău.

Mai întâi, sunt cei care nu au nici o teorie etică, și sunt adesea mândri de acest lucru. Ei sunt gata să producă argumente – uneori chiar riguroase – privitoare la probleme



particulare de detaliu, dar nu au nici o idee despre felul în care trebuie derulat un argument moral – care sunt tipurile de considerente la care se poate apela. De obicei, argumentele lor sunt de forma: „Iată ceva cu care toată lumea va fi de acord; dar dacă sunteți de acord cu asta, atunci e necesar să fiți de acord și cu asta, de vreme ce principiul implicat aici e același”. Aceasta este adesea o manevră legitimă. Dar ea depinde de două asumptii care nu sunt justificate; prima, că lucrul cu care toată lumea ar fi de acord este ceva cu care și trebuie să fie de acord; iar a doua, că principiul este într-adevăr același, ceea ce e greu de determinat fără a cerceta atent în ce anume constă principiul. Chiar și în acest caz, nu ni s-ar da nici un motiv pentru care n-ar trebui să respingem principiul și, odată cu el, ambele judecăți.

Astfel de filosofi fac apel la intuițiile noastre, în speranța că se va ajunge la un acord între ele. Această speranță că va exista un consens al convingerilor morale este puțin probabil să fie împlinită dacă problema e una controversată. Încercați să faceți apel la convingerile morale ale oamenilor cu privire la avort, spre exemplu, sau cu privire la datoria de a lupta pentru țară. Același necaz afectează căutarea de adevăr filosofic serios: aceștia au o teorie, dar una intuiționistă. Îi voi numi pe scurt „intuiționista”, cu toate că ei adesea nu recunosc acest lucru.

O poziție intuitiv-rasionalistă este ea care urmează; versiuni mai sofisticate ale ei pot fi găsite la Rawls (1971), care a luat de la Ross (1930; vezi H 1973a); ea este originată, necuțut, greșit, la Aristotel. În forma sa cea mai simplă, pe care nu o atribui nici unuia dintre acești autori, ea se prezintă, în mare, după cum urmează. Există anumite convingeri morale aproape universale pe care le putem considera ca fiind datele brute ale raționării morale cu privire la politică sau la orice altceva. Orice teorie generală, fie ea și una etică sau morală, trebuie să fie în acord cu aceste date. Putem, așa cum facem în știință, să punem la îndoială datele în lumina teoriei (oamenii de știință nu consideră toate rezultatele experimentale ca fiind sacrosancte, deoarece s-ar fi putut strecura greșeli sau factori perturbatori neobservați în desfășurarea experimentului). Dar în final, după o îndelungată reflecție, se va atinge un echilibru în care avem atât un corp de convingeri morale detaliate cât și o teorie care le susține, cu care suntem mulțumiți.

Aceasta este în esență o teorie coherentistă a raționării morale. Nu voi pierde timp subliniindu-i lipsurile, de vreme ce am făcut-o în altă parte (MT), așa cum a făcut-o și

Richard Brandt (1979: 16 sqq) cu un efect notabil. Necazul e că o astfel de teorie intuiționistă poate fi folosită pentru a justifica absolut orice. Nu e nevoie să menționez decât cazurile lui Rawls și Nozick. Adevărul e că dacă am pune niște filosofi de acest tip să joace un rol în procesul legislativ, ei vor face doar ceea ce ar face filosofii analitici din prima clasă pe care am distins-o, anume ar îmbrăca în veștmintele filosofiei convingerile politice pe care le aveau deja înainte de a fi produs orice raționament filosofic. Nu neg că ei ar putea face ceva bun în cazul în care opiniile lor politice ar fi juste; dar ei nu posedă nici un mijloc pentru a ne spune dacă ele sunt juste.

Singura modalitate pe care o au la îndemână pentru a ne spune aceasta este să aibă o teorie etică independentă de angajamentele morale și politice anterioare. Nu exclud posibilitatea ca teorii diferite să satisfacă această cerință. Dar trebuie să mărturisesc că nu știu nici una care să nu aibă un caracter consecinționist (cu alte cuvinte, care să nu ne spună să evaluăm cu atenție consecințele unor cursuri alternative ale acțiunii legislative sau ale altor acțiuni politice, urmând să luăm decizii politice pe această bază). Iar în evaluarea consecințelor, ea trebuie să folosească o anumită scară de valori. Mai mult, sunt posibile în principiu scări de valori diferite; dar nu cunosc nici o manieră de a le evalua care să fie acceptabilă în lumina obiectului în care înțeleg eu natura problemelor pe care le ridicăm aici, în afară de ceea ce ar considera consecințele bune sau rele asupra oricăruia dintre cele afecțate, având o influență egală asupra deciziei; cu alte cuvinte, ea e imparțială în raport cu interesele tuturor. N-o să încerc acum să justific un asemenea mod de gândire, am încercat s-o fac în altă parte în acest volum și în MT. Dar filosoful care gândește în acest fel este cel mai probabil să joace un rol util în procesul legislativ. Judec astfel plecând de la ceea ce știu din trecut despre lucrurile care au fost influențate de o gândire filosofică sănătoasă.

Dar ce rol? Mă pot gândi la un număr de roluri. Primul este cel educațional. În trecut, în Marea Britanie, majoritatea înalților funcționari guvernamentali și un număr semnificativ de politicieni fuseseră la Oxford și urmaseră cursul „Figuri majore” („Greats”), cuprinzând clasici, istorie greacă și romană, filosofie. Mai târziu s-au adăugat alte cursuri și multe dintre ele includeau filosofia. Pe ansamblu, acesta a fost un lucru bun. Dar oamenii cu o astfel de pregătire nu mai sunt acum atât de solicitați.

Cu toate că am fost dur cu filosofii având alte orientări decât a mea, nu mi-aș putea imagina excluderea lor din școli, cu condiția ca și ei să fie pregătiți să manifeste o reținere similară (dar nu mi-ar plăcea o asemenea reținere dacă marxștii ar conspira să-i excludă pe toți ceilalți, cum s-a întâmplat în unele departamente de filosofie din țările occidentale). La nivelul studenților, în condițiile în care ei au acces la o pregătire în spiritul gândirii riguroase, sunt de acord cu Mill și cu Gamaliel că-i putem lăsa să mai cumpere și de la vecini. Orice încercare de a institui o poliție a gândirii probabil că va produce mai mult rău decât bine. Excelenții funcționari guvernamentali britanici de care vorbeam au fost educați în anumite perioade ca discipoli idealști ai lui Hegel; și nu erau deloc mai răi din acest motiv, poate pentru că meniul lor principal era format din Platon și Aristotel și pentru că întotdeauna se aflau prin preajma lor câțiva filosofi cu nasul fin care recunoșteau un argument greșit atunci când îl întâlneau. A fost, pe ansamblu, o bună antrenare a minții.

Dar când ajungem la implicarea efectivă în procesul legislativ, cu totul altfel se pun lucrurile. Trebuie să distingem aici mai multe lucruri. Mai întâi e acțiunea legislatorilor aleși. Aceștia sunt selectați pe baze destul de diferite, iar într-un stat democratic așa și trebuie să fie. Este bine dacă legislatorii au o educație solidă; iar o educație filosofică este una dintre cele mai bune, însă ea nu poate fi impusă într-o democrație. Apoi avem funcționarii guvernamentali, iar printre aceștia putem include pe cei care aparțin universităților și secretariate, mai bine finanțate în Statele Unite decât în Marea Britanie, și jind adunările legislative și pe membrii acestora. Aici sunt convins că pregătirea și abilitățile filosofice au de jucat un rol foarte util alături de, spre exemplu, pregătirea și abilitățile de ordin științific, istoric sau juridic; vreau doar să spun că oamenii care au aceste slujbe trebuie să aibă o pregătire de un fel sau altul în domeniul gândirii riguroase.

Apoi, să luăm în considerare comitetele, comisiile și grupurile de lucru pe care guvernele, ca și bisericile și alte organizații mai puțin oficiale, le instituie când vor să examineze în profunzime o problemă. Uneori o fac doar pentru a amâna luarea deciziilor; alteori ele clasează raportul unei comisii după ce acesta a fost obținut cu mari costuri în muncă și bani. Dar asemenea rapoarte au adesea un efect important și benefic asupra procesului legislativ. Am făcut parte din câteva astfel de comitete, numai unul dintre ele

gubernamental (și care a fost desființat la puțin timp după ce m-am alăturat membrilor săi). Când existau filosofi în ele (chiar dacă nu erau de acord între ei, așa cum se întâmplă adesea) cred că aceștia au contribuit la îmbunătățirea rapoartelor, făcând mai profunde și mai riguroase argumentele, prin punerea la îndoială a asumpțiilor celorlalți membri, ca și a propriilor asumpții, sau măcar prin aducerea raportului într-o formă mai clară. Am participat recent la un seminar pentru a dezbate un raport făcut de un comitet în care nu se afla nici un filosof, intitulat „Etica conservării” (un subiect asupra căruia filosofia ar trebui să aibă ceva de spus și, într-o anumită măsură, au și avut). Raportul în cauză a fost, după părerea mea, aproape lipsit de valoare, din cauza lipsei acestor necesare rafinări.

Ce am putea spune, apoi, despre filosofi în calitate de martori-experti în audierile publice, asemenea celor ținute de multă vreme în Congresul SUA și care au fost recent imitate, cu un efect benefic, de Parlamentul Britanic? Aici este foarte important ce filosof e chemat. Sunt jenat să spun că mulți filosofi nu sunt mai limpezi în gândire decât oricine altcineva care își exprimă public opinia despre propunerile legislative. Și există pericolul ca filosofia să vorbească, adesea chiar meșteșugit, într-o manieră politică, argumentând în favoarea unor cauze pe care ei le susțin din motive politice. Ei ar putea într-adevăr ridica nivelul argumentării, dar pericolul este că pot să cântărească în acest caz mai greu decât avantajele. Iar filosofia teoretică nu este expert în nimic altceva decât în filosofie. Dacă ar fi să fie unii a ceva ar trebui să știe cum să demonteze un argument pe bucăți și să construiască un altul mai bun. Și la aceasta se reduce toată priceperea lor.

Cum rămâne cu filosofii din mass-media? Aici ei pot face mult bine. Cunoscu câteva cazuri recente de filosofi care au condus programe de dezbateri televizate de mare succes în care și-au folosit deprinderile filosofice pentru a pune în evidență problemele cruciale. Prin aceasta au contribuit, indirect, foarte mult la a bătători calea îmbunătățirilor legislative. Cred, dată fiind această experiență, că filosofii, priviți ca o clasă, sunt probabil cei mai capabili oameni să-și asume o asemenea meserie. Nu aș spune același lucru despre articolele semnate de filosofi în ziare; uneori ele sunt bune, dar alteori reprezintă o rușine.

În fine, e indiscutabil că filosofii contribuie la procesul legislativ prin propriile lor scrieri strict filosofice, unele dintre ele despre probleme practice iar altele despre problemele teoretice care se află în spatele celor practice. Recent a avut loc o dezvoltare

explozivă a filosofiei aplicate, în special în domeniul eticii medicale. Cu câțiva ani în urmă am auzit pe cineva referindu-se la ea ca la o „explozie a gunoiului”. Dar de atunci încoace poate că am devenit mai pricepuți să extragem părticelele folositoare din gunoi. Toate nenorocirile pe care le-am menționat la început au fost mascate într-un mod supărător de abil; dar poate că nu ar fi prea mult dacă am spera ca oamenii să devină conștienți de ele.

Traducere de Viorel Zaicu

### **Etica medicală: poate fi util filosoful moralei?**

**1.1.** Dacă filosoful moralei nu poate fi de ajutor în problemele eticii medicale, ar trebui să-și închidă prăvălia. Problemele eticii medicale sunt atât de complicate și atât de numeroase încât este puțin probabil să se găsească un filosof moralist care să poată aduce aportul, încât un eșec în acest domeniu ar fi un semn fie al inutilității disciplinei, fie al incompetenței practicianului medical. Nu vrem să mergem prea departe, totuși. E posibil ca, din punct de vedere al utilității practice, filosofia să se afle în același stadiu în care se afla medicina cu nu prea mult timp în urmă. S-a spus că, până destul de recent, era mai probabil să treci peste o boală dacă te țineai departe de mâinile doctorului decât te lasai tratat de el – și asta era indubitabil adevărat în cazul răniților de pe front, deoarece instrumentele chirurgilor nu erau sterilizate. Cu toate acestea, medicina a progresat până la un stadiu în care salvează vieți. Schimbarea a apărut atunci când anumite *metode* au ajuns să fie acceptate: mă refer nu doar la lucruri cum e chirurgia aseptică, ci de asemenea la aplicarea în medicină a metodei științifice în general, adică la adoptarea unor proceduri ferme și fiabile pentru a determina dacă un anumit tratament a funcționat sau nu, precum și la relația medicinei cu cunoașterea fundamentală despre fiziologie și

---

R. M. Hare, *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?*, în R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (prima apariție în 1977).

biochimie, relație care a făcut posibilă inventarea unor noi tratamente ce urmau a fi testate în acest fel.

La fel ar putea sta lucrurile în cazul filosofiei. Au existat mari filosofi în trecut, la fel cum au existat mari doctori înaintea apariției medicinei moderne; dar numai foarte recent în istoria filosofiei standardele generale de rigoare în argumentare s-au îmbunătățit până la un asemenea nivel încât să putem avea speranța unei fundamentări a disciplinei noastre pe o bază solidă. Prin „standarde de rigoare” am în vedere lucruri ca accentul pus pe cunoașterea și pe capacitatea de a explica exact ceea ce vrei să spui atunci când spui ceva, care presupune a fi capabil să spui ce decurge și ce nu decurge logic din ceea ce ai spus, cu ce este aceasta consistent logic, ș.a.m.d. Dacă nu se pune accentul pe astfel de lucruri, argumentele se vor pierde în ceață. Chiar și în momentul de față se insistă asupra acestor lucruri numai în anumite zone ale lumii filosofice; este foarte probabil să întâlnim filosofi care nu acceptă această cerință a rigorii, iar sfatul meu este să-i privim în aceeași lumină în care am privi o persoană dedicată medicinei, cu sau fără o calificare recunoscută, care ar pretinde că are un medicament miraculos pentru vindecarea unei boli obișnuite, dar care nu ar fi pregătită să îl supună la teste controlabile. Fără încercări, mulți pacienți se vor simți mult mai bine după ce vor lua medicamentul; dar, de vreme ce pur și simplu nu știm dacă ceea ce a făcut să se simtă mai bine este medicamentul, carisma personală a medicului sau o cauză naturală, acesta nu a contribuit la progresul medicinei.

Nu vreau să creez impresia că nimeni nu a insistat asupra rigorii în argumentare până acum. Într-adevăr, începutul filosofiei a fost marcat chiar de accentul pus pe a ști ceea ce spunem de fapt. Socrate, Platon și Aristotel, precum și, probabil, alți oameni importanți ai timpului lor, dar ale căror opere nu au ajuns până la noi, știau cum trebuie făcută filosofia și au făcut ca aceasta să progreseze foarte mult; au mai existat și alte perioade de înflorire a filosofiei în acest sens riguros; dar acestea au fost urmate întotdeauna de perioade de declin, în care un soi de exaltare emoțională superficială a beneficiat de mai multă apreciere decât rigoarea argumentativă și astfel filosofia nu a avut decât de pierdut. Este foarte important să nu mai lăsăm ca acest lucru să se repete. Pentru filosoful autentic, cel mai atrăgător lucru din lume – poate singurul – este de a-și clarifica cu adevărat problemele importante pe care le are.

Am spus la început că dacă filosofii nu ne pot fi de ajutor în problemele eticii medicale, atunci ar trebui să-și închidă prăvălia. Dar *cum* pot ei să ne fie de ajutor? Nu în modalitățile la care multă lume pare a se gândi. Eșecul *acestor* modalități de a ne fi de ajutor este, de fapt, motivul pentru care se crede că filosofia nu ne poate fi niciodată de ajutor. Însă nu trebuie să căutăm elixiruri.

Este foarte important, de exemplu, să înțelegem că relația dintre un filosof și cineva care e frământat de o problemă de etică medicală nu poate fi niciodată de genul celei dintre un medic generalist de modă veche și pacientul său. Filosofia este mult mai asemănătoare cu învățarea unor exerciții de întreținere. Filosofii nu le pot da pacienților lor pastile pe care aceștia nu trebuie decât să le înghită. Filosofia este ea însăși medicamentul și ea trebuie să fie înțeleasă, cel puțin într-o anumită măsură, de către pacientul însuși, ceea ce nu e cazul pentru știința medicală.

De asemenea, filosofia nu încearcă să le demonstreze oamenilor că trebuie să gândească în cutare sau cutare fel, deducând concluzii din premisele netăgăduite. Unii filosofi au crezut că pot face asta; unii încă o cred. Ceea ce, din punct de vedere discursiv, dar eu nu pot spune decât ceea ce cred în stadiul actual al cunoașterii. Pretențiile de a demonstra concluzii morale, pornind de la premisele care nu se pot nega, se dovedesc a fi întotdeauna greșite. În primul rând, dintre următoarele moduri: fie premisele pot fi, până la urmă, negate, ceea ce ar însemna că premisele sunt și simplu nevalidă; fie este exprimată ambiguu, astfel încât, dacă cineva înțelege cuvintele într-un anumit fel, premisele pot fi negate, iar dacă înțelege într-un sens în care premisele nu pot fi negate, concluzia nu decurge din ele.

**1.2.** Voi da un exemplu legat de problema avortului (10.1 ff., 11.1 ff.). Oamenii cred uneori că pot demonstra că avortul este greșit folosind următorul tip de argument. Știm că omorul (*murder*) este întotdeauna greșit; știm că a ucide (în mod intenționat) o altă ființă umană nevinovată este un omor; știm că fătul este o ființă umană, nevinovată; deci știm că a-l ucide este un omor și, prin urmare, este ceva greșit. Există cel puțin două puncte în care acest argument poate fi atacat. Primul privește cuvântul „omor”; al doilea, cuvântul „uman”. Alt cuvânt care ar putea să ne dea bătăi de cap este „nevinovat”, precum și „intenționat”; dar nu am spațiu aici pentru a le discuta și pe acestea. Este perfect adevărat că, potrivit unei anumite definiții, „omor” înseamnă ceva de genul



„ucidere greșită” (*wrongful killing*); și, în acest sens, omorul trebuie să fie greșit (*wrong*). Dar nu în acest sens este folosit cuvântul în a doua premisă a argumentului, cum că a omorî o altă ființă umană nevinovată este un omor. Căci se pretinde că această premisă este de netăgăduit, iar pentru a fi așa ar trebui să *definim* cuvântul „omor” în așa fel încât ea să fie cu necesitate adevărată. Într-adevăr, unii au definit „omorul” ca „uciderea intenționată a unei alte ființe umane nevinovate”, deși această definiție prezintă probleme. Dar, dacă folosim această definiție a cuvântului „omor”, am face argumentul nevalid; căci din faptul că cineva a omorît intenționat o altă ființă umană nevinovată nu decurge logic că a făcut ceva greșit. Astfel, chiar dacă am accepta fără comentarii că a ucide un făt înseamnă a ucide o ființă umană nevinovată, nu putem dovedi că aceasta este greșit; acesta este, cu siguranță, un omor în sensul definit, dar nu în sensul în care omorul este logic necesar să fie greșit.

Mai interesantă este expresia „ființă umană”. Există, fără îndoială, un sens în care faptul este deja o ființă umană; și există un alt sens în care el nu devine o ființă umană până când nu este născut (8.7, 10.3, 11.1). Cum vom decide în care dintre aceste sensuri este folosit cuvântul „ființă umană” atunci când omorul este definit drept „uciderea intenționată a unei alte ființe umane nevinovate”? Este această definiție menită să se aplice și feților sau nu? Dacă este, atunci nu este atât de autoevident că uciderea *oricărei* ființe umane nevinovate incluzând și feții (acesta fiind sensul dat acum „omorului”), este greșit. De fapt, asta n-avem cum să decidem, și nu putem *asuma* în mod circular că este greșit. Pe de altă parte, dacă „ființă umană” nu acoperă și feții, atunci uciderea acestora nu va însemna uciderea unor ființe umane, deci nu va fi un omor, deci nu va fi greșită doar pentru că omorul e greșit.

S-ar putea obiecta aici că a decide să numești un făt o ființă umană nu e o simplă decizie arbitrară. Feții, ni s-ar putea spune, sunt *precum* ființele umane sub multe aspecte importante. Dar întrebarea persistă: sunt aceste aspecte suficiente pentru a ne face să includem feții sub interdicția omorului? În ce privește această întrebare, nu s-a făcut deloc lumină prin asemenea manevre verbale. Filosofii petrec mult timp vorbind despre cuvinte; dar filosofii buni măcar fac acest lucru pentru a *evita* să fie conduși în mod înșelător de acestea spre respingerea problemelor de substanță. Ideea e să ne clarificăm

cuvintele – pentru a decide ce înțelegem prin ele – și apoi să ne ocupăm de treburile serioase.

Ajung în acest fel la ceea ce cred că este cea mai importantă – și poate singura – contribuție a filosofului la rezolvarea acestor chestiuni. El intră în joc deoarece problemele morale – problemele eticii medicale fiind un exemplu – nu pot fi discutate fără să folosim multe cuvinte al căror înțeles și ale căror proprietăți logice nu sunt deloc clare. Acestea includ, în speță, cuvintele morale de tipul lui „greșit”. Filosofia morală este un exercițiu de studiere a unor asemenea cuvinte înșelătoare și a proprietăților lor logice pentru a stabili canoane de argumentare sau raționare validă și pentru a-i face capabili, astfel, pe cei care le stăpânesc să evite greșelile de raționare (confuziile sau erorile logice) și să răspundă întrebărilor morale cu ochii deschiși. Consider că, o dată ce chestiunile vor fi clarificate riguros în această manieră, problemele nu vor mai părea atât de lipsite de soluție pe cât păreau la început. Fiind eliminate dificultățile filosofice, putem trece la discutarea dificultăților practice, care vor rămâne, probabil, ca un gen de dificultăți serioase.

**1.3.** Cam atât despre locul filosofiei în această afacere, așa cum îl vedea. Voi expune acum două abordări filosofice rivale cu privire la problemele eticii medicale (amândouă consistente cu viața mea, deși e rolul filosofiei pe care tocmai am apărat-o). Voi numi aceste abordări „absolutiste” (2.1, 7.6) și „utilitaristă”. Aceste denumiri nu sunt deosebit de utile și pot fi înșelătoare; dar sunt obișnuite în discuțiile filosofice și nu vreau să introduc denumiri noi. „Absolutist” nu este folosit aici cu sensul în care este opus lui „relativist” (aceasta e o controversă destul de diferită care nu trebuie să ne preocupe aici); și există multe versiuni distincte ale utilitarismului, dintre care unele pot fi demontate cu ușurință, în timp ce altele sunt cel puțin extrem de plauzibile. După ce voi fi expus aceste două abordări rivale, voi sugera un mod de a privi lucrurile care combină virtuțile și evită defectele amândurora.

Fiecare dintre aceste abordări poate fi reprezentată drept conformă cu simțul comun și cu opiniile noastre obișnuite, deși ele par reciproc inconsistente. Acesta este un semn că simțul comun și opiniile noastre obișnuite ar putea să nu fie în întregime autoconsistente. Voi încerca să arăt că, atunci când chestiunea este pe deplin clarificată, putem continua să susținem mare parte dintre punctele de vedere ale simțului comun fără

ca aceasta să ne împingă în inconsistență. Dar înainte de a putea înțelege aceste lucruri, va trebui să facem puțină filosofie suficient de dificilă.

Absoluțiștii vor spune adesea ceva de genul următor: există anumite genuri de acțiuni (de exemplu, uciderea oamenilor nevinovați) care sunt greșite și pe care nimic nu le poate face corecte. Aceste genuri de acțiuni sunt specificate în termeni generali și destul de simpli, aceasta fiind, după cum vom vedea, cea mai caracteristică trăsătură a respectivei abordări. Utilitariștii, pe de altă parte, vor spune probabil că trebuie să facem ceea ce este cel mai bine într-o situație dată – să acționăm în vederea a ceea ce este cel mai bine. E ușor de văzut cum aceste două abordări pot intra în conflict în cazuri neobișnuite sau dificile. De exemplu, absoluțiștii vor spune că, deoarece uciderea altor ființe umane nevinovate este întotdeauna greșită, dacă te afli într-o situație în care, dacă nu ucizi o persoană nevinovată, alte douăzeci de persoane vor muri (deși nu de mâna ta), atunci ar trebui să fii pregătit să le lași pe acele douăzeci să moară decât să te faci vinovat de moartea uneia. Dar utilitariștii vor spune că trebuie să acționezi în vederea a ceea ce este cel mai bine în acele circumstanțe, și prin urmare să salvezi pe cele douăzeci, cu prețul sacrificării uneia. Pentru a da un exemplu care este folosit de o parte din tradițiile filosofice asupra acestui subiect: douăzeci și unu de muncitori într-o carieră de piatră sunt pe punctul de a ieși din șesul în care au lucrat, fiind cel din față, care este mai gras decât restul, rămâne blocat într-un loc stănt; o ploaie bruscă și intensă face ca nivelul apei să crească în pereră în spatele lor, astfel încât pot supraviețui doar dacă vor folosi o forță atât de mare (de exemplu, explozibil) pentru a-l da la o parte pe cel blocat, care va fi omorât. Am folosit aceste exemple deoarece este unul deosebit de clar; literatura despre avort și alte chestiuni de etică medicală este plină, desigur, de exemple asemănătoare.

**1.4** Să ne uităm, în primul rând, la câteva dintre argumentele pe care le folosesc ambele părți în astfel de controverse. Unele dintre aceste argumente sunt teoretice, altele sunt practice. Pe ansamblu, argumentele teoretice ale utilitariștilor și argumentele practice ale absoluțiștilor sunt cele convingătoare. Aceasta, după cum vom vedea, indică drumul către o rezolvare a conflictului, pentru că o teorie utilitaristă mai sofisticată poate absorbi suficient de mult din abordarea absolutistă pentru a-i conserva meritele practice.

Să considerăm următorul exemplu de argument practic folosit de absoluțiști. El este numit adesea argumentul „pantei alunecoase” sau al „muchiei ascuțite” (7.3, 10.6, 11.7).

Dacă permitem avortul în anumite cazuri recunoscute ca fiind foarte dificile, atunci am încălcat în mod irevocabil principiul potrivit căruia este greșit să ucidem ființe umane nevinovate. Ne vom găsi astfel în situația de a nu putea condamna nici un caz de avort, sau de infanticid, sau nici măcar simpla ucidere a unor adulți, atunci când ea pare să ducă la „ceea ce este cel mai bine”. Sau, pentru a lua un alt exemplu: dacă suntem gata să permitem celor din jur să îl ucidă pe șoferul prins sub o cisternă cu petrol în flăcări pentru a-l salva de la moarte prin ardere, atunci cum putem să mai spunem că este greșit să ucidem pe *oricine altcineva* care e mult mai probabil să fie nefericit decât fericit rămânând în viață (și aici intrăm, poate, majoritatea dintre noi). Și dacă putem ucide pe cineva cu condiția ca aceasta să fie pentru binele *lui*, nu ar trebui oare să îl ucidem și atunci când este pentru binele *tuturor*, luând în considerare interesele acestora într-un mod imparțial? Am auzit de un doctor care spunea: „**Vom începe prin a realiza eutanasia pentru a-i elibera pe pacienți de suferințe insuportabile; vom înceta să o mai realizăm pentru că vrem să plecăm în week-end**” (1.5, H 1975).

Absolutistul apelează aici la caracterul sacru al unui principiu moral foarte simbolic în general (și, după cum vor gândi majoritatea oamenilor, chiar în avort). Avem sentimentul că, o dată ce slăbim neșansa noastră față de acest principiu, totul este permis. Utilitaristul ar putea răzvrăti că viața nu este atât de simplă. În cazurile obișnuite trebuie să urmărim principiul conform căruia este greșit să ucizi oameni nevinovați; abandonarea lui generează o serie de dezastruoase pentru bunăstarea oamenilor; ne-ar fi mereu rău să trăim în viața noastră. Prin urmare, dacă vom face oricât de puțin pentru slăbirea variabilității acestui principiu în societate și în viața noastră, atunci vom acționa într-adevăr foarte rar pentru cel mai mare bine. Este foarte ușor să te convingi singur că în cazul tău particular ar fi cel mai bine să încalci principiul; dar tocmai pentru că este ușor să te convingi de acest lucru ar trebui să fim atenți să nu o facem atunci când un spectator imparțial, cunoscător mai bun decât suntem noi al faptelor și al viitorului, ne-ar atenționa, poate, că ne înșelăm pe noi înșine. Din acest motiv majoritatea dintre noi credem, atunci când ne gândim la educația morală a copiilor noștri sau la formarea propriilor noastre caractere și a moravurilor sociale general acceptate, că este foarte important să stabilim un loc sigur pentru aceste principii generale bune (2.3, 4.3, 6.4, 10.6) – principii ca acela cu privire la ucidere, sau principiul că este greșit să minți sau să-ți încalci promisiunile. Și

considerăm, cei mai mulți dintre noi, că o persoană pe care am convinge-o foarte greu să încalce un astfel de principiu este o persoană mai bună decât una care l-ar încălca fără nici o remușcare dacă s-ar convinge pe sine că acesta este cel mai bun lucru de făcut în circumstanțele date.

1.5. Dacă așa stau lucrurile, atunci există temeieri *utilitariste* juste pentru a face tot ce putem în vederea conservării principiilor bune pe care absolutistul le consideră importante. Vreau să ilustrez acest lucru luând în considerare o manevră extrem de comună în argumentele cu privire la eutanasiu. Oamenii din domeniul medical spun adesea: „Întreaga noastră pregătire și atitudinile noastre sunt direcționate către salvarea vieții; cum ne puteți cere să ucidem oameni?”. Este vorba aici de atitudinile pe care credem că ar trebui să le aibă medicii în general; este cu siguranță adevărat că, dacă un medic nu este dedicat, în general, salvării vieții, el nu este, probabil, un medic bun. Așadar, dacă îi cerem unui medic să pună capăt unei vieți, sau chiar (deși nu este, strict-vorbind, o eutanasiu) să se abțină de la salva viața unui pacient pe care este mult mai bine să îl lase să moară, reacția lui, dacă este un doctor bun, va fi cu siguranță neașteptată, și favorabilă oricare dintre aceste lucruri contravinc instinctelor sale – „instinctele” date de natura lui ca medic în vederea salvării de vieți. Dacă ar fi drept pe cei ce așază eutanasiu sau gestul de a-i lăsa pe oameni să moră ca o alternativă la moarte, atunci medicul ar trebui să treacă peste această reacție de respingere, și să fie sigur că e vorba de un caz în care e spre binele pacientului să moară (M1 177). Dar există pericolul practic ca, dacă trece peste această reacție în asemenea cazuri specifice, acest fapt să ducă la o schimbare generală de atitudine din partea medicilor și poate chiar a pacienților; medicii nu vor mai considera, și nu se vor mai considera pe ei înșiși, ca fiind dedicați salvării vieții și vor ajunge în schimb să fie priviți ca fiind dedicați actelor pe care *ei* le consideră drept cele mai bune pentru pacient sau chiar pentru oameni în general, chiar dacă asta implică uciderea pacientului; iar această evoluție s-ar putea, până la urmă, să nu ducă la ceea ce este cel mai bine.

Deci, am putea avea aici un argument *utilitarist* pentru conservarea principiului absolutist. Spun că *am putea avea* un astfel de argument. S-ar putea spune, pe de altă parte, că noua stare de lucruri pe care o anticipam ar fi mai bună decât cea anterioară. Asta ar fi o chestiune de cercetat. Dar am făcut destul pentru a ilustra ideea generală că,

dacă admitem importanța practică a principiilor generale bune ale absolutiștilor, putem face ceva pentru a reconcilia poziția lor cu cea a utilitariștilor; deoarece putem spune că ar fi mai bine, chiar dintr-o perspectivă utilitaristă, să căutăm, în pregătirea medicală și în legislație, să conservăm respectul general al medicilor pentru viețile pacienților lor, decât să punem în pericol acest respect pentru a face ceea ce este cel mai bine în anumite cazuri particulare relativ rare (ignorând considerațiile cu privire la punerea în pericol a respectului pentru viață).

Se va isca acum o dispută cu privire la adevărul acestei ultime idei: se va argumenta, pe de o parte, că numărul cazurilor care cer euthanasia sau acțiunea de a lăsa pe cineva să moară este foarte mare și că, prin urmare, ar fi mai bine să ne schimbăm atitudinile; și, pe de altă parte, că aceste cazuri sunt relativ puține, că le putem rezolva în alte feluri și, deci, că atitudinea actuală este cea mai bună. Sau ar putea exista o poziție intermediară (una foarte populară acum, dar pe care eu însumi nu o găsesc logică pe deplin), care spune că cea mai bună atitudine de adoptat este ca uciderea să fie resinsă în mod absolut, cu toate că ar putea fi în regulă să lăsăm pacienții să moară în anumite cazuri. Dificultatea în acest caz este legată de distincția extrem de fină între a lăsa să moară și a lăsa să moară – o problemă filosofică de care nu mă voi ocupa în lipsă de spațiu (v. Glover 1977). Dar, în ciuda acestor probleme, am ajuns într-un punct al argumentării în care putem cerceta cu ceva speranță că vom descoperi un răspuns, care este cea mai bună atitudine pe care medicii trebuie să-o adopte față de astfel de întrebări. Căci ne putem întreba cum ar fi dacă, în spitalele și în casele pacienților care sunt pe moarte, s-ar adopta una din atitudini sau cealaltă, și care ar fi starea de lucruri mai bună. În felul acesta exercițiul filosofic ar duce, așa cum trebuie să facă orice filosofie de valoare, la returnarea acestei probleme către non-filosof în vederea unor cercetări suplimentare, dar într-o formă în care ea este mai bine înțeleasă, mai clară și, prin urmare, mai ușor de rezolvat.

**1.6.** Totuși, nu am intrat suficient de adânc în aspectele filosofice ale chestiunii deoarece am lăsat neexaminată problema cum putem decide care dintre stările de lucruri este „cea mai bună”. Pentru a ne clarifica această întrebare, voi asuma, de dragul argumentării, adevărul unei teorii despre raționamentul moral pe care o susțin și pentru care am argumentat în *MT* și în alte locuri, și pe care o voi aplica la prezenta problemă;

nu am spațiu aici pentru a o și apăra. Însă poziția mea nu este atât de slabă pe cât ar putea părea din ceea ce tocmai am spus, pentru că se poate arăta, de fapt, că, pentru scopurile acestui argument practic, poziția mea teoretică are același efect ca și o mare parte dintre cele mai populare viziuni cu privire la cum trebuie să argumentăm în probleme morale.

Înainte de a prezenta lucrurile în maniera mea, voi enumera doar acele viziuni care, cred eu, conduc la aceleași rezultate ca și a mea. Avem înainte de toate viziunea creștină (ba chiar precreștină) potrivit căreia ar trebui să le facem celorlalți ceea ce am vrea să ni se facă și nouă. (2.4, 7.6, 10.4, 11.5 ff). Adică, să ni se facă și nouă dacă ne-am afla exact în situația persoanei cu care avem de-a face, având inclusiv dorințele și interesele ei. Apoi, în al doilea rând, avem viziunea kantiană, care spune că ar trebui să acționăm numai conform acelei maxime care putem voi în același timp să devină o lege universală (Kant 1785: BA52=421). Din aceasta decurge că este vorba de o lege pe care am aplica-o și dacă am fi noi înșine în poziția pacientului sau a victimei noastre. În al treilea rând, există așa-numita teorie a „observatorului ideal”, potrivit căreia ar trebui să facem ceea ce ne-ar recomanda un spectator imparțial care ar ști toate faptele și ar voi la nimă și la egal interesele tuturor părților (pentru o bună expunere recentă a acestei teorii, v. Haslett 1974). Și, în al patrulea rând, există așa-numita concepție a „contingentului rațional” (v. Rawls 1971, Richards 1971). Aceasta susține că ar trebui să facem ceea ce ne cer principiile pe care le ar acceptă un grup de oameni raționali și care-și urmăresc propriile interese, prinții viitoare conducerea viitoare a societății în aceștia care urmează să trăiască în condițiile în care ei nu ar ști rolul particular pe care urmează să-l joace fiecare în acea societate. Deși Rawls nu crede că această concepție produce aceleași rezultate practice ca și celelalte, am încercat să arăt în altă parte că așa este (H 1972c, 1973).

Ceea ce este comun acestor poziții (scheletul logic al tuturor, am putea spune) este că ele ne cer să adoptăm anumite principii sau prescripții *universale* spre a fi aplicate imparțial oricărei persoane afectate de ele – fie că suntem noi sau alte persoane. Acest sâmbure logic al tuturor acestor poziții este afirmat în maniera cea mai simplă și economică de propria mea teorie care spune că, atunci când facem o judecată morală, ceea ce facem este să prescriem universal pentru toate cazurile de un anumit gen, precis specificat. Dacă realizăm că aceasta este ceea ce facem și, prin urmare, că prescripțiile noastre ar trebui să fie urmate și în cazul în care ne-am afla pe poziția pacientului în



raport cu acțiunile pe care le luăm acum în considerare, vom ajunge să acordăm aceeași pondere intereselor egale ale tuturor părților în situația dată (deoarece în alte cazuri întru totul asemănătoare am ocupa locurile ocupate acum de celelalte părți). Iar aceasta ne duce, la rândul ei, la o formă de utilitarism (cu toate că Rawls nu crede asta); căci esența utilitarismului este că trebuie să facem tot ce putem pentru a servi interesele tuturor părților afectate de acțiunile noastre, tratând interesele egale ale fiecăreia ca având ponderi egale. Acesta este adevăratul înțeles al expresiei „a acționa în vederea a ceea ce este cel mai bine” (*acting for the best*), așa cum am folosit eu această expresie până acum.

După cum am spus, există multe variante diferite de utilitarism și nu e locul potrivit aici pentru a spune ceea ce este fiecare dintre ele. Varianta care cred că este generată de o aplicare atentă a teoriilor pe care tocmai le-am enumerat este una care, din fericire, ne dă posibilitatea, în maniera pe care am indicat-o, să încorporăm adevărurile practice importante ale absolutistului. Vă voi arăta atât cât pot de clar cum se împlănesc acestea.

Să presupunem că ne întrebăm ce principii universale să adăugăm pentru a descrie comportamentul moral, al nostru și al celorlalți, și să vă spunem că putem să luăm ca exemplu, după cum am arătat, spre exemplu, că trebuie să încercăm să facem tot ceea ce putem pentru interesele tuturor părților tratate în mod imparțial. Aceasta pare să conducă, la prima vedere, la argumente pe care mulți medici le vor considera respingătoare. Imaginea este că un medic căruia îi se spune că dacă îi va da unui pacient al său o sticlă cu o substanță pentru a-și omorî soția atunci pacientul îi va da o sumă foarte mare de bani; soția ar avea oricum o viață mizerabilă dacă mai trăiește; soțul ei va obține un beneficiu enorm dacă scapă de ea; medicul însuși își va cheltui banii cumpărându-și un iaht și având astfel parte de multă distracție sănătoasă; și dacă va scrie în certificatul ei de deces că a murit în urma unei insuficiențe cardiace, nimeni nu va afla de vicleșug. Așadar, s-ar putea argumenta, medicul are temeiuri utilitariste foarte bune pentru a furniza otrava. Acest tip de exemplu poate fi folosit pentru a crea impresia că utilitarismul nu este câtuși de puțin o doctrină respectabilă.

Însă utilitaristul poate răspunde pe bună dreptate că argumentul este prea superficial. Trebuie să ne întrebăm nu doar ce este cel mai bine pentru părțile afectate în această situație particulară, ci ce este cel mai bine pentru societate ca întreg. Toți membrii

societății pot fi grav prejudiciați dacă medicii ar fi formați cu asemenea atitudini încât să poată lua în considerare o astfel de acțiune. Interesele tuturor sunt, deci, servite cel mai bine dacă medicii își scot din cap, pur și simplu, astfel de gânduri. Această teză pare să fie una de tip absolutist; dar există și bune temeiuri utilitariste pentru a o afirma. Medicul căruia i-ar trece prin cap o astfel de idee este un medic slab și o persoană rea; el, ca și oricine ar fi contribuit la formarea sa, face un lucru extrem de dăunător atunci când permite să fie susținute asemenea idei. Dimpotrivă, un medic bun își va scoate de la bun început din minte astfel de gânduri; și este în interesul tuturor ca medicii noștri să fie medici buni, în acest sens al cuvântului.

Ideea pe care încerc să o formulez este că există, chiar și din perspectivă utilitaristă, anumite principii pe care toți ar trebui să încercăm să le apărăm, tot ceea ce afectează acceptarea lor generală fiind întotdeauna dăunător; și chiar dacă în unele cazuri particulare rare ar putea fi în interesul părților, luate în ansamblu, să încalce aceste principii, un medic bun și o persoană bună nu va lua pur și simplu în considerare cea mai variantă. Dacă ar lua-o în considerare, ar fi un medic încă mai rău și o persoană încă mai rea; iar a avea astfel de medici este mai rău pentru societate în general decât a avea genul de medici pe care, în general, îi avem.

**1.7.** Totuși, asta nu este un răspuns la întrebarea: *Care sunt principiile generale bune a căror acceptare generală de către medici ar fi cel mai bun lucru?* Cum vom spune noi celor care trebuie să zică aceste principii despreucidere? Ar trebui ele să interzică oriceucidere a unui pacient, de exemplu, sau ar trebui să permită eutanasia? Și, dacă ar trebui să o permită, în ce condiții anume ar trebui să o facă? Pentru a trata aceste probleme într-un mod clar, trebuie să distingem între două genuri de gândire morală – două niveluri sau două momente ale gândirii morale; și, în mod corespunzător, între două feluri sau două utilizări ale principiilor morale (2.5, 4.3, 6.4, 10.6).

Avem, înainte de toate, tipul de gândire pe care ar trebui să îl adoptăm atunci când luăm în considerare un caz particular cu care ne confruntăm direct, cu toate dificultățile, tentațiile și incertitudinile sale – de exemplu, un pacient a intrat în colaps și ne întrebăm dacă ar trebui să încercăm să îl aducem la viață. Și, în al doilea rând, avem tipul de gândire pe care ar trebui să-l abordăm atunci când nu ne confruntăm în mod imediat cu o problemă particulară, ci încercăm să hotărâm ce principii sau atitudini ar trebui să aibă

medicii, ce linii directe ar trebui să urmeze corpurile disciplinare ale profesiei medicale sau ce legi ar trebui să aplice legislatorii. Și în acest al doilea fel de gândire ni se permite să ne gândim la cazuri particulare, dar într-o manieră destul de diferită. Nu ne confruntăm cu cazuri particulare aflate în fața noastră, ci putem lua în considerare cazuri ipotetice, chiar fantastice, precum cel al muncitorilor din cariera de piatră pe care l-am menționat mai devreme. Și, deoarece nu trebuie să acționăm realmente în cazurile pe care le luăm acum în considerare, putem să le considerăm pe îndelete și să descoperim totul despre ele, inclusiv ce s-a întâmplat *după* ce decizia crucială a fost luată; sau, dacă nu putem descoperi asta, putem *inventa* detalii particulare pentru a ilustra aspecte particulare. Astfel, cu privire la fiecare dintre aceste cazuri, după ce îl vom fi analizat în detaliu, putem hotărî ce ar trebui să facem, sau ce ar fi trebuit să facem, în acele circumstanțe exacte. Prin urmare, vom ajunge la o sumedenie de principii foarte *specifice* (deși universale) care vor spune că în toate circumstanțele de un anumit gen trebuie să facem exact asta.

Dar nu aceasta trebuie să fie finalitatea acestui tip de gândire; deoarece, după cum am spus, scopul ei este să ofere un fel de îndrumar general cu privire la atitudinile medicilor și ale altor persoane, în ceea ce privește puterea analitică a multor situații în care se găsesc, neavând timp și informațiile necesare. Principiile de care vor avea nevoie medicii nu vor fi extrem de specifice ci, mai degrabă, niște principii generale care vor cere îndrumarea cea mai bună pentru mersul obișnuit al lucrurilor și care, deci, vor fi cele mai bune principii pe care ei ar trebui să le adopte aproape ca pe o a doua natură a lor – chiar dacă ei s-ar putea vedea, desigur, constrânși să facă abstracție de ele în unele cazuri foarte speciale. Ajungem, așadar, la întrebarea la care spuneam că nu oferisem încă un răspuns – cum putem alege acele principii generale bune pe care absolutiștii spun, pe bună dreptate, că ar trebui să le urmăm (deși ei nu ne spun aproape nimic despre cum sunt *alese* aceste principii sau cum este *justificată* această alegere). Ceea ce vreau să spun cu privire la acest lucru va face și mai clar faptul că într-un sistem utilitarist există loc pentru asemenea principii și că raționamentul care duce la selecția lor este de fapt un raționament utilitarist.

În primul rând, atunci când facem selecția, nu ar trebui să acordăm prea multă atenție cazurilor particulare, reale sau ipotetice, care sunt cu totul neobișnuite sau a căror

reapariție este improbabilă; și aceasta pentru că noi ne alegem principiile spre a ne fi ghizi în lumea așa cum este ea, iar nu așa cum ar fi dacă s-ar compune din incidente de roman sau din exemplele filosofilor. Deci contează dacă, de exemplu, numărul oamenilor care mor în agonie din cauza unui cancer terminal fie este foarte mic, fie ar fi foarte mic dacă ar fi îngrijiți cum se cuvine. Acesta este sensul maximei potrivit căreia cazurile grele duc la o lege proastă (*hard cases make bad law*). Dacă acordăm importanță cazurilor proporțional cu probabilitatea ca exact acele tipuri de cazuri să apară, va fi mai probabil să omologăm principii a căror adoptare și menținere în genere vor duce la cele mai bune rezultate, per ansamblu, pentru cei afectați de ele.

Și nu ar trebui să ne pierdem încrederea dacă vine cineva, ne povestește un caz extrem de special și spune: „În acest caz, în care e cu evidență *cel mai bine* să încalcăm aceste principii, fie e necesar să fiți de acord că trebuie să le încalcăm, fie nu sunteți în realitate utilitariști” (desigur, nu contează foarte mult cum ne *numim* noi înșine). Ceea ce i-am răspunde acestuia este: „De acord, dacă acest caz este cu adevărat atât de special și apariția sa este reală, atunci trebuie să încalcăm principiul. Dar deoarece este atât de ușor să ne autoamăgim și deoarece în cazurile reale nu știm niciodată destul de bine să avem niciodată destul timp pentru a ne gândi la el, este foarte greu să fim siguri că acesta este un caz în care trebuie să încalcăm principiul. Poate că este; dar poate, pe de altă parte, că acest caz, cu care ne confruntăm în mod direct, cu care avem de-a face aici și acum, nu este de fapt atât de special, încercăm doar să ne convingem pe noi înșine că este special pentru că vrem să plecăm în week-end. Dar chiar dacă este special - chiar dacă în acest caz ar trebui să încalcăm principiul general bun - o vom face cu un puternic sentiment de îndoială, deoarece aceasta vine împotriva întregii noastre educații ca medici; iar apariția acestui caz nu înseamnă sub nici o formă că principiile generale bune nu mai sunt bune de nimic. Ele trebuie să fie în continuare călăuzele noastre ca medici și ar trebui să nu facem nimic care să le slăbească”. Aceasta, consider eu, ar fi o atitudine corectă și, în mod fundamental, o atitudine utilitaristă, pe care doctorii ar trebui să o respecte, pentru că respectarea ei conduce la ceea ce este cel mai bine.

Traducere de Camil Golub

## I. META-ETICA: PRESCRIPTIVISMUL UNIVERSAL

R. M. Hare

### LIMBAJUL MORALEI

#### Partea I

#### Modul imperativ

“Virtutea este așadar, o dispoziție care ne învețe să alegem altele decât cele ale plăcerii și ale durerii”.  
Aristotel, *Etica nicomahică*, 1106b 36.

#### 1

#### Limbajul prescriptiv

**1.1.** Dacă ar fi să întrebăm despre o persoană “Care îi sunt principiile morale?”, modalitatea cea mai sigură de a obține un răspuns adevărat ar fi să vedem *ce a făcut* ea. Într-adevăr, e posibil ca persoana în cauză să invoce în conversațiile sale tot felul de principii, pe care însă le poate trece complet cu vederea în acțiunile sale; numai atunci ne va dezvălui în care principii de conduită crede ea cu adevărat când, cunoscând toate aspectele relevante ale unei situații, va fi pusă în fața unor alegeri sau decizii privitoare la anumite cursuri alternative ale acțiunii sau la anumite răspunsuri alternative la întrebarea

---

R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952, Part I, cap. 1, 2, 3, 4, 10. (Capitolele 5 și 7 pot fi găsite în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995, pp. 90-108).

“Ce să fac?” (*What shall I do?*). Temeiul pentru care acțiunile pun cu deosebire în evidență principiile morale este acela că funcția principiilor morale este să îndrume conduita. Limbajul moral este un anumit fel de limbaj prescriptiv. Și chiar aceasta este ceea ce face ca etica să merite să fie studiată: căci întrebarea “Ce să fac?” este una de care nu putem scăpa prea mult timp; problemele de conduită, deși uneori mai puțin amuzante decât cuvintele încrucișate, *trebuie rezolvate* altfel decât cuvintele încrucișate. Nu putem aștepta să vedem soluția în numărul următor, pentru că de soluția problemelor depinde ceea ce se întâmplă în numărul următor. Astfel, într-o lume în care problemele de conduită devin pe zi ce trece tot mai complexe și mai chinuitoare, e mare nevoie de o înțelegere a limbajului în care aceste probleme sunt formulate și în care se răspunde la ele. Căci confuzia cu privire la limbajul nostru moral conduce nu numai la stări de confuzie teoretică, ci și la încurcături practice inutile.

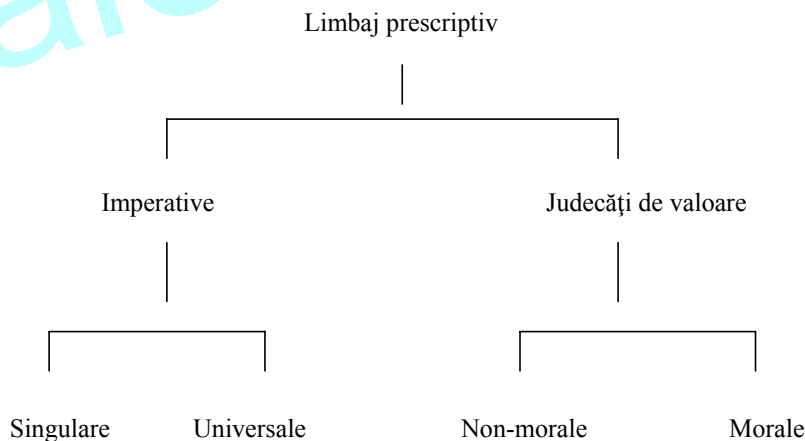
O modalitate veche, dar încă utilă, de a studia orice fel de lucru este *per genus et differentiam*; dacă limbajul moral aparține genului ‘limbaj prescriptiv’, îi vom studia cel mai ușor natura dacă vom compara și pune în contrast în primul rând limbajul prescriptiv cu alte feluri de limbaj, iar apoi limbajul moral cu alte feluri de limbaj prescriptiv. Acesta este, pe scurt, programul acestei cărți. Voi aborda de la simplu la complex. Mă voi ocupa mai întâi de cea mai simplă formă de limbaj prescriptiv, propoziția imperativă obișnuită. Comportamentul logic al acestui tip de propoziție este de mare interes pentru cel care studiază limbajul moral deoarece, în ciuda simplității sale comparative, el ridică într-o formă ușor de identificat multe dintre problemele care au copleșit teoria etică. Așadar, deși nu mi-am propus să “reduc” limbajul moral la imperative, studiul imperativelor este de departe cea mai bună introducere în studierea eticii; iar dacă cititorul nu vede din primul moment relevanța pentru etică a celor discutate mai sus, trebuie să-i cer să aibă răbdare. Neglijarea principiilor enunțate în prima parte a acestei cărți este sursa multora dintre cele mai insidioase confuzii din etică.

De la imperativele singulare voi trece la imperativele universale sau la principii. Discutarea acestora și a modului în care ajungem să le adoptăm sau să le respingem îmi va da ocazia să descriu procesele de învățare și asimilare (*teaching and learning*), ca și logica limbajului pe care îl folosim în aceste scopuri. De vreme ce una dintre cele mai

importante utilizări ale limbajului moral este aceea legată de învățarea morală (*moral teaching*), relevanța acestei discuții pentru etică va fi evidentă.

Voi continua apoi cu o discuție asupra unui gen de limbaj prescriptiv care este într-o legătură mai strânsă cu limbajul moralei decât este imperativul simplu. Acesta e limbajul judecăților de valoare non-morale – toate acele propoziții care conțin cuvinte precum ‘trebuie’ (*ought*), ‘corect’ (*right*) și ‘bine’ (*good*) și nu sunt judecăți morale. Voi cauta să demonstrez că multe dintre aspectele care au cauzat probleme celor ce studiază etica apar și în aceste genuri de propoziții – într-o măsură atât de mare încât o bună înțelegere a lor contribuie mult la elucidarea problemelor eticii înseși. Voi lua în discuție, pe rând, două dintre cele mai frecvente cuvinte morale, ‘bine’ și ‘trebuie’, și voi discuta, mai întâi, utilizările lor non-morale și apoi pe cele morale; sper să pot arăta, în fiecare din aceste cazuri, că utilizările menționate au multe trăsături comune. În concluzie, voi pune în relație logica lui ‘trebuie’ și ‘bine’, atât în contexte morale cât și non-morale, cu logica imperativelor, construind un model logic în care unele concepte artificiale, care s-au putut într-o anumită măsură să țină locul cuvintelor valorice (*value-words*) ale limbajului obișnuit, sunt definite în termenii unui mod imperativ modificat. Acest model nu trebuie luat prea în serios; el e menit să se dea o schematizare foarte aproximativă a discuției anterioare, care conține în sine și fondul acesteia, și nu de spus.

Astfel clasificarea limbajului prescriptiv pe care o propun poate fi reprezentată după următorul caz:





Această clasificare este doar una aproximativă; ea va deveni mai precisă pe parcursul cărții; de exemplu, se va vedea că așa-numitele ‘imperative universale’ ale limbajului obișnuit nu sunt propriu-zis universale. Nu vreau să sugerez nici că această clasificare este exhaustivă; există, spre exemplu, multe genuri diferite de imperative singulare și de judecăți de valoare non-morale; și există și alte tipuri de imperative pe lângă cele singulare și cele universale. Dar clasificarea dată este suficient de bună pentru a începe cu ea și explică planul acestei cărți.

**1.2.** Autorii cărților de gramatică elementară clasifică uneori propozițiile (*sentences*) după cum ele exprimă enunțuri (*statements*), porunci (*commands*) sau întrebări (*questions*). Pentru logician, această clasificare nu este nici exhaustivă, nici suficient de riguroasă. De exemplu, logicienii au trudit mult pentru a demonstra că propozițiile la modul indicativ pot avea caracteristici logice foarte variate și astfel clasificarea lor sub unica denumire de ‘enunțuri’ poate conduce la erori serioase dacă se face să ignorem diferențele importante dintre ele. Vom reveni într-o parte ulterioară a acestei cărți felul în care un anumit fel de propoziție indicativă, cea care exprimă judecăți de valoare, se comportă logic într-un mod destul de diferit de propoziția indicativă obișnuită.

Imperativele, de asemenea, sunt un amestec complex. Chiar dacă excludem propoziția ‘De-aș fi fost în Granchester!’ (*Would I were in Granchester!*), pe care unii gramatici le tratează în cărțile lor ca imperative, tot ne rămân, între propozițiile care sunt propriu-zis la modul imperativ, numeroase feluri diferite de rostiri (*utterances*). Avem ordine militare (de paradă sau altele), prescripții tehnice ale arhitecților (*architects’ specifications*), instrucțiuni pentru gătit omlete sau pentru folosirea aspiratorului, sfaturi, cereri, rugăminți și nenumarate alte feluri de propoziții ale căror funcții se suprapun de multe ori unele cu altele. Diferențierea între aceste variate feluri de propoziții ar furniza unui bun logician material pentru multe articole destinate periodicelor de filosofie; dar într-o lucrare cum e cea de față e necesar să fii hotărât. Voi urma așadar exemplul gramaticienilor și voi folosi numai termenul ‘poruncă’ (*command*) pentru a acoperi toate acele lucruri pe care le exprimă propozițiile la modul imperativ, iar în interiorul clasei poruncilor voi face numai câteva distincții foarte largi. Justificarea acestei proceduri

constă în faptul că sper să focalizez interesul cititorului pe trăsături care sunt comune tuturor, sau aproape tuturor, acestor tipuri de propoziții; căci cu diferențele dintre ele cititorul este cu siguranță familiarizat. Din același motiv voi folosi cuvântul ‘enuț’ (*statement*) pentru a acoperi tot ceea ce este exprimat de propozițiile indicative tipice, dacă există așa ceva. Aceasta înseamnă că voi pune în contrast propoziții precum ‘Închide ușa’ (*Shut the door*) cu propoziții precum ‘Vei închide imediat ușa’ (*You are going to shut the door*)<sup>127</sup>.

Este greu de negat că există o diferență între enunțuri și porunci, dar este cu mult mai greu să spui în ce constă diferența. Ea nu este pur și simplu o diferență de formă gramaticală; căci dacă ar fi să studiem o limbă nou descoperită ar trebui să putem identifica acele forme gramaticale care sunt folosite pentru exprimarea enunțurilor, respectiv poruncilor, și să numim aceste forme ‘indicative’, respectiv ‘imperative’(dacă limbajul este astfel construit încât distincția să fie utilă). Distincția are loc între înțelesurile pe care le transmit diferitele forme gramaticale. Ambele sunt utilizate pentru a vorbi despre un anumit subiect, dar sunt utilizate pentru a vorbi despre el în feluri diferite. Cele două propoziții, ‘Vei închide imediat ușa’ și ‘Închide ușa’ sunt ambele despre închiderea de către tine a ușii în viitorul apropiat, dar ceea ce spun ele despre aceasta este destul de diferit. O propoziție indicativă este utilizată pentru a spune cuiva că ceva are loc (*something is the case*); o propoziție imperativă nu – ea este utilizată pentru a spune cuiva să tacă astfel încât ceva să aibă loc.

**1.3.** Este bine ca filosoful moralei să examineze unele dintre teoriile care au fost sau ar putea fi susținute în legătură cu felul în care imperativele au înțeles. Acestea prezintă o asemănare frapantă cu teoriile similare privind judecățile morale, iar această asemănare indică faptul că ar putea exista o similaritate logică importantă între cele două. Să luăm mai întâi în considerare două teorii, similare tipului de teorie etică pe care o voi numi mai târziu ‘naturalistă’ (5.3). Ambele sunt încercări de a ‘reduce’ imperativele la indicative. Prima încearcă acest lucru reprezentând imperativele ca și cum ar exprima enunțuri despre mintea vorbitorului. Așa cum s-a susținut că ‘A este corect’ înseamnă

<sup>127</sup> “You are going to shut the door” este un viitor format cu “going to”; el exprimă aici o *predicție* (alteori poate exprima o intenție): date fiind informațiile de care dispunem, ești pe cale de a închide ușa în viitorul apropiat. (N. trad.)

‘Aprob A’, tot la fel s-ar putea susține că ‘Închide ușa’ înseamnă ‘Doresc ca tu să închizi ușa’. În plan colocvial, nu e nimic rău în a spune asta; dar din punct de vedere filosofic poate fi foarte înșelător. Căci consecința care rezultă este că dacă eu spun ‘Închide ușa’ iar tu spui (aceleiași persoane) ‘Nu închide ușa’, noi nu ne contrazicem unul pe altul; iar aceasta este ciudat. Susținătorul teoriei ar putea răspunde că deși nu există nici o contradicție, există un dezacord al dorințelor (*disagreement in wishes*) și că acesta este suficient pentru a da seama de sentimentul pe care îl avem că cele două propoziții sunt oarecum incompatibile una cu cealaltă (că ‘nu’ are aceeași funcție ca și în propoziția ‘Tu nu vei închide imediat ușa’). Rămâne însă dificultatea ridicată de faptul că propoziția ‘Închide ușa’ pare să fie despre închiderea ușii și nu despre starea mintală a vorbitorului, la fel cum instrucțiunile pentru gătitul omletelor (‘Se iau patru ouă, etc.’) sunt instrucțiuni despre ouă, nu analize introspective ale psihicului doamnei Beeton. A spune că ‘Închide ușa’ înseamnă același lucru cu ‘Doresc ca tu să închizi ușa’ este la fel cu a spune că ‘Tu vei închide imediat ușa’ înseamnă același lucru cu ‘Cred că tu vei închide imediat ușa’. În ambele cazuri pare ciudat să reprezinti o remarcă despre închiderea ușii ca fiind o remarcă despre ceea ce se întâmplă în mintea mea. De fapt, nici cuvântul ‘cred’ și nici cuvântul ‘doresc’ nu suportă această interpretare. ‘Cred că tu vei închide imediat ușa’ nu este (cu excepția unui caz foarte puțin obișnuit) un enunț despre mintea mea; el este un enunț nesigur despre închiderea ușii (și că este, o variantă mai ezitantă a lui ‘Tu vei închide imediat ușa’); în mod similar, ‘Doresc ca tu să închizi ușa’ nu este un enunț despre mintea mea, ci un mod politicos de a spune imperativul ‘Închide ușa’. Dacă nu înțelegem logica lui ‘Tu vei închide imediat ușa’, nu putem înțelege logica lui ‘Cred că tu vei închide imediat ușa’; și, în mod similar, dacă nu vom înțelege ‘Închide ușa’, este puțin probabil să înțelegem ‘Doresc ca tu să închizi ușa’. Teoria, prin urmare, nu explică nimic; iar teoria etică analogă se află în aceeași situație; căci ‘Aprob A’ nu este decât o modalitate mai complicată și mai indirectă de a spune ‘A este corect’. El nu este enunțul, verificabil prin observație, că am un sentiment recunoscut sau o stare mintală recurentă; el este o judecată de valoare; dacă întreb ‘Aprob A?’ răspunsul meu este o decizie morală și nu observarea unui fapt introspectiv. ‘Aprob A’ ar fi înțelegibil unei persoane care nu înțelege ‘A este corect’, iar explicația este un caz de *obscurem per obscurius*.

1.4. Cea de-a doua tentativă de a reduce imperativele la indicative pe care vreau să o iau în discuție este aceea a dr. H. G. Bohnert<sup>128</sup>. Această interesantă sugestie poate fi rezumată (sper că fără a comite nedreptăți) prin enunțul că ‘Închide ușa’ înseamnă același lucru cu ‘Fie tu vei închide imediat ușa, fie se va petrece X’, unde X este înțeles ca reprezentând ceva rău pentru interlocutor. O teorie similară ar fi aceea că enunțul înseamnă același lucru cu ‘Dacă nu închizi ușa, se va petrece X’. Această teorie este analoaga teoriilor etice care echivalează ‘A este corect’ cu ‘A contribuie la Y’, unde Y este considerat de majoritate ca bun, spre exemplu plăcerea sau evitarea durerii. Vom vedea mai târziu că expresiile valorice dobândesc câteodată – datorită constanței standardelor cu ajutorul cărora sunt aplicate – o anumită forță descriptivă; astfel, dacă într-o societate ale cărei standarde sunt predominant utilitariste spunem ‘Serviciul de sănătate a făcut mult bine’, toți știu că noi presupunem că serviciul de sănătate a reușit să preîntâmpine multă durere, anxietate etc. Similar, în cazul imperativelor care sunt într-un înalt grad ‘ipotetice’ (3.2), analiza lui Bohnert este plauzibilă deoarece ne dăm seama către ce scop, sau către prevenirea cărui rezultat, sunt ele direcționate. Pentru a lua propriul său exemplu, ‘Fugi’, spus într-o casă în flăcări, este întrucâtva similar în ceea ce privește intenția cu ‘Fie fugi, fie mori’. Dar cazurile în care scopul urmărit nu este atât de ușor de recunoscut (‘Fie perivul, fiind numai într-un grad redus, sau deloc, ‘ipotetic’) ascultătorul va avea dificultăți în a înțelege, pe baza acestei analize, ce să pună după cuvântul ‘fie’ este foarte greu de văzut cum o propoziție ca ‘Te rog spune-i tatălui tău că am suferit’ poate fi analizată în baza teoriei lui Bohnert. Este, desigur, întotdeauna posibil să încheiem analiza cu ‘fie se va petrece ceva rău’; dar acest tertip reușește numai prin reintroducerea în analiză a unui cuvânt prescriptiv, căci ‘rău’ este un cuvânt valoric, și, prin urmare, prescriptiv. În mod asemănător, teoriile etice teleologice care interpretează ‘corect’ drept ‘contribuie la Z’, unde Z este un cuvânt valoric precum ‘satisfacție’ sau ‘fericire’, nu fac decât să-și asume ele însele dificultatea de a analiza asemenea cuvinte.

Tentația de a reduce imperativele la indicative este foarte puternică și are aceeași sursă ca și tentația de a analiza cuvintele valorice în maniera numită ‘naturalistă’. E vorba de sentimentul că propoziția indicativă ‘propriu-zisă’, despre care se crede că e de un singur tip, este cumva deasupra oricărei suspiciuni, într-un fel în care alte feluri de

<sup>128</sup> ‘The Semiotic Status of Commands’, *Philosophy of Science*, xii (1945), 302

propoziții nu sunt; și că, prin urmare, pentru a pune aceste alte feluri de propoziții în afara oricărei suspiciuni, este necesar să arătăm că ele sunt *de fapt* indicative. Acest sentiment s-a intensificat atunci când așa-numita teorie ‘verificaționistă’ a înțelesului a devenit populară. Această teorie, care e sub multe aspecte una foarte prolifică în sfera ei proprie, susține, ca să ne exprimăm foarte aproximativ, că o propoziție nu are înțeles dacă nu există ceva care să aibă loc în condițiile în care ea este adevărată. Sigur, aceasta este o explicație foarte promițătoare a unuia din modurile în care o anumită clasă de propoziții (indicativele tipice) au înțeles. Evident, dacă se pretinde că o propoziție exprimă un enunț factual și totuși nu avem nici o idee despre ce anume are loc dacă propoziția e adevărată, atunci propoziția este (pentru noi) lipsită de înțeles. Dar dacă acest criteriu de înțeles, care e util în cazul enunțurilor factuale, se aplică fără discriminare la tipuri de rostiri care nu sunt menite să exprime enunțuri factuale, vor rezulta probleme. Propozițiile imperative nu satisfac acest criteriu și e posibil ca nici propozițiile care exprimă judecăți morale să nu o facă; dar aceasta arată numai că ele nu exprimă enunțuri în sensul definit de criteriul; iar acest sens ar putea fi unul mai îngust decât cel utilizat în mod normal. Aceasta înseamnă că ele sunt lipsite de înțeles și nici că înțelesul lor este de așa natură încât nu pot fi date nici un fel de reguli logice pentru folosirea lor<sup>129</sup>.

1.5. Sentimentul că numai ‘indicativele propriu-zise’ sunt deasupra oricărei suspiciuni poate surprinde (în mod surprinzător) descoperirea că există în vorbirea noastră o anumită propoziție care are indubitabil semnificație dar care nu poate fi redusă la indicative. Acest sentiment supraviețuiește prin asumția că orice înțeles s-ar descoperi pentru cazul acestor propoziții, el trebuie să aibă cu necesitate un statut logic inferior față de cel al indicativelor. Această asumție i-a împins pe unii filosofi, cum a fost prof. A. J. Ayer, să facă unele remarci ocazionale în cursul prezentării celor mai valoroase cercetări ale sale privind natura logică a judecăților morale, remarci care au dat naștere unor inutile furtuni de proteste<sup>130</sup>. Esența teoriei lui Ayer este că judecățile morale nu funcționează în mod normal în același fel ca și clasa propozițiilor indicative circumscrisă de al său criteriu al verificării (*verification-criterion*). Dar prin modul în care și-a prezentat punctul de

<sup>129</sup> Vezi articolul meu ‘Imperative Sentences’, *Mind*, lviii (1949), 21, din care am folosit unele părți și aici.

<sup>130</sup> Vezi mai ales *Language, Truth and Logic*, ediția a II a, pp. 108-9. Pentru o poziție ulterioară și mai echilibrată, vezi ‘On the Analysis of Moral Judgements’, *Horizon*, Sept. 1949, 171 ff.

vedere și prin asimilarea judecăților morale cu alte tipuri (distincte) de propoziții care sunt de asemenea delimitate de indicativele tipice prin acest criteriu, el a stârnit un nor de praf care nu a dispărut încă. Toate acestea ar putea fi puse în paralel cu o tratare similară a imperativelor – și se pare că autori situați pe aceeași linie de gândire ca și Ayer ar fi spus despre imperative același gen de lucruri pe care l-au spus despre judecățile morale. Să presupunem că recunoaștem faptul evident că imperativele nu sunt precum indicativele tipice. Să presupunem, mai departe, că am considera numai indicativele tipice deasupra oricărei suspiciuni. Ar fi normal atunci să spunem ‘Imperativele nu enunță nimic, ele doar exprimă dorințe’. A spune că imperativele exprimă dorințe este, ca și în cazul primei teorii pe care am luat-o în discuție, ireproșabil pe plan colocvial; într-adevăr, dacă cineva ar zice ‘Ține-mi numele departe de asta’, am spune că și-a exprimat dorința de a nu-i fi implicat numele în acea afacere. Cu toate acestea, ambiguitatea extremă a cuvântului ‘exprimă’ (*express*) poate genera confuzie filosofică. Vorbim despre a exprima enunțuri, opinii, credințe, relații matematice și așa mai departe; dar și acest cuvânt e folosit în unul din aceste sensuri, atunci când deși nu e uneori puțin sensibil, e înofensivă. Dar din păcate cuvântul e folosit și în sensuri diferite de acestea; utilizarea pe care o dă Ayer (vorbind despre judecățile morale) cuvântului ‘manifestă’ (*evince*), ca sinonim aproximativ al lui ‘exprimă’ (*express*), a fost periculoasă. Se spune că artiștii, compozorii și poezii exprimă propriile lor sentimente (*feelings*), ca și pe ale noastre; injuratori se spune că exprimă mânia; iar dansatul pe masă poate exprima bucuria. Astfel să spunem că imperativele exprimă dorințe îl poate face pe un neavizat să presupună ca ceea ce se întâmplă când utilizăm un imperativ este următorul lucru: adunăm în noi un fel de poftă (*longing*) căreia, atunci când presiunea devine prea mare pentru a o mai putea reține, îi dăm frâu liber spunând o propoziție imperativă. O asemenea interpretare este implauzibilă atunci când e aplicată unor propoziții precum ‘Înlocuiește și potrivește canelura clantei și mânerul de plastic al mobilei’. Și s-ar părea că nici judecățile de valoare nu satisfac criteriul verificării și sunt, într-un anumit sens, prescriptive, asemenea imperativelor, fără a se spune despre ele cele de mai sus. Este perfect inofensiv, pe plan colocvial, să spui că propoziția ‘A este bun’ e folosită pentru a exprima aprobarea lui A (*The Shorter Oxford Dictionary* spune: ‘A aproba: ... a declara că e bun’); dar este înșelător din punct de vedere filosofic dacă am crede că aprobarea exprimată este un

anume sentiment fierbinte aflat în interiorul nostru. Dacă ministrul administrației locale își exprimă aprobarea în legătură cu planul meu urbanistic punându-și subordonații să-mi scrie o scrisoare cum că ‘Ministrul aprobă planul dvs.’ sau ‘Ministrul consideră că planul dvs. este cel mai bun’, eu nu voi căuta niciodată să verific scrisoarea angajând un detectiv particular care să observe semnele de emoție ale ministrului. În acest caz, a trimite o asemenea scrisoare *e totuna* cu a aproba.

1.6. Nu poate exista, pentru cazul imperativelor singulare, nici un analog al varietății “atitudinale” a teoriei aprobării a judecăților de valoare<sup>131</sup>; dar este posibilă construirea unei asemenea teorii pentru propozițiile imperative *universale*. Dacă cineva spune ‘Nu lovi niciodată pe cineva când e la pământ’, ar fi natural să spunem că și-a exprimat o anumită atitudine față de o asemenea conduită. Este extrem de greu să definim cu exactitate această atitudine sau să dăm criterii pentru recunoașterea ei, la fel cum este greu să spunem cu exactitate ce este aprobarea *morală* în opoziție cu alte tipuri de aprobare. Unica modalitate sigură de a caracteriza atitudinea exprimată de un imperativ universal este să spunem ‘Atitudinea că (nu) trebuie să se facă așa și așa’. Unica modalitate sigură de a caracteriza atitudinea exprimată de o judecată morală este să spunem ‘Atitudinea că se găsește (sau corect) să facem așa și așa’. A susține o atitudine de ‘aprobare morală față de o anumită practică înseamnă a avea o dispoziție de a crede, în ocazii potrivite, că ea este corectă; sau, dacă ‘a crede’ este el însuși un cuvânt dispozițional, atunci pur și simplu a crede că ea este corectă; iar faptul că noi credem că ea este corectă va fi trădat sau arătat – behavioriștii ar spune constituit – de acțiunile noastre de un anumit fel (în primul rând, făcând acțiuni de felul aflat în discuție atunci când se ivește ocazia; apoi, spunând că ele sunt corecte; aplaudându-le în alte feluri, și așa mai departe). Dar în toate acestea nu există nimic care să explice *ce* anume credem atunci când credem că un anumit fel de acțiune e corect. Și, în mod similar, dacă am spus că ‘Nu lovi niciodată pe cineva când e la pământ’ exprimă atitudinea că nu trebuie să lovești etc. (sau o atitudine de aversiune față de lovirea cuiva, sau o ‘contra-atitudine’ cu privire la lovire), aceasta nu înseamnă că am spus ceva care ar fi inteligibil pentru cineva care nu înțelege propoziția pe care încercăm s-o explicăm.

<sup>131</sup> Vezi, de exemplu, C. L. Stevenson, *Ethics and Language*.



Vreau să subliniez că nu caut să resping nici una dintre aceste teorii. Toate au o caracteristică, și anume aceea că, dacă sunt transpuse în termeni de zi cu zi, nu spun nimic contestabil în ce privește tezele lor principale; dar când încercăm să înțelegem cum explică ele perplexitățile filosofice care le-au generat, suntem fie forțați să le interpretăm în așa fel încât să le facem implauzibile, fie să descoperim că ele nu fac decât să ridice aceleași probleme într-un mod mai complicat. Propozițiile care conțin cuvântul ‘aprob’ sunt atât de greu de analizat încât pare un capriciu să folosim această noțiune pentru a explica înțelesul judecăților morale pe care învățăm să le facem cu mulți ani înainte de a învăța cuvântul ‘aprob’; în mod similar, ar fi un capriciu să explicăm înțelesul modului imperativ în termeni de a vrea (*wishing*) sau de oricare alt sentiment sau atitudine; căci noi învățăm cum să folosim poruncile și cum să răspundem la ele cu mult înainte de a învăța noțiunile comparativ complexe de ‘vrere’ (*wish*), ‘dorință’ (*desire*), ‘aversiune’ (*aversion*) etc.

1.7. Trebuie să luăm acum în considerare un alt grup de teorii care au fost considerate concurente cu grupul celor pe care tocmai le-am discutat. Aceste teorii susțin că funcția în limbaj atât a judecăților morale cât și a imperativelor (pe care aceste teorii le consideră adesea echivalente) este să afecțeze cauzal comportamentul sau emoțiile receptorului. Profesorul ... Când profesorul ...

“Dar, de fapt, un enunț valoric nu este altceva decât o poruncă aflată într-o formă gramaticală înșelătoare. El poate avea efecte asupra acțiunilor oamenilor, iar aceste efecte pot fi în acord cu dorințele (*wishes*) noastre sau nu; dar ele nu sunt nici adevărate, nici false”<sup>132</sup>.

Iar profesorul Ayer scria:

“Termenii etici nu servesc doar la exprimarea sentimentelor. Ei sunt calculați de asemenea pentru a trezi sentimente, și astfel a stimula acțiunea. Unii dintre ei sunt

<sup>132</sup> *Philosophy and Logical Syntax*, p. 24

într-adevăr folosiți într-un asemenea fel încât să confere propozițiilor în care apar forța unor porunci”<sup>133</sup>.

Mai recent, acest mod de a vedea lucrurile a fost elaborat de profesorul Stevenson<sup>134</sup>. Avem de-a face și aici cu un tip de teorie care ar putea fi, în plan colocvial, inatacabilă, dar care sugerează erori filosofice, părând să asimileze procesele utilizării unei porunci sau ale unei judecăți morale cu alte procese care sunt, de fapt, cu totul diferite.

Este, într-adevăr, adevărat că în cazul propozițiilor imperative dacă cineva, folosindu-le, este sincer sau cinstit, atunci el urmărește ca persoana căreia i le adresează să *facă* ceva (anume ceea ce este poruncit). Acesta este într-adevăr un test de sinceritate în cazul poruncilor, așa cum un enunț este considerat sincer numai dacă vorbitorul îl crede (*believes it*). Și există criterii similare, după cum vom vedea mai târziu, pentru a consimți sincer la porunci și enunțuri care au fost date sau formulate de altcineva. Dar nu chiar aceasta sugerează teoriile. Ele sugerează mai degrabă că funcția unei porunci este să-l afecteze cauzal pe receptor sau să-l determine să facă ceva; iar a putea așa ceva poate induce în eroare. În vorbirea obișnuită nimeni nu înțelege rău în a spune că atunci când folosim o poruncă intenția noastră este de a determina pe cineva să facă ceva; dar atunci când urmărim scopuri filosofice trebuie să facem o distincție importantă. Procesele de *a spune* cuiva să facă ceva și de *a-l face* s-o facă sunt, logic, distincte<sup>135</sup>. Distincția poate fi elucidată luând în considerare una asemănătoare pentru cazul enunțurilor. A spune cuiva *ca ceva are loc* este logic diferit de a-l face (sau a încerca să-l faci) să creadă acest lucru. Faptul că spunem cuiva că ceva are loc, dacă acel cineva nu e dispus să ne creadă, poate fi începutul unui proces cu totul diferit, acela de a încerca să-l facem să creadă (a încerca să-l persuadăm sau să-l convingem că tot ceea ce am spus e adevărat). Nimeni, atunci când caută să explice funcția propozițiilor indicative, nu va spune că ele sunt încercări de a persuadea pe cineva că ceva are loc. Și nu avem temeiuri să spunem nici că poruncile sunt încercări de a persuadea sau de a determina pe cineva să facă ceva; și în acest caz noi

<sup>133</sup> *Language, Truth and Logic*, ed. a II-a, p. 108

<sup>134</sup> *Ethics and Language*, mai ales p. 21

<sup>135</sup> Pentru o dezvoltare a acestei probleme, vezi articolul meu 'Freedom of the Will', *Aristotelian Society*, Supplementary, vol. xxv (1951), 201.

Îi spunem mai întâi cuiva ce să facă și, apoi, dacă el nu e dispus să facă ceea ce îi spunem, putem începe procesul cu totul diferit de a încerca să-l determinăm să o facă. Astfel instrucțiunea deja citată ‘Înlocuiește și potrivește canelura clanței și mânerul de plastic al mobilei’ nu urmărește să stimuleze (*galvanize*) activitatea tâmplarului; alte mijloace sunt folosite pentru un asemenea scop.

Această distincție este importantă pentru filosofia morală; căci sugestia că funcția judecăților morale este de a convinge (*persuade*) a condus, de fapt, la dificultatea de a distinge funcția lor specifică de cea a propagandei<sup>136</sup>. Deoarece voi atrage imediat atenția asupra unor similități între porunci și judecățile morale, clasificându-le pe amândouă drept prescripții, cer în modul cel mai hotărât să fiu disociat de cei ce confundă pe oricare dintre acestea cu propaganda. Avem aici, ca de multe ori în filosofie, un amestec a două distincții. Prima este cea dintre limbajul enunțurilor și limbajul prescriptiv. Cea de-a doua e aceea dintre a spune cuiva ceva și a-l determina să creadă sau să facă ceea ce i s-a spus. Faptul ca aceste două distincții sunt destul de diferite și se intersectează una cu alta, ar trebui să devină clar după un moment de reflecție. Căci putem spune cuiva să facă ceva ori să facă ceva; aici nu există nici o încercare de persuadare (sau de intimidare sau de inducere sau de determinare a lui). Dacă persoana nu este dispusă să accepte ceea ce i-am spus putem apoi apela la istorie, la propagandă, la prezentarea de fapte adiționale, la trucuri psihologice, la amenințări, minciuri, torturi, ironii, promisiuni de protecție și multe alte tertipuri. Toate acestea sunt modalități de a-i induce un comportament sau a-l deterrena să facă ceva; primele patru sunt și modalități de a-l face să creadă ceva; nici una dintre ele nu este o modalitate de a-i spune ceva, deși acelea dintre ele care presupun folosirea limbajului pot include faptul de a-i spune tot soiul de lucruri. Privite ca încercări sau tertipuri de persuadare, succesul lor se judecă numai după efectele pe care le produc – după faptul dacă persoana crede sau face ceea ce încercăm noi să o facem să creadă sau să facă. Nu contează dacă mijloacele folosite pentru a o convinge sunt cinstitute sau necinstitute, atâta timp cât reușesc să o convingă. Și, prin urmare, reacția naturală la conștientizarea faptului că cineva încearcă să ne convingă este: ‘El încearcă să pună mâna pe mine; trebuie să fiu atent; nu trebuie să-l las să-mi influențeze necinstit decizia; trebuie să fiu atent să iau propria decizie în respectiva problemă și să rămân un agent responsabil

<sup>136</sup> Cf. Stevenson, *Ethics and Language*, cap. xi.

liber'. O asemenea reacție la judecățile morale nu ar trebui încurajată de filosofi. Pe de altă parte, acestea nu sunt reacții naturale la faptul că cineva fie ne spune că ceva are loc, fie ne spune să facem ceva (spre exemplu, să potrivim clanța în ușa). A spune cuiva să facă ceva, sau că ceva are loc, înseamnă a răspunde la întrebarea 'Ce să fac?' sau 'Care sunt faptele?'. Atunci când am răspuns acestor întrebări, receptorul știe ce să facă sau care sunt faptele – dacă ceea ce i-am spus e corect. El nu este necesarmente *influențat* prin aceasta într-un mod sau altul și nici nu am înregistrat un eșec dacă el nu este astfel influențat; căci el poate decide să nu ne creadă sau să nu ni se supună, iar simplul fapt de a-i spune nu face nimic – și nici nu caută să facă nimic – pentru a-l determina să nu facă acel lucru. Dar persuasiunea nu vizează o persoană privită ca agent rațional, care se (ne) întrebă 'Ce să fac?'; ea nu este un răspuns la această întrebare, sau la oricare alta; ea este o încercare de a *face* persoana să răspundă la ea într-un anumit fel.

Este ușor de văzut, prin urmare, de ce așa-numita 'teorie imperativă' a judecăților morale a stârnit protestele pe care le-a stârnit. Pentru că, bazându-se pe o neînțelegere a funcției, nu numai a judecăților morale dar și a poruncilor cu care acestea au fost asimilate, ea părea să conteste raționalitatea discursului moral. Dar o călătorie în căutarea poruncilor, oricât de mult ar diferi de enunțuri, sunt la fel de raționale și ele sub aspectul că ele constau din a spune cuiva ceva și din încercarea să-l influențezi, atunci nu este nimic rău în a atrage atenția asupra similitudinii dintre porunci și judecățile morale. Căci, așa cum voi avertiza mai jos, poruncile, fiind esențialmente menite să răspundă, asemeni enunțurilor, unor întrebări formulate de agenții raționali, sunt guvernate de reguli logice tot așa cum sunt guvernate enunțurile. Iar aceasta înseamnă că judecățile morale pot fi și ele guvernate astfel. Să ne amintim că cel mai mare raționalist, Kant, considera că judecățile morale sunt imperative.

## 2

### Imperativele și logica

2.1. Pentru a caracteriza în mod clar diferența dintre imperative și indicative ne va fi de mare ajutor o analiză a celor două tipuri de propoziții spre a lămurii ce elemente ale înțelesului au ele în comun și astfel spre a identifica diferența esențială dintre ele. Întrucât am încercat deja să fac aceasta într-un articol la care m-am mai referit mai sus (1.4), voi fi cât se poate de succint.

Am observat că cele două propoziții ‘Tu vei închide imediat ușa’ și ‘Închide ușa’ sunt ambele despre același lucru, anume despre închiderea ușii de către tine în viitorul imediat, dar că ele sunt folosite pentru a spune lucruri diferite despre acesta. Faptul că nu sunt identice acele părți ale propoziției scrise sau rostite care, în ambele cazuri, se referă la acel lucru despre care sunt propozițiile este un pur accident gramatical. Să reformulăm aceste propoziții mai clar, scriind în ambele cazuri o sintagmă identică pentru a ne referi la acel lucru despre care sunt amândouă. Sintagma ar putea fi:

Închiderea ușii de către tine în viitorul imediat.

Va trebui apoi să adăugăm ceva diferit în fiecare caz în parte, ceva care să ne finalizeze restul din ceea ce transmite fiecare propoziție. Ceea ce avem până acum ne spune destul de clar despre ce anume sunt propozițiile. Nu ne spune, totuși, ce anume spune vorbitorul despre acest ceva. Ne știm dacă el afirmă (*he is stating*) că închiderea ușii de către tine în viitorul imediat este ceea ce se va întâmpla sau va fi cazul, sau dacă ne spune să facem ca această să se întâmple, sau altceva. Prin urmare, pentru a completa propozițiile, trebuie să adăugăm ceva care să ne spună asta. Am putea completa propozițiile ca porunci, respectiv ca enunțuri, scriind:

Închiderea ușii de către tine în viitorul imediat, te rog.

Închiderea ușii de către tine în viitorul imediat, da.

Aceste două propoziții ar corespunde propozițiilor obișnuite:

Închide ușa.

Tu vei închide imediat ușa.

Vom avea nevoie de termeni tehnici pentru a ne referi la aceste părți diferite ale propozițiilor. Termenii adoptați în articolul meu nu sunt întru totul satisfăcători și, prin urmare, voi inventa cuvinte cu totul noi. Voi numi *frastic* (*phrastic*) partea propoziției care e comună ambelor moduri ('Închiderea ușii de către tine în viitorul imediat'); și *neustic* (*neustic*) partea care e diferită în cazul poruncilor și al enunțurilor ('da' sau 'te rog'). Cititorii *Lexiconului grecesc* al lui Liddell și Scott vor recunoaște originea acestor termeni. 'Frastic' este derivat din cuvântul grecesc care înseamnă 'a arăta sau a indica', iar 'neustic' din cuvântul care înseamnă 'a semnaliza aprobarea' (*to nod assent*). Ambele cuvinte sunt folosite atât în discursul imperativ cât și în cel indicativ. Rostirea unei propoziții care conține *phrastic* și *neustic* poate fi dramatizată astfel: (1) Vorbitorul arată sau indică ceea ce urmează să afirme că are loc sau ceea ce urmează să poruncească să aibă loc; (2) El își dă aprobarea ca și cum ar spune 'Aceasta are loc' sau 'Fă-o'. El va trebui, însă, să-și dea aprobarea în mod diferit, după cum are în vedere unul sau al altul dintre aceste lucruri.

2.2. E evident că, dacă voi căuta diferența esențială dintre enunțuri și porunci, va trebui să ne uităm la *neustic*, nu la *phrastic*. Dar, după cum indică folosirea cuvântului 'neustic' privit separat, există totuși ceva în comun între *neustic*-ul indicativ și *neustic*-ul imperativ. Aceasta este înțelegerea comună a, să zic așa, 'semnalizării' unei propoziții (*nodding a sentence*). E ceva ce face oricine utilizează (*use*) o propoziție la propriu și nu doar o menționează (*mention*) sau o citează între ghilimele; ceva esențial pentru a spune (și a însemna) ceva. Absența ghilimelelor în limbajul scris simbolizează elementul de înțeles despre care vorbesc; a scrie o propoziție fără ghilimele este asemenea semnării unui cec; a o scrie între ghilimele este asemenea completării unui cec fără să-l semnezi, i.e. a arăta cuiva cum să completeze cecuri. Am putea conveni ca, în loc să punem între ghilimele propozițiile pe care le menționăm și nu le utilizăm, noi încuviințăm, sau facem un semn special în scris, atunci când *utilizăm* la propriu o propoziție. 'Simbolul asertării' în sistemul logic al lui Frege și în cel al lui Russell și Whitehead are, între alte funcții, și pe aceea de a semnifica utilizarea (*use*) sau afirmarea (*affirmation*) unei propoziții<sup>137</sup>. Cu

<sup>137</sup> Vezi Russell și Whitehead, *Principia Mathematica*, i. 9.

această funcție, el ar putea fi aplicat atât poruncilor cât și enunțurilor. Am putea eventual forța un pic limbajul și folosi cuvântul ‘afirm’ în ambele cazuri.

Strâns legat de acest semn al afirmării este un semn pentru acordul (*agreement*) sau aprobarea (*assent*) utilizării de către un ascultător (*hearer*). A folosi un astfel de semn al aprobării ar fi echivalent cu repetarea propoziției cu pronumele, etc. schimbate, acolo unde este necesar. Astfel, dacă spun ‘Tu vei închide imediat ușa’ și tu răspunzi ‘Da’, acesta va fi un semn al aprobării și ar fi echivalent cu ‘Eu voi închide imediat ușa’. Și dacă spun ‘Închide ușa’ iar tu răspunzi ‘Da, da, domnule’, acesta va fi și el un semn al aprobării; dacă vrem să-l exprimăm cu ceva echivalent, am putea spune ‘Dați-mi voie să închid ușa’ (*Let me shut the door*) sau ‘Voi închide ușa’ (*I will shut the door*) (unde ‘voi’ (*I will*) nu este o predicție, ci expresia unei hotărâri sau a unei promisiuni). Aceasta ne-ar putea da cheia diferenței esențiale dintre enunțuri și porunci; ea constă în ceea ce este presupus în aprobarea lor (*in assenting to them*); iar ceea ce este presupus în aprobarea lor este, după cum am spus, strâns legat de ceea ce este presupus în afirmarea lor în fața instanței<sup>138</sup>.

Dacă aprobăm un enunț (*assent to a statement*) se spune că sîntem sinceri în aprobarea noastră dacă și numai dacă noi credem că el este adevărat (credem ce a spus vorbitorul (*speaker*)). Dacă, pe de altă parte, aprobăm o poruncă la persoana a doua adresată nouă se va spune că sîntem sinceri în aprobarea noastră dacă și numai dacă noi facem sau ne hotărâm să facem ceea ce vorbitorul ne-a spus să facem; dacă nu o facem și doar ne hotărâm s-o facem mai târziu, atunci, dacă nu o facem când apare ocazia s-o facem, se va spune că ne-am răzgândit; noi nu ne mai ținem de aprobarea pe care am exprimat-o anterior. Este tautologic să spui că nu putem aproba sincer o poruncă la persoana a doua adresată nouă și în *același timp* să nu o îndeplinim dacă apare acum ocazia de a o îndeplini și stă în puterea noastră (fizică și psihică) să o îndeplinim. Similar, este tautologic să spui că nu putem aproba sincer un enunț și în *același timp* să-l nu credem. Astfel, am putea caracteriza provizoriu diferența dintre enunțuri și porunci spunând că, în timp ce aprobarea sinceră a celor dintâi presupune *a crede ceva*, aprobarea sinceră a celor din urmă presupune (în ocazia potrivită și dacă ne stă în puteri) *a face*

<sup>138</sup> Pentru unele remarci interesante despre noțiunile înrudite de ‘admitere’ și ‘confirmare’ vezi P. F. Strawson, ‘Truth’, *Analysis*, ix, (1948-9), 83, și *Aristotelian Society*, Supplementary, vol xxiv (1950), 129.



ceva. Dar această afirmație este una suprasimplificată și va avea nevoie de lămuriri mai târziu (11.2).

În cazul poruncilor la persoana a treia, a aproba înseamnă a te asocia în afirmare. În cazul poruncilor la persoana întâi ('Dă-mi voie să fac cutare și cutare') și a hotărârilor ('Voi face cutare și cutare'), care sunt foarte asemănătoare între ele, afirmarea și aprobarea sunt identice. Este logic imposibil pentru un om să dezaprobe ceea ce el însuși afirmă (cu toate că, desigur, el poate să nu fie sincer în ceea ce afirmă).

**2.3.** Trebuie explicat că felul în care folosesc eu cuvântul 'afirm' nu îl face opusul lui 'neg'. Este posibil să afirm atât o propoziție afirmativă cât și una negativă. Semnul negației, 'nu', face parte în mod normal din frastic atât la indicative cât și la imperative; astfel, în loc de 'Tu nu vei închide imediat ușa' ar trebui să scriem 'Neînchiderea ușii de către tine în viitorul imediat, da'; iar în loc de 'Nu închide ușa' trebuie să scriem 'Neînchiderea ușii de către tine în viitorul imediat, te rog'. Propoziții modale ce țin de cuvântul 'poate' (*may*) ar putea, se pare, să fie reprezentate negând deus sic-ul; astfel 'Poți închide ușa' (permisivă) ar putea fi scrisă 'Nu îți spun că nu încerci să', iar aceasta, la rândul ei, poate deveni 'Neînchiderea ușii de către tine în viitorul imediat, nu - te rog'; similar propoziția 'E posibil ca tu să închide imediat ușa' poate fi redată ca 'Nu spun că tu nu vei încerca imediat ușa' sau 'Neînchiderea de către tine a ușii în viitorul imediat, nu - da'. Dar ceea ce surcolează în care nu e nevoie să intrăm.

Am arătat în articolul deja menționat că, în utilizările lor obișnuite, conectorii logici uzuali 'dacă', 'și' și 'sau', precum și semnul negației, e cel mai bine să fie tratați ca parte a frastic-ului propozițiilor. Aceasta înseamnă că ei sunt puntea de legătură dintre indicative și imperative. Același lucru este adevărat, cu anumite precizări care vor fi făcute mai târziu (11.5), și pentru cuantificatorii 'toți' și 'unii'. Nu sunt atât de sigur acum că, în limbajul obișnuit, aceste cuvinte se comportă, din punct de vedere logic, exact în același fel atât în imperative cât și în indicative; dar, oricum ar fi, diferențele sunt un pur accident gramatical. Folosind conectorii logici obișnuiți, așa cum sunt folosiți la modul indicativ, în frastic-ul propozițiilor noastre imperative remodelate, putem face cu modul imperativ revizuit tot ceea ce facem acum cu cel natural. Acest lucru este clar din faptul că, printr-o perifrază, putem întotdeauna să substituim, în locul unei simple porunci

(e.g. ‘Închide ușa sau așează în poziție adecvată semnul de interdicere a intrării’, spusă lui Jones), porunca de a face o propoziție indicativă adevărată (e.g. ‘Faceți propoziția “Jones va închide imediat ușa sau va așeza în poziția adecvată semnul de interdicere a intrării” adevărată’). Aceasta însă nu trebuie interpretată ca o admitere a ‘priorității’ logice a modului indicativ (orice ar putea însemna aceasta); căci putem face același lucru și în sens invers – e.g. spunând în loc de ‘Jones a închis ușa la ora 5 p.m.’, ‘Porunca [reală sau imaginară] “Să închidă Jones ușa la ora 5 p.m.” a fost înfăptuită’. Singura restricție a acestui procedeu se datorează faptului, pe care-l voi lua în discuție mai târziu (12.4), că modul imperativ este mult mai puțin bogat decât cel indicativ, în special în timpuri.

Modurile indicativ și imperativ au de asemenea în comun, datorită elementului frastic comun, tot ceea ce are legătură cu referința lor la stări de lucruri reale sau posibile. Există o stare de lucruri posibilă la care se referă frastic-ul ‘Închiderea ușii de către tine în viitorul imediat’. Această referință nu este afectată de ceea ce urmează după ea. Atât imperativele cât și indicativele trebuie să se refere la stările de lucruri despre care sunt ele. Aceasta înseamnă că imperativele, ca și indicativele, pot suferi de o maladie suprasensibilă, a căreia atrăgea atenția așa-numita teorie verificacionistă a înțeleșului; aici această maladie, fiind o maladie a frastic-ului, nu are nimic de-a face cu enunțurile declarative; cei care au crezut aceasta s-au înșelat. Din punct de vedere al unei propoziții poate eșua să semnifice ceva estetic, să nu se refere la nici o stare de lucruri identificabilă. Astfel, propozițiile ‘Absolutul este verde’ și ‘ăsași ca Absolutul să fie făcut verde’ sunt lipsite de înțeles din același motiv, anume că nu știm la ce se referă ‘Absolutul care este verde’. Din același motiv, propozițiile pot să nu fie înțelese de o persoană, deși să aibă o semnificație deplină pentru o alta; astfel porunca ‘*Învergați*’ este fără înțeles pentru cei care nu știu în ce constă învergarea<sup>139</sup>. Ar fi neoportun dacă criteriul verificacionist ar fi gândit pentru a contesta semnificația tuturor propozițiilor în afara celor indicative – ca și cum ‘Închide ușa’ ar fi la fel de lipsit de înțeles precum ‘Cicălește bubuitura’ (*Frump the bump*).

Există o altă maladie la care atât imperativele, cât și indicativele, sunt predispuse, datorită prezenței conectorilor logici în frastic-ul amândouă. Aceasta se numește, în cazul indicativelor, auto-contradicție; iar termenul este aplicabil și imperativelor. Poruncile, ca și enunțurile, se pot contrazice între ele. Chiar dacă acesta nu este modul

<sup>139</sup> Termen marinăresc: a fixa pânza pe o vergă. (N.trad.)

normal de a ne exprima, îl putem adopta; căci trăsătura asupra căreia el atrage atenția în cazul poruncilor este identică cu cea pe care o numim în mod normal contradicție. Să luăm în considerare următorul exemplu preluat din autobiografia Lordului Cunningham<sup>140</sup>. Amiralul și căpitanul unui crucișător țipă aproape simultan la cârmaci, pentru a evita coliziunea, unul ‘Mult la babord’, celălalt ‘Mult la tribord’. Lordul Cunningham se referă la aceste două ordine ca fiind ‘contrare’; și așa și sunt, într-un sens propriu-zis aristotelic<sup>141</sup>. Rezultă că aceste două ordine se contrazic unul pe celalalt în sensul că o conjuncție a lor este autocontradictorie; relația dintre ele este aceeași cu cea dintre cele două predicții ‘Vei vira imediat mult spre babord’ și ‘Vei vira imediat mult spre tribord’. Bineînțeles, unele ordine pot fi contradictorii fără să fie contrare; contradictoria simplă a lui ‘Închide ușa’ este ‘Nu închide ușa’.

S-ar putea susține că legea terțului exclus nu se aplică poruncilor. Aceasta, totuși, este o greșeală dacă se presupune că poruncile au ceva aparte din acest punct de vedere. Este destul de clar că dacă nu spun ‘Închide ușa’ aceasta nu mă convinge logic să spun ‘Nu închide ușa’. Pot spune ‘Poți fie să închizi ușa, fie să nu închizi ușa’; nu pot să nu spun nimic. Și, în mod similar, dacă răspund ‘Tu vei închide imediat ușa’ aceasta nu mă convinge logic să spun ‘Tu nu vei închide imediat ușa’. Pot să spun ‘E posibil că tu vei închide imediat ușa și e posibil că tu nu vei închide imediat ușa’, sau pot să nu spun nimic. Dar dacă sunt întrebat ‘Voi închide imediat ușa sau nu?’ trebuie să răspund, datorită termenilor în care e pusă întrebarea, fie cu ‘Tu vei închide imediat ușa’, fie cu ‘Tu nu vei închide imediat ușa’, asta dacă nu refuz să răspund cu totul la întrebare. ‘E posibil că tu vei’ nu e un răspuns la această întrebare. Similar, dacă sunt întrebat ‘Să închid ușa sau nu?’ trebuie să răspund, dacă e să răspund, fie cu ‘Închide-o’, fie cu ‘Nu o închide’. Adevărul e că limbajul nostru posedă moduri de exprimare trivalente și moduri de exprimare bivalente; iar aceste două moduri de exprimare sunt disponibile atât la modul indicativ cât la cel imperativ.

O altă cale de a arăta că imperativele simple sunt în mod normal bivalente este să evidențiem faptul că sfatul (dat unui șahist) ‘La următoarea mișcare, fie mută regina fie nu muta regina’ este analitic (definesc acest termen mai jos (3.3)). El nu-i oferă

<sup>140</sup> Viscount Cunningham, *A Sailor's Odyssey*, p. 162

<sup>141</sup> *Categorii*, 6a, 17

jucătorului absolut nici o instrucțiune pozitivă privitor la ceea ce are de făcut, tot așa cum propoziția ‘Plouă sau nu plouă’ nu îmi spune nimic despre vreme<sup>142</sup>. Dacă logica imperativelor simple ar fi trivalentă, propoziția citată nu ar fi analitică; ea nu ar exclude categoric o a treia posibilitate, anume aceea care constă în a nu mișca regina, dar nici a o mișca. Disjuncțiile de imperative de această formă nu sunt întotdeauna analitice; spre exemplu, ‘Ori stai înăuntru, ori nu stai’ se consideră că implică în mod firesc ‘Nu sta în ușă’; dar aceasta nu are nimic de-a face cu imperativul ca atare; este o trăsătură a frasticului propoziției, așa cum se observă făcând comparația cu propoziția indicativă analoagă ‘Ori vei sta imediat înăuntru, ori nu vei sta imediat înăuntru (nu vei sta imediat, ca un nehotărât, acolo în ușă)’.

2.4. Din faptul că poruncile se pot contrazice una pe alta rezultă că, pentru a evita auto-contradicția, o poruncă, asemenea unui enunț, trebuie să urmeze anumite reguli logice. Aceste reguli sunt regulile pentru utilizarea tuturor expresiilor conținute în ea. În cazul câtorva expresii – așa-numitele cuvinte logice (*logical words*) – aceste reguli sunt cele ce dau expresiilor întregul înțeles pe care îl au. Astfel, a ști înțelesul cuvântului ‘toți’ înseamnă a ști că anumite lucruri nu pot fi spuse fără auto-contradicție, spre exemplu ‘Toți oamenii sunt muritori și Socrate este om, dar Socrate nu este muritor’. Dacă cititorul nu reflectă la faptul în care se putea el spune că o persoană cunoaște înțelesul cuvântului ‘toți’, el va vedea că singura modalitate în care o poate face este prin găsirea celorlalte propoziții mai simple pe care consideră că le antrenează (*entails*) propozițiile care conțin cuvântul ‘toți’. ‘Antrenare’ este un cuvânt puternic, iar logicienii din ziua de azi se feresc să folosească astfel de cuvinte puternice; o discuție completă a înțelesului său, mai ales în context matematic, ar ocupa multe pagini; dar pentru scopul meu actual, el poate fi definit cu destulă acuratețe astfel: O propoziție P antrenează o propoziție Q dacă și numai dacă faptul că o persoană aprobă P dar dezaprobă Q este un criteriu suficient pentru a spune că persoana nu a înțeles una dintre propoziții<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4. 461.

<sup>143</sup> Relațiile de antrenare mai complicate, cum sunt cele din matematică, pot fi surprinse extinzând această definiție după cum urmează: definiția dată va fi considerată ca o definiție a antrenării *directe* (*direct entailment*), iar antrenarea *indirectă* va fi definită ca având loc între două propoziții P și R atunci când există o serie de propoziții  $Q_1, Q_2, \dots, Q_n$  astfel încât P antrenează direct  $Q_1$ ,  $Q_1$  antrenează direct  $Q_2$ , etc., și  $Q_n$  antrenează direct R. Dar chiar și aceasta s-ar putea să nu fie suficient de exact.

‘Propoziție’ aici este o abreviere pentru ‘propoziție folosită de un vorbitor individual într-o ocazie particulară’; căci vorbitorii pot folosi cuvintele, în diferite ocazii, cu înțelesuri diferite, iar aceasta înseamnă că ceea ce este antrenat de ceea ce spun ei poate fi de asemenea diferit. Noi punem în evidență înțelesul celor spuse de ei întrebându-i ce anume consideră că antrenează remarcile lor<sup>144</sup>.

Acum, cuvântul ‘toți’, ca și alte cuvinte logice, sunt folosite în porunci, dar și în enunțuri. Rezultă că trebuie să existe relații de antrenare și între porunci; căci altfel ar fi imposibil să dăm vreun înțeles acestor cuvinte care sunt folosite în ele. În caz că ar trebui să aflăm dacă o persoană cunoaște înțelesul cuvântului ‘toate’ din ‘Du toate cutiile la gară’, atunci ar trebui să aflăm dacă ea a realizat faptul că o persoană care a aprobat această poruncă, precum și enunțul ‘Aceasta este una dintre cutii’, dar totuși a refuzat să aprobe porunca ‘Du aceasta la gară’, putea face așa ceva numai dacă nu a înțeles una dintre aceste trei propoziții. Dacă acest fel de test ar fi inaplicabil, atunci cuvântul ‘toți’ (atât în imperative cât și în indicative) ar fi complet lipsit de sens. Pentru așadar să ne asigurăm de existența în limbajul nostru a propozițiilor universale la nivelul imperativ este în sine o dovadă suficientă că limbajul nostru admite relații de antrenare și între enunțuri și porunci. Dacă ‘antrenarea’ este cu înțelesul termen este o poruncă. Dacă ‘antrenarea’ este cu înțelesul termen este o poruncă. Dacă ‘antrenarea’ este cu înțelesul termen este o poruncă. Dacă ‘antrenarea’ este cu înțelesul termen este o poruncă. Dacă ‘antrenarea’ este cu înțelesul termen este o poruncă. Eu propun să-l folosim astfel’.

<sup>144</sup> Pentru unele indicații privitoare la felul în care pot fi definite simbolurile logice în termeni de relații de antrenare a propozițiilor care le conțin, vezi K. R. Popper, ‘New Foundations for Logic’, *Mind*, lvi (1947), 193, și ‘Logic without Assumptions’, *Aristotelian Society* xlviii (1946-7), 251.

<sup>145</sup> Motivele pentru care mulți au dorit să nege că poruncile pot antrena sau să fie antrenate sunt în principal istorice. Dar Aristotel vorbește atât de silogisme practice cât și de silogisme teoretice (*Despre mișcarea animalelor*, 701a, 7 ff., *Etica nicomahică*, 1144a, 31). El a tratat premisa majoră a celor dintâi ca pe o propoziție gerundivă sau de tip ‘trebuie’ sau altfel, dar pare să nu fi realizat niciodată cât de diferite sunt aceste forme de indicative normale. Mai mult, spune el, concluzia este o acțiune (nu un imperativ care să impună o acțiune). El găsește principala diferență logică dintre raționarea practică și cea teoretică nu în caracterul prescriptiv al celei dintâi (pe care, de altfel, îl recunoaște), ci în faptul că, trebuind să conchidă într-o acțiune, ea trebuie să se refere la particulari contingenți, ceea ce silogismele teoretice (din motive pe care ar trebui să le punem la îndoială) nu sunt lăsate de el să o facă (*Etica nicomahică*, 1129b 19 ff., 1140a 31 ff., 1147a 2). Aceasta l-a condus spre a conferi un statut logic inferior inferențelor practice, deși acestea sunt fundamentale în întreaga sa teorie etică; și elaborarea lor a fost în mod straniu neglijată. Este interesant faptul că definiția sa generală a silogismului, deși întotdeauna dată într-un context indicativ, este formulată uneori (deși nu întotdeauna) într-o formă care s-ar putea aplica la fel de bine și imperativelor: ‘Silogismul constă în a spune, date fiind anumite lucruri, altceva ce rezultă în mod necesar din ele’ (*Respingerile sofistice*, 161a; cf. *Topica*, 100a 25, *Analiticile prime*, 24b 18).

Am dat, în articolul citat, un număr de exemple de antrenări ale căror concluzii sunt porunci. Pare posibil, în principiu, de vreme ce cuvintele logice obișnuite apar în frastic-ul imperativelor, să reconstruim calculul propozițional obișnuit numai în termeni de frastic, și apoi să-l aplicăm atât la indicative cât și la imperative, adăugând pur și simplu neustic-ul potrivit<sup>146</sup>. Ar rămâne de stabilit până la ce punct ar corespunde limbajului nostru obișnuit calculul astfel reconstruit; aceasta este o problemă familiară în cazul logicii indicative, iar soluția sa depinde de cercetarea răbdătoare a faptului dacă semnele logice din calcul sunt supuse acelorași reguli care determină înțelesul cuvintelor logice pe care le folosim în vorbirea normală. S-ar putea descoperi că vorbirea obișnuită are un număr de reguli diferite pentru utilizarea cuvintelor ‘dacă’, ‘sau’, etc. în contexte diferite; în particular, folosirea lor în contexte indicative poate diferi de folosirea lor în contexte imperative. Toate acestea sunt chestiuni care trebuie cercetate; dar ele nu afectează în nici un fel principiul potrivit căruia noi putem studia logica propozițiilor imperative cu aceeași încredere cu care o studiem pe cea a indicative, cu condiția să aflăm care sunt regulile, fie să stabilim care trebuie să fie cele. Nici aici, ca și în cazul altfel, nu se poate pune problema unor ‘logici rivale’, ci numai a unor reguli alternative de determinare a utilizării (i.e. a relațiilor de aneănare) semnelor noastre logice; este tautologic să spunem că, la un timp, cât cât, trebuie să folosim cuvintele cu același sens, relațiile lor de antrenare și ordinea lor<sup>147</sup>.

2.5. Nu trebuie să intrăm aici în asemenea complicații. Vom avea nevoie, în acest caz, să luăm în considerare numai inferența de la propoziții imperative universale, alături de premise minore indicative, la concluzii imperative singulare. Am dat deja un exemplu de asemenea inferență și am susținut că, dacă ar fi imposibil să facem astfel de inferențe, atunci cuvântul ‘toți’ nu ar avea nici un înțeles în porunci. Dar acest tip de inferență ridică o dificultate suplimentară, deoarece una din premise este la indicativ și una la imperativ. Inferența este:

<sup>146</sup> O încercare în acest sens a fost deja făcută de A. Hofstadter și J. C. C. McKinsey, ‘On the logic of Imperatives’, *Philosophy of Science*, vi, (1939), 446 ff.; dar vezi comentariile lui A. Ross, ‘Imperatives and Logic’, *ibid.* xi (1944), 30 ff.

<sup>147</sup> Pentru o discuție despre posibilele diferențe dintre logica imperativă și cea indicativă, vezi G.H. von Wright, ‘Deontic Logic’, *Mind*, ix (1951); este important de înțeles că logica imperativă *modală* este la fel de diferită de logica imperativelor simple ca și în cazul modului indicativ.

Du toate cutiile la gară  
Aceasta este una dintre cutii  
∴ Du-o pe aceasta la gară

S-ar putea întreba cum vom ști, date fiind două premise aflate la moduri diferite, la ce mod trebuie să fie concluzia. Problema efectului pe care-l are asupra inferenței forma premiselor și a concluziei a fost ignorată de logicieni, care nu au privit dincolo de modul indicativ; deși nu există nici un temei pentru care s-o fi ignorat; căci cum putem noi demonstra că dintr-un set de premise indicative e necesar să tragem o concluzie care să fie tot la indicativ? Dar dacă privim relațiile de antrenare ale logicii obișnuite, așa cum fac eu, ca relații între frastic-ul propozițiilor, problema devine presantă. Dat fiind că temeiul validității silogismului de mai sus este acela că frastic-ul ‘Ducerea de către tine a tuturor cutiilor la gară și aceasta fiind una dintre cutii’ și frastic-ul ‘Ducerea de către tine a acesteia la gară’ sunt logic inconsistenti unul în raport cu celălalt datorită regulii logice care guvernează utilizarea cuvântului ‘toti’, date fiind la adăugare acestea, cum vom ști că nu am putea adauga nimic într-un mod diferit de cel de mai sus? Am putea scrie, de exemplu:

Du toate cutiile la gară  
Aceasta este una dintre cutii  
∴ Tu o vei duce pe aceasta imediat la gară

și să numim aceasta un silogism valid, ceea ce evident nu este.

Am să enunț mai întâi două dintre regulile care par să guverneze această chestiune; putem amâna pentru mai târziu problema justificării lor. Regulile sunt:

- (1) *Nici o concluzie indicativă nu poate fi obținută în mod valid dintr-o mulțime de premise care nu pot fi obținute în mod valid doar din indicativele aflate printre ele.*
- (2) *Nici o concluzie imperativă nu poate fi obținută în mod valid dintr-o mulțime de premise care nu conține cel puțin un imperativ.*



Numai cea de-a doua regulă ne va interesa în acest demers. Există o aparentă excepție foarte importantă de la această regulă, așa-numitul ‘imperativ ipotetic’, despre care voi vorbi în capitolul următor. Pentru moment, vom lua regula așa cum este. Ea are o importanță profundă pentru etică. Acest lucru va deveni mai clar dacă voi face lista unor argumente etice faimoase ce par să fi fost întemeiate, voit sau nu, pe ea. Dacă admitem, așa cum am să susțin mai târziu, că trebuie să fie parte a funcției unei judecăți morale să prescrie sau să ghideze alegerile, cu alte cuvinte să antreneze (*entail*) un răspuns la o întrebare de forma ‘Ce să fac?’ – atunci devine clar, din cea de-a doua regulă enunțată, că nici o judecată morală nu poate fi un pur enunț factual. Pe acest fundament se bazează, indirect, respingerea de către Socrate a definiției lui Cephalos a dreptății ca fiind ‘a spune adevărul și a restitui tot ceea ce ai primit de la altcineva’, ca și a tuturor modificărilor ulterioare pe care le-a adus Polemarchos acestei definiții<sup>148</sup>. Aristotel a făcut în mod indirect apel la această regulă atunci când a întreprins ruptura sa decisivă cu platonismul, respingând Ideea de Bine; el oferea, printre alte temeieri, că ‘nu există o idee a Bineului’ astfel de Idee, propozițiile despre ea nu ar fi regulative (*accommoding*, ‘acostate’) ar fi un bine pe care ai putea să-l faci să existe prin acțiune’<sup>149</sup>. În locul unui bine factual, deja existent, cognoscibil prin-a-un fel de observație sensibilă, Aristotel pune un ‘bine realizabil prin acțiune’, sau, cum îl numește adesea, un ‘scop’; aceasta înseamnă că el recunoaște intuitiv că ‘da’ a spune că ceva este bine înseamnă a ghida acțiunea, atunci această nu poate să constea doar într-un enunț despre un fapt cu privire la lume. Majoritatea detașărilor sale etice față de Platon aici își găsesc originea.

Tot în această regulă logică se află baza celebrei observații a lui Hume asupra imposibilității de a deduce o *propoziție de tip ‘trebuie’ (ought-proposition)* dintr-o serie de *propoziții de tip ‘este’ (is-proposition)* – observație care, după cum a spus el însuși pe bună dreptate, ‘ar submina toate sistemele vulgare de moralitate’, nu numai pe acelea ale timpului său<sup>150</sup>. Și Kant s-a bazat pe această regulă în polemica sa împotriva ‘heteronomiei voinței ca izvor al tuturor principiilor greșite ale moralității’. Acolo el spune ‘Dacă voința... trecând dincolo de sine, caută această lege în natura vreunui din

<sup>148</sup> Platon, *Republica*, 331c ff.

<sup>149</sup> *Etica nicomahică*, 1096b 32

<sup>150</sup> *Treatise*, iii. 1, i

obiectele ei - rezultatul este întotdeauna heteronomie<sup>151</sup>. Motivul pentru care principiile morale heteronome sunt greșite este acela că dintr-o serie de propoziții indicative despre ‘natura vreunui din obiectele ei’ nu poate fi derivată nici o propoziție imperativă despre ceea ce trebuie făcut și, prin urmare, nici vreo judecată morală.

În vremuri mai recente, această regulă a fost punctul de pornire a renumitei ‘respingeri a naturalismului’ a profesorului G. E. Moore, după cum vom vedea mai târziu (11. 3). A fost de asemenea punctul de pornire al atacului lui Prichard asupra lui Rashdall<sup>152</sup>. Prichard argumentează într-adevăr că binele unei situații (pe care atât el, cât și cei pe care îi combate, îl consideră ca pe un fapt despre acea situație) nu constituie prin el însuși un temei pentru care ar trebui să încercăm să producem acea situație; avem nevoie și de ceea ce el numește (câteodata derutant) ‘sentimentul imperativității sau al obligației care e stârnit de gândul acțiunii în care el își are originea’. Într-adevăr, dacă cuvântul ‘bine’ este tratat în modul în care l-au tratat mulți intuiționiști, acest argument este perfect valid; căci propozițiile conținând cuvântul astfel înțeles nu vor fi veritabile judecăți evaluative, pentru că nici un imperativ nu poate fi derivat dintr-un fapt<sup>153</sup>. Dar această obiecție se aplică nu numai teoriei intuiționiste a ‘binelui’, ci și tuturor celor care insistă pe caracterul strict factual al judecăților morale. Aceasta se aplică lui Prichard însuși. Profesorul Ayer<sup>154</sup> folosește în argument împotriva intuiționiștilor în general care se bazează pe această regulă funcțională. Dar în toate aceste cazuri apelul la regulă este numai în silențiu. Cu excepția numai a două locuri în care regula este formulată explicit; în primul ea este folosită de Poincaré<sup>155</sup> care, totuși, recurge la ceea ce mie mi se pare o utilizare nelegitimă a ei, după cum va fi fost evident din argumentul anterior; în al doilea este vorba de profesorul Popper. Popper<sup>156</sup> se referă pe bună dreptate la această regulă ca la “achiziția poate cea mai simplă și mai importantă cu privire la etică”. O judecată nu este morală dacă nu furnizează, fără alte premise imperative, un temei pentru a face ceva.

<sup>151</sup> *Întemeierea metafizicii moravurilor*, 1995, p. 250

<sup>152</sup> *Moral Obligation*, p. 4

<sup>153</sup> Pentru un punct de vedere similar cf. W. K. Frankena în *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P. Schilpp, p. 100.

<sup>154</sup> ‘On the Analysis of Moral Judgements’, *Horizon*, Sept. 1949, 177 ff.

<sup>155</sup> *Dernieres pensées*, p. 225

<sup>156</sup> ‘What can Logic do for Philosophy?’, *Aristotelian Society*, Supplementary vol. xxii, 154; cf. *The Open Society*, ii, 51 ff.

3

**Inferența**

**3.1.** Regula conform căreia un imperativ nu poate apărea în concluzia unei inferențe valide decât dacă există cel puțin un imperativ în premise poate fi confirmată recurgând la considerații logice generale. Căci actualmente este în general acceptat ca adevărat prin definiție faptul că (vorbind cu aproximație pentru început) nimic nu poate apărea în concluzia unei inferențe deductive valide care să nu fi existat implicit în conjuncția premiselor, în chiar înțelesului lor. Rezultă că, dacă există un imperativ în concluzie, e necesar nu numai ca *vreun* imperativ oarecare să apară și în premise, ci chiar ca acel imperativ să existe implicit în acestea.

Cum aceste considerații au importante consecințe asupra filosofiei morale, ar fi foarte bine dacă le-am analiza mai în amănunt. Putini mai cunosc decât eu, dar așa cum s-a o fi făcut Descartes, că putem ajunge la concluzii științifice asupra unor chestiuni de fapt, cum ar fi circulația sângelui, raționând deduciv din principii prime evidente.<sup>157</sup> Lucrările lui Wittgenstein și ale altora au făcut în mare măsură clare temeiurile pentru care este imposibil să putem astfel procedea. S-a argumentat, în mod convingător după opinia mea, că orice inferență deductivă are un caracter analitic; aceasta înseamnă că funcția unei inferențe deductive nu este de a obține din premise „ceva în plus” care nu e conținut implicit în ele (chiar dacă asta avea în vedere Aristotel (2.4)), ci de a explicita ceea ce era implicit în conjuncția premiselor. S-a arătat că aceasta este o consecință a chiar naturii limbajului; căci pentru a spune ceva suntem nevoiți, așa cum am văzut deja, să urmăm niște reguli, iar aceste reguli – în special cele legate de utilizarea așa-numitelor cuvinte logice, dar nu numai – înseamnă, în primul rând, că a spune ceea ce este în premisele unei inferențe valide înseamnă a spune cel puțin ceea ce este în concluzie și, în al doilea rând, că dacă ceva este spus în concluzie care nu a fost deja spus, implicit sau explicit, în premise, inferența este nevalidă. Nu putem spune că am priceput în totalitate înțelesul

<sup>157</sup> Cf. *Discourse on Method*, partea a V-a.

premiselor și al concluziei decât dacă admitem validitatea inferenței. Astfel, dacă cineva pretinde că admite că toți oamenii sunt muritori și că Socrate este om dar refuză să admită că Socrate este muritor, ar fi corect nu să îl învinuim de un anumit fel de orbire logică, așa cum s-a sugerat uneori, ci să spunem: „În mod sigur tu nu cunoști înțelesul cuvântului «toți»; pentru că dacă l-ai cunoaște, ai fi știut *eo ipso* să faci inferențe de acest fel”.

**3.2.** Principiul tocmai stabilit nu este totuși suficient de general pentru a acoperi toate cazurile. De exemplu, „ $x = 2$ ” antrenează (*entails*) „ $x^2 = 4$ ”; însă nu este corect să spunem că în a doua expresie nu s-a spus nimic care să nu fi fost spus deja în mod implicit în prima; asta pentru că a doua expresie conține simbolul „la pătrat”, iar pentru a înțelege „ $x = 2$ ” nu trebuie să știm nimic despre înțelesul acestui simbol. Va trebui, prin urmare, să spunem că nimic nu trebuie spus în concluzie care să nu fi fost spus implicit sau explicit și în premise, *exceptând ceea ce se poate adăuga doar pe baza definițiilor termenilor*. Această precizare este importantă pentru logica imperativilor; căci, dacă nu am prevenit cititorul, există un gen de concluzie imperativă care poate fi antrenat de o conjuncție de premise pur indicative. Este vorba de așa-zimutul imperativ „ipotețic”. Trebuie menționat că nu orice imperativ care conține o propoziție condițională (*conditional clause*) este „ipotețic” în acest sens. De exemplu, expresia „Dacă o propoziție este neadevărată, atunci este o formula”, nu este „ipotețică” în sensul în care este folosită prin tradiție expresia „imperativ ipotețic”. Ce anume este un imperativ „ipotețic” poate fi clarificat cel mai bine prin exemple. Subiectul este atât de dificil încât nu pot să îl tratez în întregime; câteva explicații sunt totuși necesare.

Considerați următoarea propoziție:

Dacă vrei să mergi la cea mai mare băcănie din Oxford, mergi la Grimbley Hughes.

Aceasta pare să rezulte din și să nu spună mai mult decât:

Grimbley Hughes este cea mai mare băcănie din Oxford.

Prima chestiune ce presupune clarificări este statutul cuvântului „vrei” (*want*). El nu înseamnă același lucru cu „a fi afectat de o stare recunoscută a sentimentului cunoscut ca dorință”. Dacă aș fi superiorul unui ordin religios a cărui regulă prescrie renunțarea completă la orice dorință, nu aș putea spune unui ucenic: „Dacă dorești să mergi (*if you have a desire to go*) la cea mai mare băcănie din Oxford, mergi la Grimby Hughes”, căci aceasta ar fi contrar regulii. Dar i-aș putea spune foarte bine: „Dacă vrei să mergi (*if you want to go*) la cea mai mare băcănie din Oxford, mergi la Grimby Hughes”; căci aceasta a fost menită pur și simplu să transmită o anumită informație, anume că băcănia cea mai mare este Grimby Hughes. „Vrei” (*want*) este aici un termen logic și stă, după cum vom vedea, pentru un imperativ în cadrul unei propoziții subordonate. Aceasta este doar una dintre multele dificultăți generate de tratarea propozițiilor compuse cu cuvântul „a vrea” ca și cum ar fi întotdeauna descrieri de stări mentale (1.3).

Să considerăm acum următoarea propoziție:

Dacă toți câțarii sunt sterili, atunci acest animal este steril.

Aceasta este antrenată de propoziția: „Acest animal este un câțar”. Trebuie doar să cunoaștem înțelesul cuvântului „toți” și al celorlalte cuvinte folosite pentru a face această inferență. Trebuie să remarcăm că această inferență este validă pentru că o alta mai simplă este, la rândul ei, validă și anume:

Toți câțarii sunt sterili.

Acest animal este un câțar.

∴ Acest animal este steril.

Forma mai complexă a inferenței este obținută luând premisa majoră de pe poziția ei normală și adăugând-o concluziei în interiorul unei propoziții ipotetice (*hypothetical clause*).

Următoarea inferență poate fi și ea tratată în același fel:

Du-te la cea mai mare băcănie din Oxford.

Grimbly Hughes este cea mai mare băcănie din Oxford.

∴ Du-te la Grimbly Hughes.

Aceasta devine apoi:

Grimbly Hughes este cea mai mare băcănie din Oxford.

∴ Dacă du-te la cea mai mare băcănie din Oxford, du-te la Grimbly Hughes.

În engleză, scriem această concluzie sub forma:

Dacă vrei (*want*) să mergi la cea mai mare băcănie din Oxford, du-te la Grimbly Hughes.

Trebuie doar să cunoaștem înțelesul cuvântului „vrei” și ale celorlalte cuvinte folosite în concluzie (inclusiv forma imperativă a verbului), pentru a înțelege această inferență.

Un alt exemplu ar fi: „Dacă vrei să-ți strici amortizoarele, ele continuă să conducă așa cum o faci acum.” Aici, întreaga inferență ar fi:

Fără ca să duc la stricarea amortizoarelor.

Continuă să conduci așa cum o faci acum va duce la ...

∴ Continuă să conduci așa cum o faci acum.

Pentru a atrage atenția într-un mod pregnant ascultătorului său asupra adevărului premisei minore, vorbitorul din exemplul nostru arată că stilul lui actual de a șofa ar fi o concluzie validă din această premisă minoră și o premisă majoră pe care ascultătorul cu siguranță nu o acceptă. În acest exemplu intră noțiunea de „mijloace care duc la un scop”; însă primul exemplu arată că aceasta poate să nu fie prezentă.

Alte forme de exprimare înrudite sunt:

Pentru a opri trenul, trage de manetă.

Condu cu viteză redusă sau vei avea un accident.

Neglijeză schimbarea regulată a uleiului și vei înjumătăți durata de viață a mașinii.

Există un contrast evident între acestea trei; prima este neutră relativ la chestiunea dacă este în fapt cazul ca maneta să fie trasă sau nu; din acest motiv trebuie adăugată indicația „Amenda pentru folosirea abuzivă este 5£”. A doua nu este neutră; ea are aroma imperativului simplu, neipotetic, „Condu cu viteză redusă” iar „sau” ar putea fi înlocuit cu „căci dacă nu o faci”. A treia este o ciudățenie; ca și în cazul „Dacă vrei să îți strici amortizoarele, continuă să conduci așa cum o faci acum”, ea este ironică și are în fapt menirea de a se opune propoziției „Neglijeză schimbarea regulată a uleiului”. Ea este adaptată, omițând numele firmei, după o reclamă actuală.

În măsura în care un imperativ este ipotetic, el are o forță descriptivă în același fel în care o poate avea și o judecată de valoare (7.1). A înțelege sau a furniza propoziția ipotetică (*hypothetical clause*) este ceva asemănător cunoașterii unui standard variabil pe care urmează să-l aplicăm. Nu este ușor de precizat în fiecare caz particular în care este inclusă efectiv o „dacă”-propoziție (*if-clause*) în ce măsură pot fi tratate ca imperative ipotetice. Nu trebuie să presupunem că toate imperativele non-morale sunt ipotetice, întrucât aceasta este de neconcedat. Instrucțiunile de operare ale aparatelor formează un caz-limită interesant. Vom spune că „Alimentați la o sursă cu tensiunea precizată în prospect” este ipotetic și că ar trebui să înțelegem în continuare „dacă doriți ca aspiratorul să curețe carpetele dvs. fără a necesita reparații costisitoare”? E greu de răspuns la această întrebare; am putea foarte bine să înțelegem și să urmărim instrucțiunea fără a cunoaște scopul ei. Acest caz nu sugerează că nu ar exista o diferență între imperativele ipotetice și cele neipotetice, ci doar că linia de demarcație este greu de trasat.

Ar fi probabil înșelător să spunem că imperativele ipotetice sunt „în realitate indicative”. E adevărat că ele au o forță descriptivă și pot fi antrenate de indicative; dar „ $x^2 = 4$ ” este antrenat de „ $x = 2$ ” și totuși nu vom spune că prima expresie nu este o ecuație de gradul doi. Aceasta nu ar fi inteligibil, de pildă, pentru cineva care nu cunoaște simbolul „ridicării la pătrat”. Mai mult, acest simbol nu are aici un înțeles diferit de celelalte utilizări ale sale. În mod asemănător, „Dacă vrei să mergi la cea mai mare



băcănie din Oxford, du-te la Grimby Hughes” nu este un indicativ; el nu va fi inteligibil pentru cineva care a învățat înțelesul formelor verbale indicative, dar nu și pe cel al formelor verbale imperative; iar cele din urmă nu au în el un înțeles special. Cea mai adecvată cale de a trata subiectul a fost sugerată de Kant: elementul imperativ dintr-un imperativ ipotetic este analitic („Cine voiește (*wills*) scopul ... voiește și mijloacele”), întrucât imperativele din cele două părți se neutralizează unul pe altul, dacă ne putem exprima astfel. El este un imperativ, dar, *qua* imperativ, e lipsit de conținut; conținutul pe care îl are este cel al premisei minore indicative din care e derivat.<sup>158</sup>

Se pot face aici două sugestii pentru cercetări ulterioare, care nu pot fi continuate în acest loc, legate de problema imperativelor ipotetice. Prima este aceea că „dacă” din interiorul lor are un statut logic oarecum diferit față de cel pe care-l are în propoziții ca „Dacă o propoziție este neadevărată, atunci nu o formula”. Dacă această propoziție ar fi descompusă în frastic și neustic, cred că „dacă” ar ține de frastic; întreaga propoziție ar putea fi redată astfel:

În eventualitatea că o propoziție e neadevărată, reformularea ei de către mine, te rog.

sau astfel:

reformularea de către tine a unor enunțuri neadevărate, te rog.

Însă în cazul imperativului ipotetic propriu-zis, clauza „dacă” va conține ea însăși un neustic imperativ, ascuns în verbul „a vrea” (*want*). Nu sunt încă sigur de modalitatea în care ar putea fi analizate cel mai bine astfel de propoziții, însă înclin să cred că enunțuri diferite ar trebui analizate în moduri diferite, în funcție de cât de complet „ipotetice” sunt. Dacă elementul categoric este cu totul sufocat, ca în „Dacă vrei să îți strici amortizoarele, continuă să conduci așa cum o faci în prezent”, o analiză metalingvistică devine tentantă:

---

<sup>158</sup> *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. H. J. Paton, pp. 84-85.

Porunca „Continuă să conduci așa cum o faci în prezent” poate fi inferată dintr-o premisă minoră factuală, care este adevărată, și premisa majoră (la care în mod evident nu subscrii) „Fă orice ar duce la stricarea amortizoarelor”.

Însă această problemă este o parte a problemei mai generale, încă foarte neclară, a analizei propozițiilor ipotetice în general.

A doua remarcă este aceea că relația dintre imperativele ipotetice și elementul descriptiv din înțelesul judecăților de valoare va necesita multe cercetări ulterioare. Sugestia tocmai făcută, că unele imperative ipotetice ar putea fi analizate metalingvistic, are în mod evident repercusiuni asupra a ceea ce voi numi mai târziu utilizarea „între ghilimele” (*inverted-commas use*) a judecăților de valoare (7.5). Am putea anticipa fără riscuri că imperativele ipotetice se vor dovedi la fel de subtile, flexibile și variate în ce privește logica lor precum sunt utilizările descriptive ale cuvintelor v. r. c.

**3.3.** Să lăsăm însă acest subiect dificil și să ne întorcem la De cartes. Considerațiile asupra inferenței pe care l-am rezumat la începutul acestui capitol intenționează să arate că procedura carteziană atât în știință cât și în morală, este sortită de la bun început eșecului. Dacă știința și propune să ne ofere concluzii de substanță desp. fapte, atunci, dacă metoda sa este deductivă, aceste concluzii e necesar să fie prezente implicit în premise. Aceasta înseamnă că, înainte de a înțelege pe deplin înțelesul principiilor noastre prime carteziene, va trebui să știm că ele (plus doar definițiile termenilor) antrenează propoziții (*propositions*) variate cum ar fi aceea că toți câștii sunt sterili, că inima omului este situată în partea stângă a corpului sau că soarele se află la atâtea mile depărtare de Pământ. Însă dacă toate aceste fapte sunt presupuse în principiile prime, cu greu am putea numi aceste principii evidente de la sine. Noi descoperim astfel de fapte măcar în parte prin observații și nici un efort de a raționa din axiome nu se poate substitui acestor observații. Poziția matematicii pure a fost mult dezbătută și este încă neclarificată; cel mai potrivit pare să privim axiomele matematicii pure și ale logicii ca definiții ale termenilor folosiți în ele. Însă în orice caz, ceea ce putem spune e că dacă o știință pretinde să ne dezvăluie fapte de felul celor de mai sus, ea

nu se poate baza, așa cum o face matematica pură, pe raționamente deductive și pe nimic altceva. Descartes a fost cel care a făcut greșeala de a include în matematica pură subiecte care au o cu totul altă natură.

Din faptul că deducția, fie ea în forma matematicii pure, fie în cea a logicii, nu poate lua locul observației, nu rezultă că ea ar fi total nefolositoare ca însoțitor al observației. Știința face uz de expresii care ar deveni cu totul lipsite de înțeles dacă nu am putea face deducții. Propoziția „Există o greutate de trei grame pe balanță și nimic mai mult” ar fi lipsită de înțeles pentru cineva care nu ar putea deduce din ea „Există o greutate de un gram pe balanță, și încă una, și încă una, și nimic mai mult” și viceversa.

Aceleași considerații sunt adevărate și în cazul eticii. Multe dintre teoriile etice care au fost propuse în trecut ar putea fi numite pe bună dreptate „carteziene”; altfel spus, ele încearcă să deducă datorii particulare dintr-un principiu prim evident de la sine. Deseori se admit și observații factuale printre premise; dar acest lucru nu afectează argumentul meu, deși face ca teoriile care admit așa ceva să fie încorsetate „carteziene”. O procedură carteziană în morală este la fel de iluzorie ca și în știință. Dacă am putea susține, așa cum voi arăta ulterior, că un raționament moral evaluativ atent este necesar să aibă ca produs final un imperativ de formă „Fă c-tare și cu c-re”, înseamnă că principiile sale este necesar să fie de așa natură încât să putem deduce din ele astfel de imperative particulare în conjuncție cu anumite premise minore factuale. Dacă, spre exemplu, un sistem etic mă constrânge să nu spun acest lucru particular care este fals, principiile sale trebuie să conțină în mod implicit sau explicit un imperativ conform căruia ceea ce e fals nu trebuie spus în situații precum aceea în care mă aflu acum. În mod similar, ele trebuie să conțină alte imperative care să îmi prescrie conduita în tot felul de circumstanțe, previzibile sau neprevizibile. Dar este indiscutabil (*obvious*) că o asemenea mulțime de principii nu pot fi evidente de la sine (*self-evident*). Nu este mai ușor, ci mai greu să aprobi (*assent to*) o prescripție foarte generală de tipul „Nu spune niciodată ceva fals”, decât să aprobi porunca particulară „Nu spune acest lucru particular care e fals”, la fel cum este mai greu și mai riscant să adopți ipoteza că toți catârii sunt sterili decât să accepți faptul indubitabil că acest catâr, care tocmai a murit, nu are nici o progenitură. Decizia de a nu spune niciodată ceea ce e fals presupune o decizie anterioară cu privire la un mare număr de cazuri particulare, știind despre ele doar faptul că sunt, toate, cazuri în

care se spune ceva fals. Nu e vorba desigur de o cazuistică de un gen inacceptabil care să ne facă să evităm să ne angajăm în această manieră. Este cât se poate de adevărat că în condițiile în care am avut experiența luării unor astfel de decizii vom fi capabili până la urmă să acceptăm principiul general. Să presupunem însă că am fi puși pentru prima oară în fața dilemei „Să spun acum ceva ce e fals?” și că nu avem la îndemână decizii trecute, ale noastre sau ale altora, care să ne ghideze. Cum ar trebui să rezolvăm chestiunea? Cu siguranță că nu prin inferență dintr-un principiu general evident de la sine cum ar fi: „Nu spune niciodată ceva fals”; căci dacă nu am fost în stare să decidem dacă să spunem ceva fals nici măcar în aceste circumstanțe particulare, cum am putea oare fi în stare să decidem dacă să spunem ceva fals într-un număr nelimitat de circumstanțe ale căror detalii ne sunt cu totul necunoscute, cu excepția unuia, anume că ele sunt, toate, cazuri în care se spune ceva fals?

Aceeași idee poate fi formulată și în alt mod. Este un principiu acceptat al logicii faptul că dacă o propoziție (*proposition*) antrenează o alta, atunci negația celei de a doua antrenează negația celei dintâi. Este de asemenea valid un principiu al logicii, că ceva mă îndoiesc anume acela conform căruia dacă știu că o propoziție (*proposition*) antrenează o alta, atunci a te îndoii de aprobarea celei de a doua înseamnă *eo ipso* a te îndoii de aprobarea primeia. Dacă știu, de exemplu, că propoziția „Toți catării sunt sterili și acesta este un catâr” antrenează propoziția „Acest (catâr) este steril”, urmează că, dacă mă îndoiesc să aprob propoziția „Acesta (catâr) este steril”, atunci e necesar să mă îndoiesc să aprob propoziția „Toți catării sunt sterili și acesta este un catâr”; iar aceasta înseamnă că e necesar ca eu să mă îndoiesc fie de „Toți catării sunt sterili”, fie de „Acesta este un catâr”. Acum, dacă vom aplica un raționament paralel cazului nostru cu privire la a spune ceea ce e fals, atunci vom obține următorul rezultat. Deoarece eu mă îndoiesc, *ex hypothesi*, dacă să formulez sau nu acest enunț fals, eu trebuie să mă îndoiesc dacă să aprob porunca „Nu formula acest enunț”. Dar dacă mă îndoiesc în legătură cu această poruncă, e necesar *eo ipso* să mă îndoiesc fie de premisa factuală „Acest enunț este fals” (iar această alternativă e exclusă *ex hypothesi*), fie, așa cum e necesar să se întâmple, de premisa imperativă „Nu spune niciodată ceva fals”. Rezultă că nici un principiu general nu poate fi evident de la sine dacă e să fie de folos în cazul deciziilor privind anumite chestiuni particulare în legătură cu care avem îndoieli.

Imposibilitatea unui sistem etic „cartezian” poate fi dovedită și într-un alt fel, asemănător celui tocmai explicat. Nu este deloc clar ce s-ar putea înțelege prin numirea unei propoziții (*proposition*), și cu atât mai puțin a unui principiu general de conduită, evidente de la sine (*self-evident*). Dacă un astfel de principiu ar fi imposibil de respins în vreun sens, aceasta s-ar putea întâmpla, mi se pare, din una dintre următoarele două cauze. Mai întâi, s-ar putea spune că un principiu de conduită este imposibil de respins dacă respingerea sa e *auto-contradictorie*. Însă respingerea unui principiu poate fi auto-contradictorie numai pentru că acesta este analitic. Dar dacă este analitic, el nu poate avea nici un conținut; el nu-mi poate spune să fac un lucru mai curând decât altul. Termenul „analitic”, pe care vom avea ocazia să îl folosim din plin, poate fi definit cu suficientă precizie astfel: o propoziție e analitică dacă și numai dacă fie (1) faptul că o persoană nu o aprobă (*dissents from it*) constituie un criteriu suficient pentru a spune că ea nu a înțeles ceea ce a vrut să spună vorbitorul (*the speaker's meaning*), fie (2) este antrenată (*entailed*) de o propoziție (*sentence*) care este analitică în sensul (1). O propoziție care nu este nici analitică, nici auto-contradictorie, se numește sintactică. Acest definiții nu sunt desigur, exacte; o discuție exhaustivă despre înțelesul termenilor „analitic” și „sintactic” nu se încadrează în limitele acestei cărți.

În al doilea rând, s-ar putea sugera că un principiu de conduită ar putea fi imposibil de respins în sensul că respingerea lui este o imposibilitate psihologică. Însă existența sau neexistența unei astfel de imposibilități este o chestiune contingentă; s-ar putea și pentru *mine* să pară psihologic imposibil de respins un principiu pe care cineva mai experimentat sau mai sofisticat l-ar respinge fără nici o dificultate. Nu putem avea niciodată vreo justificare pentru asertarea faptului că nimeni nu poate respinge vreodată un principiu, decât dacă acel principiu este analitic. Mai mult, imposibilitatea psihologică de a respinge un principiu este un fapt despre constituția psihicului uman; iar dintr-un fapt, sau din propoziția indicativă ce îl redă, nu poate fi derivat nici un imperativ.

Este dezbătut, uneori, și un al treilea gen de interpretare care mizează pe introducerea unui cuvânt valoric. Se sugerează astfel că, deși este atât logic cât și psihologic posibil să respingem un principiu, se poate ca respingerea sa să nu fie *rațională* (ar putea fi imposibil pentru o persoană rațională să-l respingă). Uneori, în locul lui „rațională” avem alte expresii cum ar fi „persoană matură din punct de vedere moral

sau educată moral” sau „judecător competent și imparțial”. Toate acestea sunt expresii valorice. Va trebui deci să ne întrebăm: „Care ar putea fi criteriul pentru a decide dacă o persoană intră în una sau alta dintre aceste clase?” Este clar că nu putem spune că respingerea principiului este prin sine o dovadă că persoana care îl respinge nu este calificată în aceste sensuri, căci în acest caz criteriul nostru de evidență ar fi circular. Trebuie, prin urmare, să existe alte mijloace de a afla dacă o persoană este rațională. Dar problema dacă o persoană este rațională trebuie să fie ori o chestiune factuală, ori o chestiune valorică (ori o combinație a celor două). În cazul în care este o chestiune pur factuală, nu vom putea obține concluzii imperative din premise factuale de tipul „Așa și așa este rațional” sau „Cutare și cutare crede că e imposibil de respins principiul conform căruia ...”. Dar dacă este exclusiv sau în parte o chestiune valorică, atunci fie răspunsul la ea este în vreun sens evident de la sine (caz în care criteriul nostru de evidență devine circular), fie avem cel puțin un element în cadrul raționării care nu este nici factual, nici evident de la sine. Această a treia posibilitate va trebui, prin urmare, luată în discuție.

Rezultă din aceste considerații că, dacă funcția principiilor morale generale este de a ne reglementa conduita, i.e. de a contrena, în conjuncție cu premisele noastre individuale, răspunsuri la întrebări de forma „Să fac sau să nu fac acest lucru particular?”, atunci aceste principii morale generale nu pot fi evidente de la sine. Dacă ar fi acceptată această concepție, cu privire la principii morale (și voi oferi în cele ce urmează temeuri în acest sens), ea ne-ar furniza o respingere decisivă a unui mare număr de teorii etice. Să presupunem, de exemplu, că vom găsi un filosof care afirmă că este evident de la sine că noi trebuie să facem întotdeauna ceea ce ne dictează conștiința; va trebui să îi răspundem că, din moment ce ne îndoim deseori dacă să facem sau nu ceea ce ne spune conștiința, acest principiu nu poate fi evident de la sine. Și chiar dacă nu am fi avut vreodată îndoiele asupra acestei chestiuni, acesta ar fi doar un fapt legat de psihicul nostru și nu ar putea rezulta din el nici un fel de concluzii imperative. În exemplul ales, termenul „conștiință” trebuie, evident, luat ca numele unei manifestări psihologice identificabile. Dacă ea e transformată într-o întrebare valorică - dacă o anumită manifestare psihologică este în realitate conștiința sau e Diavolul care a împrumutat vocea conștiinței - atunci principiul devine subiectul paragrafului următor.

Teoriile etice de acest tip general își ascund de regulă caracterul eronat printr-un tertip despre care am putea spune căte ceva aici, deși nu poate fi complet înțeles decât după discutarea logicii cuvintelor valorice. Dacă principiul general susținut conține un cuvânt valoric, el poate fi făcut să pară evident de la sine dacă e tratat ca analitic; iar apoi, când același cuvânt valoric apare în premisa minoră factuală, ea poate fi tratată ca și cum ar fi descriptivă. Am putea, spre exemplu, aserta evidența de la sine (căci analitică) a principiului că trebuie să ne facem datoria; iar apoi am putea argumenta că am putea stabili care ne era datoria printr-un procedeu de descoperire a faptelor (e.g. consultând o facultate numită simțul datoriei sau, altfel, văzând căror genuri de acte le este aplicat în societatea noastră cuvântul „datorie” și apoi numind aceste acte „datorii”). Ar rezulta din acest argument că am putea ajunge la concluzia „Trebuie să săvârșesc un act particular A” și, de aici, la imperativul „Fă A”, pur și simplu pe baza a doar două premise „Trebuie să ne facem datoria” și „A este datoria mea”, prima fiind evidentă de la sine iar a doua factuală. Dar aceasta este o echivocare. Dacă „datorie” este un cuvânt valoric, atunci nu am putea decide care ne sunt datoriile prin simpla verificare a utilizării cuvintelor, și nu văzând dacă avem o anumită reacție psihologică, ci numai prin luarea unei decizii morale. Pe de altă parte, dacă „datorie” ar fi tratat nu ca un cuvânt valoric ci ca însemnând fie „acel ce provoacă la o anumită reacție psihologică recognoscibilă”, fie „acele veștăruiri morale de «datorie» și este în mod uzual aplicat în societatea mea”, atunci principiul „Trebuie întotdeauna să ne facem datoria” nu ar mai fi evident de la sine.

**3.4.** Consecința tuturor acestor lucruri este mai curând alarmantă. În capitoul precedent am dat temeiurile pentru care putem susține că nici un sistem moral ale cărui principii sunt privite ca pur factuale nu-și poate îndeplini funcția de a ne reglementa conduita. În prezentul capitol am arătat că nici un sistem moral care pretinde să se bazeze pe principii evidente de la sine nu poate îndeplini această funcție. Acceptarea ambelor teze descalifică tot ceea ce Hume a numit „sistemele etice vulgare”. Se poate arăta că majoritatea eticienilor care au părut plauzibili celor ce i-au studiat superficial suferă de unul sau altul din aceste două defecte. Puțini autori mari, cum ar fi Aristotel, Hume sau Kant, pot fi priviți ca reușind să evite aceste defecte în principalele lor doctrine, deși urme ale acestor defecte nu sunt greu de identificat pe alocuri și în scrierile lor. Nu este

însă de mirare că primul efect al cercetărilor moderne de logică a fost să-i facă pe unii filosofi să renunțe la ideea că morala e o activitate rațională.

Scopul acestei cărți este de a arăta că renunțarea lor a fost prematură. Însă efectele argumentului de mai sus sunt atât de catastrofale încât ne putem întreba „Nu cumva ai făcut problema insolubilă încă de la început? Nu există cumva un defect în argumetul tău, vreo dihotomie prea mult accentuată, vreun criteriu prea strict interpretat; n-am putea salva ceva de la distrugere dacă am fi mai puțin riguroși?” În particular, ar putea exista obiecții la felul în care folosesc eu termenul „antrenează” (*entail*). S-ar putea susține că, deși am arătat că în sensul strict al cuvântului judecățile morale și imperativele nu pot fi *antrenate* de premise factuale, există totuși între ele o relație mai vagă (*looser*) decât antrenarea. Dl. S. E. Toulmin vorbește, de exemplu, de:

un argument etic, format în parte din inferențe logice (demonstrative), în parte din inferențe științifice (inductive) și în parte din genul de inferențe specifice argumentelor etice, prin care trecem de la temeiiun factuale la concluzie etică. Ceea ce am putea numi în mod firesc inferență „evaluativă”.<sup>159</sup>

Deoarece am discutat deja în alta parte, într-o recenzie a cărții lui Toulmin<sup>160</sup>, versiunea sa a acestei doctrine, care evită cu mare argumentară dintre erorile asupra cărora voi reveni în atenția mea, voi limita aici doar la niște remarci generale cu privire la această abordare a problemei.

Să aruncăm mai întâi o privire la istoria acestui tip de teorie. Consider că este clar că originile sale imediate pot fi găsite în contestarea eticii ca ramură a filosofiei de către autorii școlii verifiționiste. Teoria își propune să apere etica de acest atac arătând că judecățile etice sunt, până la urmă, propoziții empirice în regulă, numai metoda verificării lor este diferită de, și într-un sens mai vagă decât, cea a enunțurilor factuale obișnuite. Astfel ele sunt într-adevăr inferabile din observații cu privire la fapte, dar într-un sens mai vag.

Acest program este însă din start greșit conceput. Un enunț, oricât de slab ar fi legat de fapte, nu poate răspunde la o întrebare de forma „Ce ar trebui să fac?”; numai o

---

<sup>159</sup> *Reason in Ethics*, p. 38.



poruncă poate face acest lucru. Prin urmare, dacă vom insista că judecățile morale nu sunt decât enunțuri factuale mai vagi, le vom anula posibilitatea să-și îndeplinească principala lor funcție, întrucât aceasta este funcția de a ne reglementa conduita, iar ele pot face asta numai dacă sunt interpretate astfel încât să aibă o forță imperativă sau prescriptivă. Deoarece nu mă ocup aici de judecățile morale ca atare, voi amâna pentru mai târziu întrebarea „Care este legătura dintre forța prescriptivă a judecăților morale și funcția descriptivă pe care o au ele de asemenea în mod firesc?” Aici mă ocup de problema mai fundamentală a ce feluri de raționamente ar putea avea drept rezultat răspunsuri la întrebările de genul „Ce să fac?” Este clar că nu vom putea spune prea multe lucruri despre forța prescriptivă a judecăților morale până când nu vom fi rezolvat mai întâi această chestiune mai fundamentală. Va fi pentru moment suficient să arătăm de ce o descripție nu este și nu poate fi niciodată prescripție, deși descripția și prescripția pot fi combinate în aceeași judecată. Altfel spus, voi oferi temeieri pentru a susține că nu vom putea răspunde prin nici un fel de inferență, oricât de vagă, la întrebarea „Ce să fac?” plecând de la un set de premise care nu conțin, măcar implicit, un imperativ.

**3.5.** Am trei temeieri pentru a susține aceasta. Mai întâi, a susține că o concluzie imperativă poate fi derivată din premise pur indicative conduce la reprezentarea chestiunilor de substanță ca imp. chestiuni verbale. În legătură cu aceasta ar fi interesant să ne amintim de lecșeala analoagă a profesorului Carnap în legătură cu legile „fizicii”. Carnap a susținut într-o vreme că prin adăugarea unor reguli de inferență adecvate la ceea ce el a numit P-limbaj (i.e. limbajul unei științe), s-ar putea arăta că enunțurile științei sunt adevărate doar în virtutea formei lor; iar a spune aceasta este echivalent cu a asimila aceste enunțuri cu ceea ce se numește în mod obișnuit enunțuri analitice – deși însuși Carnap le numește sintetice, utilizând cuvântul într-un sens special.<sup>161</sup> Aceasta pare a fi o modalitate elegantă de a arăta în ce fel se poate spune despre adevărurile științei că sunt necesare și astfel să se rezolve mult discutata „problemă a inducției”. Dar dacă întrebăm „Care sunt aceste reguli speciale de inferență?”, devine inevitabil clar faptul că ele nu sunt decât legile științei într-o altă înfățișare. Astfel, dacă avem o regulă de

<sup>160</sup> *Philosophical Quarterly*, i (1951), 372.

<sup>161</sup> *Logical Syntax of Language*, pp. 184-5.

inferență pe baza căreia putem trece de la „Acesta este un catâr” la „Acesta (catâr) este steril”, atunci, în mod evident, noua regulă nu va face decât să enunțe într-o formă nouă vechea lege „Toți catării sunt sterili”. Apare astfel întrebarea: „Este corect să tratăm o lege a științei ca și cum ar fi o regulă de inferență?” Ar fi firesc să spunem că nu; și aceasta pentru că, așa cum opera profesorului Popper, deja menționată, a arătat în mod convingător, se poate dovedi că regulile de inferență ale logicii obișnuite depind de definițiile cuvintelor logice (2.4, n). Astfel, de exemplu, este parte a înțelesului termenului „toți” faptul că noi putem infera din „Toți catării sunt sterili și acesta este un catâr” enunțul „Acesta (catâr) este steril”. Dacă, prin urmare, vrem să asimilăm legile științei cu regulile de inferență, va trebui să arătăm că ele rezultă, de asemenea, doar din înțelesul cuvintelor folosite; de exemplu, va trebui să arătăm că temeiul pentru care putem trece de la „Acesta este un catâr” la „Acesta (catâr) este steril” are de-a face cu înțelesul cuvintelor „catâr” și „steril”. Dar a spune așa ceva înseamnă a te face vinovat de convenționalism, ale cărui defecte au fost ilustrate, printre altele, în opera profesorului von Wright.<sup>162</sup> Propoziția „Toți catării sunt sterili” ne spune ceva numai despre cuvinte, și despre lume; și, prin urmare, ea nu poate fi tratată ca definiție, nici ca lege, nici ca regulă de inferență. Singurul gen de definiție cu care poate fi asociată atât de cât este definiția „reală” a lui Aristotle sau cu o parte a unei definiții după care, în realitate, una din proprietățile catărilor este aceea că sunt sterili; oricât de improbabilă ar fi acceptarea acestor lucruri către convenționaliști, definițiile și regulile lor de inferență trebuie tratate ca „reale” în acest sens dacă e să-și îndeplinească sarcina pe care au primit-o.

Poziția cu privire la conduită este similară. Concepția pe care o atac susține că având anumite reguli speciale de inferență putem spune că pot exista inferențe de la un set de premise indicative la o concluzie imperativă. Dacă vom întreba „Care sunt aceste reguli speciale de inferență?” va deveni clar că ele nu sunt altceva decât vechile reguli de conduită sub o altă înfățișare. Ceea ce în vechea situație apărea ca o premisă majoră imperativă reapare aici ca o regulă de inferență. Criteriul pe care îl sugerez pentru a cântări meritele celor două moduri de a pune problema este același cu cel de mai înainte. Să considerăm un exemplu. Să presupunem că spun „Nu spune aceasta pentru că e fals”. Vom reprezenta oare acest argument după cum urmează:

<sup>162</sup> *Logical Problem of Induction*, cap. iii.

S este fals.

∴ Nu spune S,

sau va trebui să adăugăm premisa majoră imperativă „Nu spune niciodată ceva fals”? Dacă acesta din urmă este cazul, inferența va fi validă în virtutea legilor logice obișnuite; însă dacă e vorba de primul caz, va trebui să avem o regulă specială de inferență care va fi tocmai această premisă majoră imperativă cu o funcțiune schimbată. Are oare importanță pe care dintre alternative o alegem? Cu siguranță că are dacă suntem preocupați să distingem între, pe de o parte, principiile generale ale conduitei noastre, care au conținut și ne spun să facem sau să ne abținem să facem anumite acte pozitive în comportamentul nostru exterior și, pe de altă parte, regulile logice, care nu sunt reguli ale comportamentului corect ci ale vorbirii și gândirii corecte și care nu sunt, dacă e să-l credem pe Popper, despre acțiunile noastre, ci despre înțelesurile cuvintelor utilizate.

Același argument poate fi adus și împotriva unei teorii care introduce regulile de conduită la definiții ale cuvintelor valabile; căci și în acest caz argumentele dintr-un mod în care s-ar cuveni să ne comportăm s-ar transforma în simple dispute verbale. Să presupunem că mă aflu în dispută cu un comunist asupra faptului dacă e cazul să fac un anumit act A și să presupunem că potrivit principiilor lui nu ar trebui să îl fac, pe când conținutul principiilor mele ar trebui. Un susținător al tipului de teorie pe care îl atac ar putea apărea în disputa astfel: fiecare dintre cei care se află în dispută are o modalitate proprie de a verifica propoziția „Trebuie să fac A în aceste circumstanțe”, iar aceste modalități diferă. Prin urmare, pentru a evita astfel de dispute, ar fi mai bine să substituim un termen ambiguu cu doi termeni neambigui; de exemplu, comunistul ar trebui să folosească termenul „trebuie<sub>1</sub>” pentru conceptul guvernat de regulile sale de verificare, în timp ce eu voi folosi „trebuie<sub>2</sub>” pentru conceptul *meu*. Problema este însă că între mine și comunist chiar există o dispută și nu doar o neînțelegere verbală; ne contrazicem în legătură cu ceea ce trebuie să facem (nu să spunem) și, dacă el mă convinge, atunci conduita mea va fi substanțial diferită față de situația în care aș fi rămas neconvins.

3.6. Al doilea motiv pentru a obiecta la această abordare este acela că, dacă începem să introducem vaguitatea în modul nostru de a vorbi despre conduită, va trebui să clarificăm în ce constă această vaguitate (*looseness*), ceea ce pentru mine este greu de înțeles. Să presupunem de dragul argumentului că avem libertatea de a trata după plac principii de genul „Nu spune niciodată ceva fals” ca reguli de inferență; va trebui atunci să întrebăm în ce fel diferă aceste reguli de inferență de regulile obișnuite ale logicii. Am răspuns deja că ele diferă în același fel în care legile științifice diferă de cele ale logicii, primele fiind despre chestiuni de substanță, nu despre cuvinte – deși în acest caz chestiunile de substanță nu sunt chestiuni de fapt, ci unele referitoare la ce s-ar conveni să facem. Răspunsul oferit de genul de teorii pe care le critic acum este că aceste reguli de inferență sunt mai *vagi* decât cele ale logicii. Astfel, dacă spun „Aceasta este fals, dar spune-o” eu nu mă *contrazic*, ci doar încalc regula mai vagă conform căreia inferența

S este fals.

∴ Nu spune S.

este „în general” validă. S-ar putea argumenta în favoarea acestui mod de a trata problema arătând că noi spunem de teorie „Nu spune S pentru că este fals”, iar aceasta se bazează probabil pe inferența de tipul celei tocmai prezentate, numai că aceasta nu este de fapt o întințare strictă (*strict entailment*) pentru că, în mod normal, nu s-ar putea spune că mă *contrazic* dacă spun „S este fals, dar spune S”.

Va trebui deci să cercetăm ce se înțelege atunci când se spune că o regulă este validă „în general”, dar nu în mod universal. Pare plauzibil să spunem că regula „Nu spune niciodată ceea ce e fals” este una de acest tip; căci, de fapt, noi considerăm că e bine să o urmărim în majoritatea cazurilor, dar credem că este la fel de bine să o încălcăm în cazuri excepționale legate de, să zicem, diplomație, de câștigarea războaielor, de ocrotirea celor nevinovați în fața criminalilor maniaci. Am în vedere cel puțin două moduri în care o regulă sau un principiu pot fi incomplet riguroase. Primul este acela în care o regulă stabilește că un anumit gen de acțiune trebuie făcut în anumite circumstanțe, dar se înțelege că e suficient dacă aceasta are loc în marea majoritate a cazurilor; excepțiile sunt acceptate atâta timp cât nu sunt prea multe în raport cu numărul total al

cazurilor. Un exemplu de asemenea principiu ar fi acela că studenții nu pot să-și ia o săptămână liberă în timpul semestrului; desigur, dacă o dată sau de două ori în decursul întregii lui perioade de studenție, un student, altfel eminent, își ia liber o perioadă, chiar și o săptămână, noi nu credem că aceasta produce vreun prejudiciu; însă dacă el își ia liber în fiecare săptămână sau chiar în majoritatea săptămânilor, atunci va avea probabil necazuri serioase. Este clar că principiul despre a nu spune ceea ce e fals nu este de acest tip întrucât noi nu spunem „Nu contează că uneori spui lucruri false atât timp cât nu o faci prea des”.

Caracterul specific al acestui tip de principii vagi este acela că excepțiile sunt limitate doar ca număr, nefiind determinate în alt mod. Cu condiția ca studentul să nu își ia liber în mod constant, nu contează dacă el își alege pentru asta o anumită săptămână și nu alta. Se lasă la alegerea lui, așadar, când să facă excepții de la principiu (dacă va face), cu condiția ca ele să nu fie prea numeroase. Mai mult, decizia lui de a-și lua liber această săptămână mai curând decât alta nu are nici un efect asupra principiului; nu crează un nou precedent pentru absentism care să nu fi existat înainte. Am putea spune astfel că principiul este, *vis-à-vis* de excepțiile sale, static.

Cu totul alta este situația celui alt gen de principiu „vag”, căruia-i aparține „Nu spune niciodată ceva fals”. Aici excepțiile nu sunt limitate numeric, ci de specificul fiecărei clase particulare de cazuri. Noi nu zicem „Spune în general adevărul, dar nu contează dacă spui lucruri false uneori”; mai degrabă zicem „Spune în general adevărul, dar există anumite clase de cazuri în care principiul nu e valabil; de exemplu, ai putea spune lucruri false pentru a salva vieți și mai există alte excepții pe care trebuie să înveți să le recunoști”. Acest tip de principiu e cu totul diferit față de primul. Este adevărat că și aici decizia e lăsată pe seama agentului în fiecare caz individual; el trebuie să decidă când e cazul să facă o excepție și când nu; dar ceea ce decide el este foarte diferit. Studentul care decide dacă să își ia liber o perioadă nu se întreabă dacă acesta este un caz ce aparține clasei care trebuie tratată ca excepțională. În cazul primului gen de principiu nu există clase de cazuri excepționale, există numai excepții, care nu diferă semnificativ de cazurile în care principiul este respectat. Însă în cazul principiului „Nu spune ceea ce e fals”, pentru a decide dacă să facem sau nu o excepție, nu trebuie să ne gândim „Am încălcat oare mult prea târziu acest principiu?”, ci „Există ceva în legătură cu acest caz

care îl face diferit față de cazurile obișnuite astfel încât să trebuiască să pun asemenea cazuri într-o clasă specială și să le tratez ca excepții?” Astfel, cu reguli de acest fel, chiar și excepțiile sunt ceea ce voi numi decizii de principiu (*decisions of principle*), deoarece săvârșindu-le aducem de fapt modificări principiului. Există o relație dinamică între excepții și principiu.

Aceasta face vizibil faptul că dacă vom vorbi despre al doilea gen de principiu ca fiind vag vom săvârși o mare eroare. Relaxarea conduitei e văzută în general ca un lucru rău și ar fi periculos dacă filosofi ar lansa ideea că principiile de conduită sunt vagi; căci nu este de așteptat ca o persoană obișnuită să distingă prea ușor în ce sens sunt ele numite vagi. În mod natural, ea va considera că sunt asemenea primului gen de principiu și că, deoarece sunt vagi, nu trebuie să le urmeze de fiecare dată, atât timp cât face acest lucru suficient de des pentru a salva aparențele. Însă în acest sens principiile noastre de conduită, ca și majoritatea celor de abilitate (*skill*), nu sunt deloc vagi. Faptul că există excepții la ele este nu atât semnul unei relaxări funciare, ci al dorinței noastre de a le face pe cât posibil mai riguroase. Căci ceea ce facem noi atunci când acceptăm clase de excepții nu este să slăbim principiul, ci să-l facem mai riguros. Este presupunerea că lucrăm cu principiul de a nu spune niciodată ceva fals, însă îl privim ca provizoriu și recunoaștem că pot exista excepții. Și presupunem apoi că hotărâm să facem o excepție în cazul minciunilor sau în vreme de război pentru a induce în eroare inamicul. Regula a devenit acum: „Nu spune niciodată ceva fals, cu excepția perioadelor de război, pentru a induce în eroare inamicul”. Acest principiu, odată ce excepția a fost făcută explicită și a fost inclusă în formularea lui, nu este mai vag decât înainte, ci mai solid. Pentru o mare clasă de cazuri, cazuri în care anterior posibilitatea excepțiilor era lăsată deschisă și trebuia să decidem în fiecare caz noi înșine, situația este acum reglementată; principiul statuează că în astfel de circumstanțe putem spune lucruri false.

Această prezentare simplificată a modului în care aducem modificări principiilor, admitând clase de excepții, acoperă doar acele cazuri în care principiul însuși este formulat în asemenea cuvinte încât nu avem nici o îndoială cu privire la identificarea cazurilor care cad sub incidența lui. „Nu spune niciodată ceva fals” este un exemplu de astfel de principiu. Deseori, totuși, principiile sunt formulate astfel încât devine imposibil să tratezi problema dacă un caz cade sub incidența lor ca pe o simplă problemă de fapt.

Deseori, deși nu totdeauna, aceasta se datorează faptului că însuși principiul conține, pe lângă asemenea verbe imperative sau cuvinte valorice necesare formulării unui principiu al acțiunii, și alte cuvinte valorice care ocupă locul ce este în mod normal ocupat de termenii pur descriptivi. De exemplu, am putea formula principiul nostru despre falsitate în alt fel: „Nu spune *minciuni*”. Am putea admite ulterior o excepție în privința unor lucruri false, spuse nu cu intenția de a induce în eroare, ci în alte scopuri, bunăoară pentru a amuza. Am putea zice apoi că a spune o poveste despre cineva despre care toți știu că este *ben trovato* nu înseamnă a *minți*. Putem spune aceasta deoarece „a minți” nu înseamnă pur și simplu a spune lucruri false, ci a spune lucruri false care sunt *blamabile*. Astfel, am putea face, și uneori chiar facem, o distincție între minciuni propriu-zise și minciuni nevinovate; minciunile propriu-zise sunt toate blamabile; o minciună nevinovată este, pe de altă parte, conform *Oxford English Dictionary*, „un enunț conștient fals care nu este considerat dăunător (*criminal*); un lucru fals care devine scuzabil sau lăudabil în virtutea intenției sale”. În toate cazurile de acest fel, modificarea principiului ia forma unei schimbări nu a formulării sale verbale efective, ci a conotațiilor sub care se pretinde că este aplicat principiul, cu alte cuvinte o schimbare de termenii crucialului crucial sau, cum o vom numi ulterior, a înțeleșului său descriptiv, prin restrângerea înțeleșului său evaluativ. Aceasta este esența modificării care, după cum mi-a sugerat profesorul H. L. A. Hart, principiile legale sunt modificate prin decizii judecătorești, de exemplu prin decizia că o aruncare accidentală a mingii de cricket în stradă este sau nu o „comportare necuviincioasă” (*nuisance*). Cuvântul în discuție nu trebuie să fie (ca aici) un cuvânt valoric; el poate fi un cuvânt descriptiv al cărui înțeleș este destul de vag pentru a permite o astfel de tratare. E sigur că astfel de decizii fac legea mai precisă, nu mai vagă. Extensiunea cuvântului poate fi în realitate modificată sau ea poate fi precizată mai bine. Și nici nu ar mai trebui să precizăm că deciziile de acest gen sunt decizii și nu, așa cum pare uneori să creadă Aristotel, exercitarea unui tip special de percepție.<sup>163</sup> Într-adevăr, *percepem* o diferență în clasa de cazuri; însă *decidem* dacă această diferență ne îndreptățește să o tratăm ca excepțională.

Prin urmare, departe de gândul că principii precum „Nu spune niciodată ceva fals” ar fi cumva prin natura lor iremediabil vagi, transformarea lor din principii

<sup>163</sup> *Nicomachean Ethics*, 1109 b 23, 1126 b 4.

provizorii în principii precise, cu excepții clar delimitate, este o parte a evoluției noastre morale; desigur, acest proces nu este niciodată complet, dar are loc în timpul vieții oricărui dintre noi. Dacă noi acceptăm și continuăm să acceptăm un asemenea principiu, atunci nu putem, ca în cazul regulii cu privire la luarea timpului liber, să îl încălcăm și să lăsăm principiul intact; va trebui să alegem între a respecta principiul și a refuza modificarea lui, respectiv a-l încălca și a-i aduce modificări prin admiterea unei clase de excepții; pe când dacă principiul ar fi fost realmente vag prin natura lui, am fi putut să-l încălcăm fără să-l modificăm în vreun fel. În următorul capitol voi analiza în detaliu modul în care dezvoltăm și modificăm principiile noastre.

**3.7.** Totuși, cea mai gravă eroare a tipului de teorie pe care îl critic este aceea că el lasă în afara spațiului raționării noastre cu privire la conduită un factor care ține de esența însăși a moralei. Acest factor este decizia. În cazul ambelor genuri de principii discutate, principiul nu reușește, într-un anumit fel, să fie universal tocmai pentru că decizia dacă acționa conform principiului este lăsată pe seama agentului în cazul particular. Folosim cuvântul „inferență” pentru o procedură de acest fel, ar fi foarte înșelător. Când cineva spune „Aceasta este fals, deci nu o voi spune” sau „Aceasta este fals, totuși o voi spune și voi face o excepție de la principiul meu”, el face mult mai mult decât a infera. Un proces de inferență nu îți va spune înguș pe care dintre cele două lucruri să le spună în orice caz înguș, dar care să fie sub incidența principiului. El trebuie să decidă pe care dintre ele să le spună. A infera înseamnă a spune că dacă el spune ceva fals, atunci va încălca principiul, în timp ce dacă spune adevărul, atunci se va conforma principiului. Aceasta este o inferență deductivă perfectă și nu trebuie adăugat nimic altceva despre ea. Restul din ceea ce face el nu mai ține de inferență, ci ceva cu totul diferit, anume de decizia dacă să modifice principiul sau nu.

Prin urmare, nu văd nici un motiv pentru care aș retracta cele spuse despre felul în care principiile conduitei antrenează porunci particulare. Antrenarea este riguroasă. Ceea ce avem noi de cercetat nu este o anumită vaguitate a antrenării, ci felul în care ne formăm și modificăm principiile, ca și relația dintre acest proces și deciziile particulare pe care le luăm în cursul acestuia.

Traducere de Cătălin Mândrilă



#### 4.

#### Decizii de principiu

**4.1.** Există doi factori care pot fi implicați în luarea oricărei decizii de a face ceva. Dintre aceștia, în mod teoretic primul poate absenta oricând, iar al doilea este întotdeauna prezent într-un oarecare grad. Ei corespund premiselor majoră și minoră ale silogismului practic aristotelic. Premisa majoră este un principiu de conduită; premisa minoră este un enunț, mai mult sau mai puțin complet, despre ce ar trebui să facem în fapt dacă am realiza una dintre alternativele care ni se deschid. Astfel, dacă decid să nu spun ceva anume deoarece este fals, acționez în baza unui principiu, „Niciodată (sau niciodată în anumite condiții date) nu spune ceva ce este fals”, și trebuie să știu că acel lucru, pe care mă întreb dacă să-l spun, este fals.

Să luăm mai întâi premisa minoră, deoarece prezintă dificultăți mai mici. Pur și simplu nu putem decide ce să facem dacă nu cunoaștem ce pot fi consecințele ce ar fi dacă am acționa într-un fel sau altul. De exemplu să presupunem că sunt un negociator, și mă întreb dacă să concediez sau să țin un funcționar care de obicei ajunge la serviciu după ora la care are obligația să se prezinte. Dacă îl concediez îi voi priva familia de banii necesari pentru subsistență, creșterea companiei o reputație care îi va determina pe funcționarii să o evite atunci când sunt disponibile alte locuri de muncă, și așa mai departe. Dacă îl păstrez în post, îi voi face pe ceilalți funcționari să efectueze munca pe care în mod normal ar trebui să o efectueze acest funcționar și afacerile companiei nu vor fi derulate la fel de repede ca în cazul în care toți funcționarii ar fi punctuali. Acestea ar fi genul de considerente pe care ar trebui să le am în vedere în luarea deciziei mele. Ele ar reprezenta efectele asupra situației generale a acțiunilor alternative, concedierea sau păstrarea în post a funcționarului. Acestea sunt efectele care determină ceea ce ar trebui să fac; între aceste două seturi de efecte am de decis. Tot miezul unei decizii e că produce o modificare în ceea ce se întâmplă; și această modificare este diferența dintre efectele produse de decizia luată într-un anume fel și efectele produse de decizia luată în celălalt fel.

Uneori autorii din domeniul eticii par să insinueze că este imoral, în anumite ocazii, să se ia în considerare efectele unei fapte. Se spune că ar trebui să ne facem datoria indiferent de efectele respectării ei. Această idee nu poate fi susținută așa cum utilizez eu cuvântul „efecte”. Eu nu susțin „oportunitatea” (în sensul rău) în detrimentul „datoriei”. Dar chiar făcându-ne datoria – în măsura în care aceasta se referă la *a face ceva* – înseamnă să producem anumite schimbări în situația totală. Este adevărat că, din schimbările care pot fi produse în situația totală, cei mai mulți oameni vor fi de acord că trebuie să considerăm că anumite genuri sunt mai relevante decât altele (care mai relevante decât care, este scopul principiilor morale să ne spună). După părerea mea, caracterul imediat sau îndepărtat al efectelor nu are vreo importanță, ci certitudinea sau incertitudinea lor. Temeiul pentru care se consideră că este imoral să nu reușim să îndreptăm o nedreptate ale cărei efecte vor maximiza plăcerea nu este acela că într-o asemenea alegere sunt luate în considerare efectele atunci când nu ar trebui luate, ci acela că anumitor efecte – și anume maximizării plăcerii – li se acordă o relevanță pe care nu ar trebui să o aibă având în vedere pretenția anterioară privind celelalte efecte care ar fi constat în îndreptarea nedreptății.

Pentru motive care vor deveni evidente atunci când vom examina logica cuvintelor valorice, este deosebit de importantă ca în expunerea verbală a unui argument despre ceva să nu permitem folosirea cuvintelor valorice în premisa minoră. În prezentarea faptelor cazului avut în vedere, trebuie să fim cât mai factuali cu putință. Conversați în logica acestor cuvinte, și de aceea preveniți asupra capcanelor, pot neglija această precauție în interesul exprimării concise; dar pentru cei fără experiență este mult mai bine să lase expresiile valorice acolo unde le e locul, în premisa majoră. Aceasta va preveni admiterea neglijență a unui termen mijlociu ambiguu, ca în exemplul din secțiunea 3.3 *sub fine*. Nu vreau să spun că în discutarea faptelor acestui caz nu trebuie să admitem nici un cuvânt care ar putea avea un înțeles evaluativ; căci aceasta, având în vedere felul în care înțelesul evaluativ pătrunde în limbajul nostru, ar fi aproape imposibil. Vreau doar să spun că trebuie să fim siguri că, pentru cuvintele așa cum le folosim în premisa minoră, există teste specifice (fără a presupune ele însele o evaluare) pentru stabilirea adevărului sau falsității acesteia. În ultimul paragraf am utilizat cuvântul „plăcere” într-un asemenea sens, deși nu este folosit întotdeauna astfel.

4.2. Poate că relația dintre cele două premise ar putea să fie clarificată mai bine prin luarea în considerare a unui exemplu artificial. Să presupunem că un om are un gen special de clarviziune astfel încât poate ști totul despre efectele tuturor acțiunilor alternative care îi sunt accesibile. Dar să presupunem că până în acest moment el nu și-a format, sau nu a fost învățat, nici un principiu de conduită. Pentru a decide între două cursuri alternative ale acțiunii, un asemenea om ar ști, complet și exact, între ce are de ales. Trebuie să ne întrebăm în ce măsură, dacă vreuna, un asemenea om ar avea vreun handicap în luarea unei decizii din cauza lipsei oricărui principii formate. Ar părea dincolo de orice dubiu că el poate alege între două cursuri ale acțiunii; ar fi totuși ciudat să numim o asemenea alegere ca fiind necesarmente arbitrară sau nefondată; căci dacă un om știe până la ultimul detaliu ceea ce face efectiv, și ce ar fi putut face altfel, alegerea sa nu este arbitrară în sensul în care ar fi arbitrară o alegere făcută prin aruncarea banului fără a lua deloc în considerare efectele. Dar să presupunem că am avea un asemenea om „De ce ai ales acest set de efecte mai degrabă decât acela?” Care dintre multele efecte s-au produs de la decizia pe care ai luat-o?”. Răspunsul său la această întrebare ar putea fi de două feluri. El ar putea spune „Nu pot să ofer nici un motiv pentru simplu am simțit că trebuie să decid astfel; m-am consultat cu mine însumi și am ales, aș putea decide diferit”. Pe de altă parte, ar putea spune „Nu am avut nici o cutare m-am făcut să decid; am evitat deliberat cutarea și cutarea efecte și am urmărit cutare și cutare efecte”. Dacă ar da primul dintre aceste două răspunsuri, am putea să numim această decizie arbitrară, într-un anumit sens al acestui cuvânt (deși chiar și în acest caz el a avut *un anume* temei pentru această alegere, anume că așa a simțit); dar dacă ar da al doilea răspuns, nu ar trebui să definim alegerea sa ca arbitrară.

Să vedem ce presupune al doilea tip de răspuns. Deși am presupus că omul nu are principii formate, el arată, dacă dă al doilea răspuns, că a început să-și formeze principii; căci a alege efecte *deoarece* ele sunt așa și așa înseamnă a începe să acționeze pe principiul că efectul cutare sau cutare trebuie ales. În acest exemplu vedem că pentru a acționa pe baza unui principiu nu este necesar, într-un anumit sens, să avem deja un principiu, înainte de a acționa; se poate ca decizia de a acționa într-un anumit fel, din

cauza a ceva legat de efectele acelei acțiuni, să fie *totuna* cu subscrierea la un principiu de acțiune – deși nu e necesar să-l adoptăm într-un sens permanent.

Oamenii de rând nu sunt atât de norocoși ca omul din exemplul nostru artificial. Într-adevăr, ei încep fără nici un fel de cunoștință cu privire la viitor, iar când dobândesc cunoștințe acestea nu sunt de un astfel de tip intuitiv. Tipul de cunoștințe pe care le avem despre viitor – dacă nu suntem clarvăzători – este bazat pe principiile predicției pe care le-am învățat sau pe care ni le formăm singuri. Principiile predicției sunt un gen de principii de acțiune; căci a prezice înseamnă a acționa într-un anumit mod. Astfel, deși nu e nimic imposibil din punct de vedere logic în împiedicarea cuiva să acționeze în întregime fără principii și să facă toate alegerile în maniera arbitrară prezentată în primul tip de răspuns, acest lucru nu se petrece niciodată în fapt. Mai mult, cunoștințele noastre despre viitor sunt fragmentare și doar probabile; și de aceea în multe cazuri principiile pe care le învățăm sau ni le formăm nu spun „Alege acest gen de efect mai degrabă decât acela” ci „Nu știi cu siguranță care vor fi efectele; dar fă asta mai degrabă decât cealaltă și în acest fel e cel mai verosimil ca efectele să fie așa”. Ele-ai înțeles, dacă nu-ai înțeles, și în acest fel e cel mai verosimil ca efectele să fie așa”. Este important să ne reamintim în legătură cu această „probabilitate” și „verosimilitate” că „probabil” (*probable*) sunt cuvinte valorice; în multe contexte „Este probabil (sau verosimil) că P” este rețut ca o dovadă „într-un fel bun” (*good reason*) (sau dovadă) pentru a susține că P.

4.3. Putem distinge, până acum, două temeuri pentru care avem principii. Primul temei se aplică tuturor celor care decid să aleagă ceva pentru că este într-un anumit fel, chiar și unui om care vede în întregime viitorul. Al doilea temei este valabil pentru noi, deoarece noi nu avem de fapt o cunoaștere completă a viitorului și deoarece cunoașterea pe care o avem presupune principii. La aceste temeuri trebuie să adăugăm acum un al treilea. Fără principii cea mai mare parte a învățării este imposibilă deoarece ceea ce învățăm este în cele mai multe cazuri un principiu. În particular, când învățăm *să facem* ceva, ceea ce învățăm este întotdeauna un principiu. Chiar și a învăța sau a fi învățat un fapt (cum ar fi numele celor cinci râuri din Punjab) înseamnă a învăța cum să răspundem la o întrebare; înseamnă a învăța principiul „Când sunteți întrebați „Care sunt numele celor cinci râuri din Punjab?” răspundeți: „Jhelum, Chenab etc.”” Prin aceasta, desigur,

nu vreau să spun că a învăța să facem ceva înseamnă a învăța să recităm pe de rost niște propoziții imperative universale. Aceasta ne-ar implica într-un regres vicios; căci a învăța să recităm este un fel de învățare, care trebuie să aibă principiile sale; dar în acest caz ar trebui să învățăm să recităm principiile recitării. Ideea este mai degrabă aceasta: că a învăța să facem ceva nu înseamnă niciodată a învăța să facem un act individual; ci înseamnă întotdeauna să învățăm să facem acte de un anumit gen, într-un anumit gen de situație; și aceasta înseamnă a învăța un principiu. Astfel, învățând să conduc, nu învăț să schimb viteza *acum*, ci să schimb viteza atunci când motorul meu face un anumit fel de zgomot. Dacă nu ar fi așa, instrucția nu ar fi de nici un folos; căci dacă tot ceea ce ar putea face un instructor ar fi să ne spună să schimbăm viteza *acum*, atunci ar trebui să stea lângă noi tot restul vieții noastre pentru a ne spune exact, în fiecare ocazie, când să schimbăm viteza.

Așadar, fără principii nu am putea învăța nimic de la înaintașii noștri. Ar însemna ca fiecare generație să trebuiască să o ia de la capăt și să învețe singură. Dar chiar dacă fiecare generație ar fi capabilă să învețe singură, nu ar putea face acest lucru fără principii, deoarece auto-învățarea, ca și toate celelalte tipuri de învățare, este învățare a principiilor. Acest lucru poate fi observat dacă revenim la exemplul nostru artificial. Să presupunem că acel clavazaist a făcut toate alegerile sale pe baza unui principiu, dar a uitat de acest dată, imediat după ce a făcut alegerea, care era principiul. În acest caz, el trebuie ca de fiecare dată când lua o decizie să treacă în revistă toate efectele acțiunilor alternative. Aceasta ar consuma atât de mult timp încât nu ar avea ocazia să ia prea multe decizii în cursul vieții sale. Și-ar petrece tot timpul hotărând chestiuni de genul dacă să pășească mai întâi cu piciorul drept sau cu cel stâng și nu ar mai ajunge să ia ceea ce noi numim decizii importante. Dar dacă și-ar putea aminti principiile pe baza cărora a acționat, el s-ar afla într-o situație mult mai bună; ar putea *învăța* cum să acționeze în anumite genuri de circumstanțe; ar putea învăța să selecteze rapid aspectele relevante ale unei situații, inclusiv efectele diferitelor acțiuni posibile, și astfel să aleagă repede, în multe cazuri din obișnuință. În acest fel capacitatea sa de a lua decizii chibzuite ar putea fi păstrată pentru a lua decizii mai importante. În condițiile în care un tâmplar de mobilă fină a învățat cum să facă o îmbinare tip coadă de rândunică fără a se gândi prea mult la asta, el va avea timp pentru a se gândi la alte lucruri cum ar fi proporțiile și înfățișarea

estetică a produsului finit. Acest lucru este valabil și pentru conduita noastră din sfera morală; atunci când îndeplinirea datoriilor mai puțin importante a devenit o chestiune de obicei, avem timp să ne gândim la cele mai importante.

Există o limită practică în ceea ce privește cantitatea de cunoștințe care poate fi predată cuiva de către altcineva. Dincolo de acest punct, învățarea de unul singur este necesară. Limita e fixată de varietatea condițiilor pe care le întâlnești atunci când vrei să faci ceea ce ai învățat; și această varietate este mai mare în unele cazuri decât în altele. Un sergent poate învăța un recruta aproape tot ceea ce este de cunoscut despre fixarea baionetelor pentru paradă pentru că ocaziile de a fixa baionetele pentru paradă sunt foarte asemănătoare între ele; dar un instructor auto nu poate face mai mult decât să înceapă să își învețe elevul arta de a conduce, deoarece condițiile cu care te întâlnești în timpul condusului sunt atât de variate. În majoritatea cazurilor, învățarea nu poate consta în a-l face pe ucenic să efectueze fără greșeală un exercițiu prestabilit. Una dintre condițiile care trebuie să fie incluse în toate tipurile de instruire, în afara celor mai elementare, este oportunitatea oferită ucenicului de a lua decizii singur și, făcând asta, de a examina principiile care îi sunt predate și chiar de a le modifica pentru a se potrivi mai bine unor tipuri de cazuri particulare. Principiile pe care le învățăm de la alții la început sunt provizorii (foarte asemănătoare cu principiul „Nici o dată să nu spui ceva fals” pe care l-am discutat în ultimul capitol). Procesul de instruire, după etapele inițiale, constă în a lua aceste principii și a le face mai puțin provizorii; facem asta utilizându-le continuu în propriile decizii și uneori făcând excepții de la ele; facem unele excepții pentru că instructorul ne arată că anumite cazuri sunt instanțe particulare ale unor clase de excepții de la principiu; iar unele excepții le decidem singuri. Această situație este la fel de dificilă cu cea a clarvăzătorului care trebuia să decidă între două mulțimi de efecte. Dacă învățăm din experiență că a urma un anumit principiu va avea anumite efecte, în timp ce a-l modifica într-un anumit fel va produce alte efecte, vom adopta acea formă a principiului care va conduce la efectele pe care alegem să le urmărim.

Am putea ilustra acest proces de modificare a principiilor prin exemplul deja folosit, acela al învățării artei șofatului. Mi se spune, de exemplu, să trag întotdeauna pe marginea șoselei atunci când opresc mașina; dar ulterior mi se spune că acest lucru nu se aplică atunci când opresc înaintea de a intra pe un drum lateral de pe partea opusă sensului

de mers – atunci trebuie să opresc aproape de mijlocul șoselei până când am posibilitatea să virez. Mai târziu învăț că în această manevră nu este necesar să opresc deloc dacă sunt într-o intersecție necontrolată și observ că nu aș împiedica desfășurarea traficului dacă aș vira. După ce am reținut toate aceste modificări ale regulii, și modificările similare la toate celelalte reguli, mi se spune că sunt un șofer bun, deoarece mașina mea este întotdeauna în locul potrivit pe șosea, călătoresc la viteza corectă și așa mai departe. Șoferul bun este, printre altele, cel ale cărui acțiuni sunt guvernate atât de exact de principii care au devenit un obicei pentru el, încât în mod normal el nu trebuie să *se gândească* ce să facă. Dar condițiile de drum sunt extrem de variate și este neînțelept să lăsăm ca totul în materie de șofat să devină o chestiune de obișnuință. Nu putem fi niciodată siguri că principiile cuiva privitoare la șofat sunt perfecte – mai degrabă putem fi foarte siguri că nu sunt; de aceea un bun șofer nu conduce bine numai din obișnuință, ci își studiază în mod constant obiceiurile legate de șofat pentru a vedea dacă pot fi îmbunătățite; el nu încetează niciodată să învețe<sup>164</sup>.

Nu este necesar să mai subliniez faptul că principiile șofatului, ca și alte principii, nu sunt în mod normal inculcate prin competența lor verbală, ci prin exemple, demonstrație și alte mijloace practice. Învățăm să șofăm nu prin precepte ci citându-ni-se cum să facem anumite elemente particulare ale acestei activități; preceptele sunt de obicei doar explicative semnificate în raport cu ceea ce ni se arată. Ulterior, încercăm să realizăm singuri aceste elemente și suntem criticați pentru eșecuri, lăudați când le facem bine, și astfel, tratat, ne deprindem cu variatele principii ale șofatului corect. Căci cu toate că instruirea noastră este departe de a fi pur verbală, totuși ceea ce suntem învățați sunt principiile. Faptul că derivarea unor acte particulare (sau a comenzilor de a le realiza) din principii se face în mod normal într-o manieră non-verbală nu arată că acesta nu e un proces logic, după cum nu putem arăta nici că inferența

Ceasul tocmai a bătut de șapte ori

Ceasul bate de șapte ori numai la ora șapte

∴ Tocmai a trecut ora șapte

---

<sup>164</sup> Cf. Romani, 2<sup>21</sup>.

nu e logică din motivul că ea nu e niciodată formulată explicit în cuvinte.

Adeseori șoferii știu exact ce trebuie să facă într-o anumită situație fără a fi capabili să enunțe în cuvinte principiul în baza căruia acționează. Aceasta e o stare de fapt foarte obișnuită în cazul tuturor principiilor. Vânătorii de animale de blană știu exact când să-și întindă cursele, dar adesea nu pot explica de ce trebuie să pună o capcană într-un anumit loc. Știm cu toții cum să utilizăm cuvinte pentru a ne face înțeleși; dar dacă un logician ne cere definiția exactă a unui cuvânt pe care l-am folosit, sau regulile exacte pentru utilizarea sa, adeseori suntem puși în încurcătură. Aceasta nu înseamnă că plasarea capcanelor sau utilizarea cuvintelor sau condusul mașinilor nu se desfășoară conform unor principii. Putem ști cum, fără a fi în stare să spunem cum – deși dacă e să învățăm o anumită abilitate, atunci e mai ușor s-o facem dacă *putem* spune cum.

Nu trebuie să credem că, dacă putem decide între un curs al acțiunii și altul fără o reflecție suplimentară (ni se pare evident ceea ce trebuie să facem), aceasta ar presupune în mod necesar că deținem o misterioasă facultate intuitivă care ne spune ce să facem. Un șofer nu știe când să schimbe viteza prin intuiție; știe acest lucru deoarece a învățat și nu a uitat; ceea ce știe el este un principiu, deși nu îl poate formula în cuvinte. Același lucru e valabil și pentru deciziile morale – ca și cum uneori „intuim”. Avem „intuiții” morale pentru că am învățat cum să ne comportăm și ele diferă de la unul la altul în funcție de felul în care am învățat să ne comportăm.

A fi greșit să spunem că tot ceea ce trebuie să i se facă unui om pentru a-l face un bun șofer este să i se spună, sau să i se inculce în alt mod, o mulțime de principii generale. Aceasta ar însemna să eliminăm factorul decizie. Foarte curând după ce începe să învețe, el se va confrunta cu situații în care principiile provizorii pe care le-a învățat până în momentul respectiv vor necesita modificări; și atunci va trebui să decidă ce să facă. Foarte curând va descoperi care decizii erau corecte și care greșite, în parte pentru că așa îi spune instructorul său, și în parte pentru că văzând efectele deciziilor sale el hotărăște ca în viitor să nu mai producă asemenea efecte. Sub nici o formă nu trebuie să comitem greșeala de a presupune că deciziile și principiile ocupă două sfere separate și nu se întâlnesc în nici un punct. Toate deciziile, cu excepția acelor, dacă există, care sunt complet arbitrare, sunt într-o anumită măsură decizii de principiu (*decisions of principle*). Stabilim întotdeauna precedente pentru noi înșine. Nu este cazul ca principiul să



stabilească totul până la un anumit punct iar decizia să se ocupe de toate dincolo de acel punct. Mai degrabă, deciziile și principiile interacționează în tot acest spațiu. Să presupunem că avem un principiu de acțiune într-un anumit mod în anumite circumstanțe. Să presupunem apoi că ne trezim în circumstanțe care cad sub incidența principiului, dar care au anumite trăsături particulare diferite, nemiintâlnite înainte, care ne fac să întrebăm „Este acest principiu menit să acopere cazuri ca acesta, sau este incomplet specificat – este acesta un caz care aparține unei clase ce ar trebui tratată ca o excepție?” Răspunsul nostru la această întrebare va fi o decizie, dar o decizie de principiu, după cum ne-o arată utilizarea cuvântului valoric „ar trebui”. Dacă decidem că acesta ar trebui să fie o excepție, prin aceasta modificăm principiul indicând o excepție de la el.

Să presupunem, de exemplu, că atunci când am învățat să șofez am fost instruit să semnalizez întotdeauna înainte de a încetini sau de a opri, dar încă nu am fost instruit ce să fac atunci când opresc în caz de urgență; dacă un copil sare în fața mașinii mele, eu semnalizez, ci țin ambele mâini pe volan și, în consecință, accept de obicei principiul că această excepție, anume că în cazuri de urgență este mai bine să oprim decât să semnalizez. Chiar și în această împrejurare de timpuriu am luat o decizie de principiu. A înțelege ce se întâmplă în cazuri ca acestu-ns am să înțelege foarte multe despre cum se fac judecățile de valoare.

4. Nu vreau să pară că împing prea departe comparația dintre principiile șofatului și principiile de conduită în ceea ce privește modul în care sunt învățate. Nu e mai puțin necesar să ținem cont de anumite distincții. În primul rând, expresia „șofer bun” este ea însăși ambiguă prin faptul că nu e imediat clar ce standard se aplică. Ar putea fi pur și simplu un standard de deosebită pricepere; am putea numi o persoană un șofer bun dacă ar fi capabilă să facă tot ce vrea cu mașina sa; am putea spune „Deși este un șofer foarte bun, este foarte nechibzuit față de ceilalți participanți la trafic”. Pe de altă parte, uneori ne așteptăm ca un bun șofer să aibă și calități morale; conform acestui criteriu, nu considerăm ca șofer bun un om care conduce cu pricepere dar fără cea mai mică grijă față de confortul sau siguranța celorlalți oameni. Linia de demarcație dintre aceste două standarde ale șofatului bun nu este ușor de trasat în practică. De asemenea, există un al

treilea standard, conform căruia se spune despre un șofer că este bun dacă se conformează principiilor acceptate ale șofatului bun așa cum sunt stabilite, de exemplu, în *Codul Autostrăzii*. Deoarece *Codul Autostrăzii* este redactat având în vedere atingerea unui scop precis, acest standard coincide în mare măsură cu al doilea.

În al doilea rând, există două moduri de a privi instruirea auto:

- (1) Stabilim la început anumite scopuri, de exemplu evitarea coliziunilor, iar instruirea constă în predarea practicilor care duc la atingerea acestor scopuri. Conform acestui mod de abordare, principiile șofatului bun sunt imperative ipotetice.
- (2) Predăm la început simple reguli empirice (*rules of thumb*) iar elevul ajunge să înțeleagă numai treptat care sunt scopurile către care țintește instruirea.

Nu trebuie să se înțeleagă că (1) sau (2) oferă ele singure o explicație completă a procedurii noastre. Metoda pe care o adoptăm depinde în mare măsură de naturile și inteligența elevului. Pentru a-i învăța pe soldații africani să șofeze, am putea opta mai mult spre a două metodă; dacă ar trebui să-i învățăm fiul de doi ani al unei șofete, aș fi nevoit să adopt aceleași metode pe care le folosesc acum pentru a-l învăța să se abțină de la a se juca cu bombele când șofez eu înșami. În cazul unui învățăcel foarte inteligent, pe de altă parte, am putea adopta o metodă care conține mai mult din modul (1) decât din (2).

Totuși, nu trebuie să se creadă că metoda (2) nu își are locul său chiar și în cazul celor mai raționali învățăcei. S-ar putea ca dorința de a evita coliziunile să fie înțeleasă imediat și acceptată chiar și de învățăceii comparativ stupizi; dar sunt mult mai multe alte scopuri decât acesta către care trebuie să țintească un șofer bun. El trebuie să evite cauzarea multor tipuri de neplăceri, atât lui însuși cât și celorlalți; trebuie să învețe să nu facă lucruri care duc la deteriorarea vehicolului său, și așa mai departe. Este inutil să stabilim de la început un scop general, „evitarea neplăcerilor evitabile”; pentru că „neplăcere” este un cuvânt valoric și, până când nu posedă experiență în a șofa, învățăcelul nu va ști ce fel de situații pot fi considerate ca neplăceri evitabile. Scopul general sau principiul general este lipsit de substanță până când îi oferim conținut prin instruirea noastră meticuloasă. De aceea este întotdeauna necesar să începem, într-o

anumită măsură, prin a ne învăța elevul *ce* să facă și a lăsa în seama lui să descopere mai târziu *de ce*. De aceea putem spune că deși principiile morale, pe care le învățăm în mod normal când suntem încă imaturi, ne sunt predate în principal prin metoda (2), iar principiile șofatului în mod preponderent prin metoda (1), nu există o distincție absolută între cele două genuri de principii din acest punct de vedere. Ceea ce tocmai am spus despre a învăța mai întâi *ce* să facem, ca și despre vaguitatea inițială a scopului general, este împrumutat de la Aristotel.<sup>165</sup> Singura distincție fundamentală dintre principiile șofatului și principiile conduitei este aceea că cele din urmă sunt, în termenii lui Aristotel, “arhitectonice” în raport cu primele; căci scopurile șofatului bun (siguranța, evitarea neplăcerilor celorlalți, conservarea proprietății, s.a.m.d.) sunt justificate în ultimă instanță, dacă se caută justificarea lor, prin apel la considerente morale.<sup>166</sup>

Totuși, ar fi o nebunie să spunem că există numai o cale de a învăța o abilitate sau orice alt corp de principii, sau de a justifica o anumită decizie luată în cursul utilizării acestuia. Există mai multe căi și am încercat să fac expunerea de mai sus suficient de generală pentru a le acoperi pe toate. Autorii de lucrări din domeniul moral spun neobișnuit că trebuie să justificăm un act referindu-ne la efectele sale și că numai unele din aceste efecte sunt de dorit și care de evitat prin referire la un anumit principiu. Căsemenea teorie este aceea a utilitariștilor, care ne cer să ne uităm la efecte și să le examinăm în lumina principiului utilității pentru a vedea care efecte ar maximiza plăcerea. Pe de altă parte, se spun unori cum o face dl. Toulmin<sup>167</sup> că un act este justificat în mod direct prin referire la principiile pe care le respectă și aceste principii sunt justificate la rândul lor prin referire la efectele respectării lor generale. Uneori se spune că ar trebui să respectăm principiile și să ignorăm efectele – deși pentru motivele expuse mai sus „efectele” nu pot avea aici sensul în care am utilizat acest cuvânt. Ceea ce este greșit la aceste teorii nu este ceea ce spun ele, ci presupuziția lor că ne spun care e singurul mod de a justifica acțiunile sau de a decide ce acțiuni să facem. Într-adevăr, noi justificăm acțiuni și decidem în legătură cu ele în toate aceste moduri; de exemplu, uneori, dacă suntem întrebați de ce am făcut A, spunem, „Pentru că era un caz care cădea sub incidența principiului P”, iar dacă ni se cere să justificăm principiul P la rândul lui ne referim la efectele respectării lui și ale

<sup>165</sup> *Etica nicomahică*, I, 1.

<sup>166</sup> Op. cit. I, 2.

<sup>167</sup> *Reason in Ethics*, pp. 144 sqq.

nerespectării lui. Dar uneori, când suntem întrebați același lucru „De ce ai făcut A?” răspundem „Pentru că dacă n-aș fi făcut-o, s-ar fi întâmplat E”, iar dacă suntem întrebați ce era rău în producerea lui E, apelăm la un anume principiu.

Adevărul e că, dacă ni se cere să justificăm cât mai complet posibil o decizie oarecare, trebuie să aducem în discuție atât efectele – pentru a oferi conținut deciziei – cât și principiile, și efectele în general ale respectării acestor principii, și așa mai departe, până când cel care ne întreabă este mulțumit. Astfel, o justificare completă a unei decizii va consta într-o explicare completă a efectelor ei, împreună cu o explicare completă a principiilor pe care le respectă și a efectelor respectării acestor principii – căci, desigur, efectele (în ce constă de fapt respectarea lor) sunt cele care dau conținut și principiilor. Astfel, dacă suntem presați să justificăm complet o decizie, trebuie să oferim o specificare completă a modului de viață din care face parte. Această specificare completă e imposibil de oferit în practică; cele mai apropiate încercări sunt cele date de marile religii, în special de cele care pot îndrepta atenția asupra unor personaje istorice care au transpus în practică acel mod de viață. Totuși, să presupunem că o putem oferi. Dacă cel care întreabă continuă să întrebe „Dar de ce *ar trebui* să trăiesc așa?”, atunci trebuie să oferim un alt răspuns care să-i poată fi dat, cel care e al spus deja, *ex hypothesi*, tot ceea ce ar putea fi inclus în acest alt răspuns. Putem doar să cerem să se hotărască asupra modului de viață pe care *trebuie* să-l trăiască; căci toate cele din urmă toate depind de o asemenea decizie de principiu. Trebuie să decidă dacă să accepte sau nu acel mod de viață; dacă îl acceptă, atunci să-și aleagă un altul și să trăiască conform lui. Provocarea se află în ultima clauză. A descrie asemenea decizii ultime ca arbitrar deoarece tot ceea ce s-ar putea utiliza pentru a le justifica a fost, *ex hypothesi*, deja inclus în decizie, ar fi ca și cum am spune că o descriere completă a universului ar fi total nefondată deoarece nu ar putea fi invocat nici un fapt suplimentar pentru coroborarea acesteia. Nu acesta este modul în care utilizăm cuvintele „arbitrar” și „nefondat”. Departe de a fi arbitrară, o asemenea decizie ar fi cea mai bine justificată decizie cu putință deoarece s-ar baza pe tot ceea ce poate fi luat în considerare pentru a o fonda.

Veți observa cum, vorbind despre deciziile de principiu, am început inevitabil să vorbesc despre limbajul valoric. Astfel decidem că principiul *ar trebui* să fie modificat,

sau că este *mai bine* să cârmim decât să semnalizăm. Aceasta ilustrează relevanța celor spuse în prima parte a acestei cărți pentru problemele din a doua parte: căci a face o judecată de valoare înseamnă a lua o decizie de principiu. A întreba dacă trebuie să fac A în aceste circumstanțe înseamnă (pentru a împrumuta limbajul kantian cu o mică dar importantă modificare) a întreba dacă vreau ca facerea lui A în asemenea circumstanțe să devină o lege universală.<sup>168</sup> Ar putea părea un drum lung acela de la Kant la profesorul Stevenson; dar aceeași întrebare ar putea fi pusă în alte cuvinte astfel: „Ce atitudine să adopt și să recomand în legătură cu înfăptuirea lui A în asemenea circumstanțe?”; căci „atitudine”, dacă înseamnă ceva, înseamnă un principiu al acțiunii. Din nefericire, spre deosebire de Kant, Stevenson a acordat foarte puțin spațiu examinării acestei întrebări formulată la persoana întâi; dacă i-ar fi acordat atenția cuvenită și ar fi evitat pericolele cuvântului „persuasiv”, el ar fi putut ocupa o poziție apropiată de cea a lui Kant.

**4.5.** Așa cum evidențiază Kant în importantul pasaj referitor la „au noi a voinței”, pasaj la care m-am referit mai devreme, noi trebuie să luăm propriile decizii de principiu.<sup>169</sup> Ceilalți oameni nu le pot lua pentru noi dacă nu am decis mai întâi să le urmăm sfatul sau să le ascultăm o linie. Este prezent aici o analogie interesantă cu poziția omului de știință care trebuie să se bazeze pe propriile observații. S-ar putea spune că aici există o diferență între decizie și observații, în detrimentul primelor, și anume aceea că observația, data realizată, este proprietate publică, în timp ce deciziile trebuie luate de către agentul însăși în fiecare ocazie. Dar diferența este doar aparentă. Un om de știință nu ar fi devenit om de știință dacă nu ar fi convins că observațiile celorlalți oameni de știință sunt în general demne de crezare. El a făcut asta făcând propriile sale observații. Când am învățat chimie elementară la școală, am avut unele perioade de studiu teoretic și altele de practică. În perioadele teoretice am studiat cărți; în perioadele practice am efectuat experimente și am descoperit, dacă am avut noroc, că rezultatele se potriveau cu ceea ce spuneau cărțile. Aceasta ne-a arătat că nu tot ceea ce scrie în cărți sunt prostii; așa se face că, în ciuda faptului că din cauza unor factori perturbatori pe care-i ignoram experimentele noastre dădeau rezultate greșite, eram înclinați să credem

<sup>168</sup> Cf. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. H. J. Paton, p. 88.

<sup>169</sup> Op. cit. pp. 108 sqq.

cărțile și să recunoaștem că am făcut o greșală. Această presupunere ne-a fost confirmată de faptul că deseori am descoperit ulterior care fusese greșeala. Dacă observațiile noastre, oricât de atent le-am realiza, ar fi mereu diferite de buchia cărților, ar trebui să nu fim tentați să facem din știință propria profesie. Astfel încrederea omului de știință în observațiile celorlalți se bazează în ultimă instanță, printre altele, pe propriile observații și pe propriile judecăți despre ceea ce este demn de crezare. El trebuie să se bazeze în ultimă instanță pe sine însuși.

Cazul agentului moral nu este unul diferit. Atunci când primim educația morală elementară în copilăria noastră timpurie, unele lucruri ni se spun, pe altele le facem. Dacă, atunci când facem ceea ce ni s-a spus, efectele totale ale acțiunii noastre, atunci când s-au produs, sunt mereu așa cum nu am fi ales noi să fie, dacă le-am fi știut, atunci vom căuta un sfat mai bun sau, dacă am fi împiedicați să facem asta, fie ne-am pregătit propria mântuire, fie am deveni neîmpliniți din punct de vedere moral. Dacă ni se oferă în general ceea ce ulterior ajungem să vedem că a fost un sfat bun atunci decidenții în general să urmărim sfatul și să adoptăm principiile celor care ne-au dat acel sfat un timp trecut. Acest lucru se întâmplă cu orice copil care e crescut cum se cuvine. Tot așa cum omul de știință nu încearcă să respice tot ceea ce este scris în cărți care i-a drept bune și nu pierde din vedere nici propriile cercetări particulare, tot așa acest copil norocos va prelua principiile în instanță și le va adopta în detaliu, prin propriile decizii, pentru a se potrivi cu circumstanțele în care se află el din când în când. Acesta este modul în care moralitatea rămâne stabilă într-o societate bine ordonată, adaptându-se în același timp circumstanțelor schimbătoare.

**4.6.** Există, totuși, multe modalități în care această fericită stare de lucruri se poate deteriora. Să luăm în considerare un proces care pare să apară relativ des în istorie; el a apărut în Grecia în secolele al cincilea și al patrulea, și a apărut chiar în timpurile noastre. Să presupunem că oamenii dintr-o anumită generație – o voi denumi prima generație – au principii foarte stabile, moștenite de la strămoșii lor. Să presupunem că ele au devenit atât de stabile încât constituie a doua lor natură astfel încât, în general vorbind, oamenii acționează pe baza principiilor fără a se gândi la acest lucru iar puterea lor de a lua decizii de principiu chibzuite a ajuns să se atrofieze. Ei acționează întotdeauna ca la carte și nu

provoacă nici un fel de prejucii deoarece starea lumii din vremea lor este în mare parte aceeași cu cea pentru care au fost concepute principiile. Dar fiii lor, a doua generație, pe măsură ce cresc descoperă faptul că lucrurile s-au schimbat (e.g. datorită unui război prelungit sau unei revoluții industriale) și că principiile conform cărora au fost crescuți nu mai sunt adecvate. Deoarece, în educația lor, s-a pus mare accent pe respectarea principiilor și foarte puțin pe luarea deciziilor pe care aceste principii se bazează în ultimă instanță, moralitatea lor nu are rădăcini și devine complet instabilă. Nu se mai scriu și nu se mai citesc cărți despre „Datoria universală a omului”. Adesea, când fac ceea ce se spune în aceste cărți, ei ajung să-și regrete deciziile; și apar prea multe cazuri de acest gen pentru a mai avea cât de cât încredere în vechiul corp de principii. Fără îndoială că există printre aceste principii vechi unele foarte generale care vor rămâne acceptabile cu condiția ca natura umană și situația lumii să nu sufere schimbări cu totul fundamentale; dar a doua generație, nefiind crescută pentru a lua decizii de principiu, ci numai pentru a face ceea ce scrie în cărți, nu va fi capabilă, în cea mai mare parte a ei, să ia acele decizii cruciale care ar determina ce principii să fie păstrate, care să fie modificate și care să fie abandonate. Unii oameni, acei Polorarchos din a doua generație vor fi testați de îmbibații de vechile principii încercându-le să fie diferent de rezultate; și ei vor fi pe ansamblu mai norocoși decât ceilalți, deoarece este mai bine să ai niște principii, chiar dacă ele duc neorla la decizii pe care le urâm, decât să fii în derivă morală. Majoritatea celor din a doua generație și poate încă și mai mulți din cea de-a treia, nu vor ști pe care dintre principii să le păstreze și pe care să le respingă; și astfel vor ajunge tot mai mult să trăiască de pe o zi pe alta – ceea ce nu e un lucru rău, pentru că le antrenează puterea de decizie, dar este o stare de lucruri neplăcută și periculoasă. Puțini dintre ei, rebelii, vor striga de pe acoperișul caselor că unele sau chiar toate vechile principii morale nu au nici o valoare; unii dintre acești rebeli vor susține noi principii proprii; alții nu vor avea nimic de oferit. Deși sporesc confuzia, acești rebeli îndeplinesc funcția utilă de a-i determina pe oameni să decidă între principiile lor rivale; și dacă ei nu doar susțin noi principii, ci încearcă în mod sincer să trăiască în conformitate cu ele, atunci ei realizează un experiment moral care poate fi deosebit de valoros pentru om (în care caz vor intra în istorie ca mari dascăli morali) sau, dacă nu, se poate dovedi dezastruos atât pentru ei cât și pentru discipolii lor.

Ar putea fi nevoie de mai multe generații pentru că această boală să dispară de la sine. Moralitatea își redobândește vigoarea atunci când oamenii de rând au învățat din nou să decidă pentru ei înșiși după care principii să trăiască și mai ales ce principii să îi învețe pe copiii lor. Deoarece lumea, cu toate că supusă unor enorme schimbări materiale, se schimbă foarte încet în acele aspecte care sunt fundamentale din punct de vedere moral, principiile care câștigă acceptul maselor de oameni nu vor diferi probabil într-un mod semnificativ de cele în care părinții lor au ajuns să nu mai creadă. Principiile morale ale lui Aristotel mai mult seamănă decât sunt diferite de cele ale lui Eschil și noi înșine s-ar putea să revenim la ceva asemănător moralității străbunilor noștri. Dar vor exista și unele schimbări; unele dintre principiile susținute de către rebeli vor fi adoptate. Acesta e modul în care progresa - sau regresează - moralitatea. După cum vom vedea, acest proces este reflectat de foarte subtilele schimbări în utilizarea cuvintelor valorice; imposibilitatea de a traduce catalogul virtuților lui Aristotel în limba engleză modernă poate servi ca exemplu; și un altul ar putea fi dispariția fără urmă a cuvântului *rigor*.

4.7. Întrebarea „Cum să îmi cresc copiii?”, pe care am menționat-o, este una a cărei logică a primit, din vremurile arcaice și până azi, foarte puțină atenție din partea filosofilor. Educația morală a unui copil are un efect asupra sa care va rămâne în mare măsură intact de orice ar întâmpla cu el după aceea. Dacă are o educație solidă, bazată pe principii bune firele, îi va fi foarte dificil să abandoneze aceste principii mai târziu în viață – dificil, dar nu imposibil. Ele vor avea asupra sa forța unei legi morale obiective; iar comportamentul său va părea că oferă multe dovezi în sprijinul teoriilor etice intuiționiste, cu condiția să nu fie comparat cu comportamentul celor care se agață la fel de puternic de principii cu totul diferite. Cu toate acestea, cu excepția cazului în care educația noastră a fost atât de profundă încât să ne transforme în automate, putem ajunge să ne îndoim sau chiar să respingem aceste principii; aceasta este trăsătura specifică a ființelor umane, ale căror sisteme morale se schimbă, spre deosebire de furnici, al căror sistem moral nu se schimbă. De aceea, chiar dacă pentru mine întrebarea „Ce să fac în situația cutare sau cutare?” primește aproape invariabil un răspuns neambiguu prin intuiția morală pe care mi-a conferit-o propria educație, dacă m-aș întreba „Cum să îmi cresc copiii?” s-ar putea să fac o pauză înainte de a răspunde. Aici



apar cele mai fundamentale decizii morale; și tot aici pot fi găsite cele mai specifice utilizări ale cuvintelor morale, chiar dacă numai filosofii moralei sunt cei ce le acordă atenție. Ar trebui oare să-mi cresc copiii *exact* așa cum am fost crescut și eu, astfel încât să aibă aceleași intuiții despre morală ca și mine? Ori circumstanțele s-au modificat în așa măsură încât caracterul moral al tatălui nu mai oferă o dotare potrivită pentru copil? Poate că voi încerca să îi educ la fel ca pe tatăl lor și voi da greș; poate că noul lor mediu va fi prea dur pentru mine și vor ajunge să-mi repudieze principiile. Sau aș putea fi atât de bulversat de această ciudată lume nouă încât, cu toate că eu aș acționa încă din obișnuință conform principiilor pe care le-am învățat, pur și simplu nu știu ce principii să transmit copiilor mei dacă, într-adevăr, cineva aflat în situația mea ar mai putea transmite în vreun fel principii stabile. Trebuie să mă hotărâsc în toate aceste privințe; numai cel mai încuiat părinte va încerca să își educe copiii, fără a sta pe gânduri, în exact același mod în care a fost și el educat; și chiar și acesta va eșua de regulă în mod dezastruos.

Multe dintre locurile întunecate ale eticii se limpezesc atunci când putem în discuție următoarea dilemă în care părinții sunt predispuși să se afle: am observat de-a lungul timpului că, deși principiile trebuie să se bazeze în ultimă instanță pe decizii de principiu, asemenea decizii nu pot fi învățate decât prin principii care pot fi învățate. Neputința părintelui de a lua pentru fiul său unele decizii de principiu pe care le va lua fiul în cariera sa viitoare este cea care conferă înaltului moral forma sa caracteristică. Singurul instrument pe care-l posedă părintele este educația morală – învățarea principiilor prin exemple și precepte, susținută de pedeapsă și de alte metode psihologice mai actuale. Ar trebui el să utilizeze aceste mijloace și în ce măsură? Unele generații de părinți nu au avut nici un dubiu în fața acestei întrebări. Le-au utilizat la maximum, și rezultatul a fost transformarea copiilor lor în buni intuiționiști, capabili să nu deraieze de pe șine, dar nepricepuți să ia viraje strânse. Altădată, părinții – și cine îi va putea învinui? – au suferit de lipsă de încredere; ei nu au fost destul de siguri cum să gândească lucrurile pentru a fi pregătiți să transmită copiilor lor un mod de viață stabil. Copiii dintr-o asemenea generație au toate șansele să se formeze ca oportuniști, foarte pricepuți în a lua decizii individuale, dar fără a avea corpul solid de principii care reprezintă moștenirea neprețuită pe care orice generație o poate lăsa urmașilor săi. Căci, cu toate că principiile sunt în cele din urmă construite pe decizii de principiu, construcția reprezintă munca multor generații,

iar omul care trebuie să pornească de la zero merită să fie compătimit; el nu va produce probabil prea multe concluzii importante, decât dacă nu cumva e un geniu, la fel cum e probabil ca un băiat cu inteligență medie, lăsat liber și fără instruire pe o insulă pustie, sau chiar într-un laborator, să nu facă vreo descoperire științifică majoră.

Dilema dintre aceste două direcții educaționale extreme este una total falsă. De ce este falsă e evident, dacă ne reamintim ce am spus mai înainte despre relația dinamică dintre decizii și principii. E ceva foarte asemănător cu învățatul șofatului. Ar fi stupid ca atunci când învățăm pe cineva să șofeze să încercăm să-i inculcăm asemenea principii fixe și cuprinzătoare încât să nu fie niciodată nevoit să ia o decizie independentă. Ar fi la fel de stupid să cădem în cealaltă extremă și să îl lăsăm să învețe singur șofatul. Ceea ce facem noi, dacă suntem inteligenți, este să-i oferim o bază solidă de principii, dar în același timp oportunități ample de a lua deciziile pe care se bazează aceste principii și prin care ele sunt modificate, îmbunătățite, adaptate la circumstanțele schimbătoare sau chiar abandonate dacă devin complet nepotrivite pentru noul mediu. A-l învăța, nu ai principii, fără a-i oferi oportunitatea de a le supune propriilor decizii și principii noi și cum ai învăța exclusiv din cărți, fără să intri în laborator. De altă parte, a lăsa copilul sau elevul de la școala de șoferi să se deprindă singur e ca și cum ai pune un băiat într-un laborator și i-ai spune „Te vei trezi bă”. Băiatul s-ar putea distra sau s-ar putea sinucide, dar probabil nu va învăța prea multă știință.

Cuvintele morale, dintre care vom alege „trebuie” (*ought*) ca exemplu, reflectă în mod importantul lor logic această natură dublă a instruirii morale – o fac cât pot mai bine, caci ele sunt cel mai tipic utilizate chiar în instruirea morală. Propozițiile în care ele apar sunt în mod normal expresia unor decizii de principiu – și e ușor, în discuția noastră despre subiect, să lăsăm ca deciziile să fie separate de principii. Aceasta este sursa controversii dintre „obiectiviști”, cum își spun uneori intuiționiștii, și „subiectiviști”, cum își numesc ei adesea oponentii. Primii pun accentul pe principiile fixe care sunt transmise de către părinte, iar cei din urmă pe noile decizii ce trebuie luate de către fiu. Obiectivistul spune „Desigur că știi ce trebuie să faci; privește la ce îți dictează conștiința, și dacă ești în dubiu, urmează conștiințele mării majorități a oamenilor”. El poate spune asta deoarece conștiințele noastre sunt produsul principiilor pe care educația noastră timpurie le-a implantat pentru totdeauna în noi, iar într-o societate dată aceste principii nu diferă mult

de la o persoană la alta. Subiectivistul, pe de altă parte, spune „Dar desigur, când ajungem la miezul problemei – după ce am ascultat ce spun alții, am acordat importanța cuvenită propriilor intuiții care sunt moștenirea educației mele – trebuie în cele din urmă să decid singur ce trebuie să fac. A nega aceasta înseamnă a fi un convenționalist, deoarece atât noțiunile morale comune cât și intuițiile mele reprezintă moștenirea tradiției și – abstracție făcând de faptul că sunt atât de multe tradiții diferite în lume – tradițiile nu pot fi începute fără ca cineva să facă ceea ce eu simt că trebuie să fac acum, să decid. Dacă refuz să iau propriile decizii, mă dovedesc a fi, încercând doar să-mi copiez strămoșii, un om mai mic decât ei; căci în timp ce ei au inițiat ceva, eu doar am acceptat”. Această pledoarie a subiectivistului este destul de justificată. Este pledoaria adolescentului care se vrea adult. A deveni adult din punct de vedere moral înseamnă a reconcilia aceste două poziții aparent conflictuale învățând să luăm decizii de principiu; învățând să utilizăm „trebuie”-propozițiile („ought”-sentences) înțelegând că ele pot fi verificate doar prin referire la un standard sau la un set de principii pe care le-am acceptat și ni le-am însușit prin propria noastră decizie. Aceasta este ceea ce generația noastră încearcă din greu să facă.

Traducere de Florin Mureșan

### Partea a III-a

#### „Trebuie”

“Nu judecăm aici o chestiune lipsită de însemnătate, ci felul în care trebuie să trăim.”

Platon, *Republica*, 352 d.

## 10. „Trebuie” și „corect”

10.1. În discutarea de până acum a cuvintelor folosite în discursul moral m-am limitat în mare măsură la cuvântul “bun”, deoarece trăsăturile asupra cărora doream să atrag atenția sunt cel mai bine ilustrate de modul în care se comportă acest cuvânt.<sup>170</sup> Este necesar, cu toate acestea, să prezentăm și alte cuvinte folosite în discursul moral sau, în orice caz, pe cele mai generale dintre ele; iar aceasta cu atât mai imperios cu cât unii filosofi morali au trasat o distincție foarte strictă între “bun” (*good*) și alte cuvinte morale, cum sunt “corect” (*right*), “trebuie” (*ought*) și “datorie” (*duty*). Vom vedea că este important să trasăm această distincție, dar că aceasta nu ne împiedică să prezentăm relația logică ce există neîndoielnic între “bun” și alte cuvinte morale; iar în această parte a cercetării noastre, ca și în altele, paralelismul dintre utilizările morale și non-morale ale acestor cuvinte ne va fi de mare ajutor.

Nu îmi este foarte familiară și de puțin cu utilizările lui “corect” și “bun”, de exemplu, nu pot putea susține că ele au același înțeles în oricare dintre contextele în care apar. Dacă să începem cu începutul, există diferențe importante în ce privește modul cum se comportă ele din punct de vedere gramatical. Noi spunem “un X bun” (*a good X*) dar, pe de altă parte, “X-ul corect” (*the right X*)<sup>171</sup>; și, în general, considerăm că este foarte firesc să vorbim despre existența unui mare număr de X buni (*a large number of good X's*), dar e ciudat (în cele mai multe situații) să vorbim despre existența unui mare număr de X corecți (*a large number of right X's*) – deși putem vorbi desigur despre existența unui mare număr de X care sunt destul de corecți (*are quite all right*). Prin urmare, nu este

<sup>170</sup> Pentru analiza cuvântului “bun” a se vedea volumul V. Mureșan (ed.), *Valorile și adevărul moral*. (N. trad.)

<sup>171</sup> În limba română, comportamentele gramaticale ale lui “bun” și “corect” sunt parțial diferite de cele din limba engleză; de aceea o traducere relevantă a acestui fragment este practic imposibilă. În limba engleză, *good* e un predicat colectiv iar *right* e de regulă un predicat selectiv: *All these are good hats, but this is the right one for me*. (N. trad.)

surprinzător că pentru “corect” engleza modernă nu are comparativ și superlativ, în timp ce pentru “bun” are. Există, de asemenea, multe substantive pe care “bun” le poate determina, iar “corect” nu le poate determina – și invers. Astfel, putem vorbi despre “o operă de artă bună”, dar nu despre “o operă de artă corectă”; după cum putem vorbi despre “o lovitură de cricket bună”, dar nu despre “o lovitură de cricket corectă”; pe de altă parte, putem spune “Nu ai cântat nota corectă”, însă aici nu este posibilă substituirea cu “bun”. Așa cum i-a învățat lucrarea profesorului J. L. Austin pe toți cei care au beneficiat de o inițiere în metodele sale, asemenea particularități pot fi – cu toate că nu sunt întotdeauna – un indiciu pentru existența unor diferențe logice fundamentale.

Pe de altă parte, este nu mai puțin adevărat că există multe tipuri de contexte în care putem utiliza expresii care să conțină oricare dintre aceste cuvinte în aproximativ același scop. Astfel, atunci când învăț pe cineva să conducă mașina, pot spune, dacă acesta nu reușește să execute o manevră conform instrucțiunilor mele, “Asta nu ai făcut-o foarte bine” sau “Asta nu ai făcut-o tocmai corect”, fără prea mari diferențe de înțeles. Totuși, chiar și în acest context există diferențe; așa putea spune “Ai făcut-o foarte bine, dar încă nu a fost întru totul corect” (*You did it quite well, but it wasn't yet quite right*). Compariția ambelor cuvinte în acest tip de contexte ar trebui să ne îndemne să ne gândim că cel puțin unele din lucrurile pe care le-am spus desigur funcționează prescriptivă a lui “bine” pot fi aplicabile și în cazul lui “corect”, cu toate că trebuie să ne așteptăm să apară și diferențe.

Același tip de distincții poate fi trasat între cuvintele “bine” și “trebuie”. Și acestea pot fi folosite în contexte foarte asemănătoare, cu toate că există și diferențe între ele. Putem spune “Ar fi trebuit să apeși ambreiajul mai ușor” sau “Ar fi fost mai bine dacă ai fi apăsat ambreiajul mai ușor”; la fel, putem spune “Nu ai făcut-o deloc bine” sau “Nu ai făcut-o deloc cum ar fi trebuit”. Pe de altă parte, putem spune “Ai făcut-o foarte bine, dar încă nu e tocmai cum trebuie”. În general, “trebuie” se comportă mai asemănător cu “corect” decât cu “bun”; și vom vedea atunci când vom ajunge să formulăm mai precis relațiile logice dintre cele trei cuvinte că, în timp ce relațiile dintre “corect” și “trebuie” pot fi caracterizate relativ simplu, cele dintre “bun” și “trebuie” sunt mult mai indirecte.

**10. 2.** În ciuda acestor diferențe, există suficiente asemănări între cuvintele “bun”, “corect” și “trebuie” pentru a putea fi clasificate toate drept cuvinte valorice (*value-*

words). Pentru a ilustra aceste asemănări, va fi suficient să ne îndreptăm atenția asupra felului în care caracteristicile principale ale lui “bun”, pe care le-am menționat deja, apar și la “corect” și “trebuie”. Mai întâi, voi arăta că “trebuie” și “corect” posedă amândouă ceea ce am numit caracterul “supervenient” al lui “bun”. Voi da un exemplu din morală și unul din afara moralei pentru fiecare dintre aceste cuvinte. Dacă aș spune “Smith a acționat corect dându-i banii, dar ar fi putut să-i dea banii, acționând similar în toate celelalte privințe, însă acțiunea sa să nu fi fost corectă”, atunci aș provoca următorul comentariu: “Dar cum ar putea să dispară astfel caracterul corect al acțiunii lui Smith? Dacă acțiunea, motivele, circumstanțele etc. ar fi perfect identice, atunci ai fi constrâns logic să o consideri corectă în cazul ipotetic, după cum ai considerat-o în cazul real. Nu se poate ca acțiunea reală să fi fost corectă și acțiunea ipotetică incorectă, decât dacă a existat *veo* altă diferență între acțiuni sau între circumstanțele lor sau între motive sau în altă privință”. Acțiunile nu pot diferi doar în privința corectitudinii lor (*their rightness*), după cum nici picturile sau orice alte lucruri nu pot diferi doar în privința caracterului lor bun (*their goodness*); iar aceasta este o imposibilitate logică, rezultând în final în carența din scopurile cu care noi folosim aceste cuvinte.

În mod asemănător, nu putem spune: “Ai schimbat viteza la momentul absolut corect; dar ai fi putut schimba viteza în același moment, și toate celelalte circumstanțe ar fi putut fi identice, și totuși că nu ar fi fost momentul corect”. Aceasta arată că această trăsătură nu este specifică utilizărilor morale ale cuvântului. Și la fel în cazul lui “trebuie”; nu pot spune “Smith trebuia să-i fi dat banii, dar aceasta putea să nu fie așa în ciuda faptului că toate celelalte lucruri ar fi rămas neschimbate”; după cum nu pot spune “Trebuia să fi schimbat viteza mai devreme, dar aceasta ar fi putut să nu fie așa cu toate că toate celelalte lucruri ar fi rămas neschimbate”.

Am sugerat deja de ce nu putem spune un astfel de lucru; aceasta are a face cu universalitatea ascunsă a propozițiilor care conțin aceste cuvinte. Să menționăm totuși pe scurt că motivul nu este, așa cum s-ar putea crede, acela că propozițiile care conțin cuvintele “corect” sau “trebuie” sau pe opusele lor sunt *antrenate* (*entailed*) de orice mulțime de propoziții care prezintă în termeni descriptivi faptele sau circumstanțele la care ne referim. În cazul lui “trebuie” ar fi foarte implauzibil să susținem așa ceva. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci, ca să luăm un exemplu concret, “Trebuie să intri într-o treaptă

de viteză inferioară atunci când aceasta i-ar permite motorului să meargă mai ușor” ar putea fi antrenată (*entailed*) de propoziția analitică “Intrarea într-o treaptă de viteză inferioară i-ar permite motorului să meargă mai ușor atunci când i-ar permite motorului să meargă mai ușor” și, prin urmare, ar fi la rândul ei analitică, ceea ce în utilizarea obișnuită nu este. Faptul că intrarea într-o treaptă de viteză inferioară i-ar permite motorului să meargă mai ușor este un *temei* pentru schimbarea vitezei într-o treaptă inferioară; dar faptul că aceasta i-ar permite motorului să meargă mai ușor nu antrenează (i.e. nu ne permite să inferăm doar în virtutea înțelesului său) că trebuie să intrăm într-o treaptă inferioară de viteză. Și același lucru este adevărat despre orice altă propoziție factuală și pentru toate utilizările prescriptive ale cuvântului “trebuie”. Astfel, dacă un pediatru afirmă că a spune că un sugar ar trebui să aibă o anumită greutate *înseamnă același lucru* cu a spune că aceea este media greutății înregistrate într-un eșantion aleator de sugari de aceeași vârstă, trebuie să fim precauți.

În cazul lui “corect”, pericolul naturalismului este poate și mai insidios; dar de acum ar trebui să fim imuni la el. Dacă “Acum este momentul corect (*right time*) pentru schimbarea vitezei” ar fi antrenată de o propoziție descriptivă de formă “Acum este locul C”, atunci a spune “Atunci când este locul C este momentul corect pentru a schimba vitezele” ar însemna să folosim o auto-logie, ceea ce nu e cazul, indiferent ce expresii descriptive ar fi subțituate pentru C. Dar acest lucru este chiar mai evident în cazul utilizării morale. Să presupunem că cineva ar susține că “Nu este corect să faci A” este antrenată de “A a fost interzis de conducătorul statului nostru”; în acest caz, nu ar fi nevoie decât să arătăm că “Nu este corect să faci ceea ce a fost interzis de conducătorul statului nostru” este antrenată (*entailed*) de propoziția analitică “Ceea ce a fost interzis de conducătorul statului nostru a fost interzis de conducătorul statului nostru” și că este, deci, analitică, ceea ce în utilizarea obișnuită nu este. Dar nu e necesar să mai detaliem acest argument binecunoscut.

Prin urmare, temeiul (*reason*) caracterului “supervenient” al cuvintelor “corect” și “trebuie” nu este de felul celui sugerat de naturalism. În consecință, trebuie să cercetăm care altul ar putea fi acest temei. Pentru a întreprinde această cercetare, trebuie ca mai întâi să așezăm cuvintele în propriul lor cadru lingvistic. Ele sunt utilizate în principal pentru a da sfaturi sau instrucțiuni sau, în general, pentru a ghida alegerile. În cele ce

urmează voi vorbi în principal despre cuvântul “trebuie”; dar ulterior vom vedea că o analiză a cuvântului “trebuie” poate fi lesne extinsă astfel încât să acopere și cuvântul “corect”. Ca și în cazul cuvântului “bun”, nu voi distinge la început între utilizările etice și non-etice, ci mă voi ocupa de acele trăsături care sunt comune amândurora.

**10.3.** Cuvântul “trebuie” este utilizat pentru a prescrie; dar din moment ce prescripțiile pot fi de mai multe feluri, e necesar să facem câteva distincții. Să presupunem că cineva își pune – sau ne pune nouă – întrebarea “Ce să fac?” sau o altă întrebare având această formă generală. Pentru a ajuta o astfel de persoană să se hotărască, putem spune cel puțin trei tipuri diferite de lucruri. Le voi deosebi prin termenii “prescripții de tipul A”, “prescripții de tipul B” și “prescripții de tipul C”. Ceea ce urmează sunt exemple de tipul A, care sunt imperative singulare:

A<sub>1</sub>. Folosește manivela.

A<sub>2</sub>. Ia perne de altă culoare.

A<sub>3</sub>. Dă-i banii înapoi.

Specificul acestor prescripții este faptul că se aplică direct doar la situațiile în care sunt formulate. Acesta nu este adevărat despre prescripțiile de tip B, exemplificate în felul următor.

B<sub>1</sub>. Dacă motorul nu pornește imediat pe pornirea automată, trebuie întotdeauna să folosești manivela.

B<sub>2</sub>. Nu trebuie puse niciodată perne purpuri pe tapițerie stacojie.

B<sub>3</sub>. Trebuie întotdeauna să înapoiezi banii pe care ai promis să îi înapoiezi.

Prescripțiile de tipul B se aplică într-un *gen* de ocazii, mai degrabă decât în mod direct într-o ocazie individuală. Al treilea tip de prescripții este tipul C:

C<sub>1</sub>. Trebuie să folosești manivela.

C<sub>2</sub>. Trebuie să iei perne de altă culoare.



C<sub>3</sub>. Trebuie să-i înapoiezi banii.

O prescripție de tipul C posedă unele dintre caracteristicile tipului A și tipului B: se aplică direct într-o ocazie individuală; dar ea invocă sau apelează de asemenea la o prescripție mai generală de tip B. Astfel, dacă spun C<sub>1</sub>, invoc un principiu general cum ar fi B<sub>1</sub>. Bineînțeles, s-ar putea să nu fie chiar B<sub>1</sub> ceea ce am invocat eu; poate fi B<sub>11</sub> – “Atunci când s-a descărcat bateria, trebuie să folosim întotdeauna manivela”; sau B<sub>12</sub> – “Atunci când pornim dimineața pe frig, trebuie să folosim întotdeauna manivela”. Care dintre aceste principii le invoc, aceasta poate fi determinat punând întrebarea “De ce trebuie să folosesc manivela?” Astfel, rostind o prescripție de tipul C părem a presupune (într-un sens larg) că există un anumit principiu de tipul B pe care îl invocăm – deși poate să nu fie dintru început limpede, nici măcar pentru noi, care anume este acest principiu. Nu același lucru se întâmplă în cazul prescripțiilor de tip A; dacă spun A<sub>1</sub>, este posibil să dau o prescripție doar pentru această ocazie particulară (poate din cauză că am gândit că “vă vedem dacă știe să pornească o mașină cu manivela”) fără să mă gândesc la existența unui principiu general pentru toate ocaziile de acest gen. Este adevărat că dacă mi se cere să justific A<sub>1</sub> sau să ofer temeiuri în favoarea sa, pot apela la un principiu; dar chiar și în acest caz, prescripțiile de tip A implică principii de tip B numai în sensul minimal că, dacă cineva nu oferă un exemplu, putem presupune în mod obișnuit că el ne poate oferi un exemplu general pentru acest sfat; pe când tipul C implică tipul B în sensul mai tare că ar fi logic ilegal să se dea o prescripție de tipul C contestându-se în același timp că există un principiu de care să depindă. Prin “logic ilegal” înțeleg că utilizarea de către mine a cuvântului “trebuie” ar fi atât de excentrică încât i-ar face pe oameni să se întrebe ce am vrut să spun.

Este momentul acum să luăm în considerare judecățile de tip “trebuie” *post-eventum*. Acestea sunt judecăți de forma:

- D<sub>1</sub>. Trebuia să fi folosit manivela.
- D<sub>2</sub>. Trebuia să fi luat perne de altă culoare.
- D<sub>3</sub>. Trebuia să-i înapoiezi banii.

Este limpede că acestea stau față de principiile de tip B în același tip de relație în care stau și prescripțiile de tip C. “Trebuia să fi folosit (atunci)...” este forma de trecut a lui “Trebuie să folosești (acum)...”. Ambele depind în același fel de “Trebuie folosit întotdeauna ....”. Mai mult, ambele au încă o funcție; pot fi folosite pentru a *instrui* (*instruct*) pe cineva regula generală. Învățăm prin procesul de generalizare din cazuri particulare; instructorul oferă un exemplu privind un anumit lucru pe care trebuia sau trebuie să-l facem; iar după ce au fost prezentate un număr de asemenea cazuri particulare, învățăm ce trebuie să facem în toate circumstanțele de un anumit gen. Cazurile particulare pot fi indicate fie *ante eventum*, ca în “Trebuie să folosești...”, fie *post eventum*, ca în “Trebuia să fi folosit ....”.

Atunci când ne dăm noi înșine seama că un act pe care l-am săvârșit a intrat în conflict cu un principiu pe care suntem hotărâți să îl urmăm, spunem “Nu trebuia să fi făcut asta”. Atunci când ne dăm seama că un act pe care am vrut să îl săvârșim ar fi o încălcare a unui asemenea principiu spunem “Nu trebuie să fac asta”. În ambele cazuri, poate fi prima oară când ne-am gândit la acest principiu – poate fi chiar prima oară când cineva s-a gândit la acest principiu; de aceea o propoziție de principiu exprimată prin această propoziție de tipul “trebuie” poate fi una complet nouă. Este foarte important faptul că putem învăța în absența cuiva care să ne invite.

Cuvântul “a învăța”, utilizat mai sus, este luat firește într-un sens oarecum prea îngust. Termenul am arătat că aici este inclusă și auto-învățarea; dar chiar și în acest caz, cuvântul “trebuie” nu este utilizat doar în ceea ce am putea numi situații de tip “instrucțional”. Să presupunem că spun “Trebuie să nu se mai construiască atâtea derivații în jurul Oxfordului”. Aceasta depinde de un principiu general cum ar fi “Când datele privind situația traficului arată că aproape tot traficul unui oraș este un trafic intern care nu poate folosi o derivație, nu trebuie să se cheltuiască sume mari de bani pe o astfel de derivație”. Nu putem vorbi aici, folosind cuvintele în sensul obișnuit, de o “instruire cu privire la un principiu general”, deoarece este improbabil ca persoana căreia îi se adresează să fie studentul meu. Dar ea ar putea fi – ar putea ține o conferință despre amplasarea șoselelor – iar celelalte situații în care ar utiliza o astfel de propoziție sunt îndeajuns de asemănătoare cu tipul instrucțional pentru ca analogia să fie evidentă. În toate aceste cazuri, obiectivul este acela de a ghida acțiunile viitoare ale oamenilor.

**10.4.** Temeiurile pentru care avem principii generale de tipul “trebuie” pentru activități precum șofatul, alegerea culorilor, planificarea șoselelor și comportamentul moral sunt următoarele: în primul rând, acestea sunt activități în care se repetă mereu circumstanțe care ne obligă să răspundem – prin fapte, dacă nu prin cuvinte – la întrebarea “Ce să fac?”; în al doilea rând, aceste circumstanțe pot fi clasificate în genuri ai căror membri sunt suficient de asemănători pentru ca un răspuns similar să fie adecvat în toate circumstanțele de același gen; și, în al treilea rând, dacă nu vrem să avem toată viața un profesor cu noi, care să ne spună în fiecare ocazie ce să facem, suntem nevoiți să învățăm (fie de la alții, fie pe cont propriu) principii pe baza cărora să răspundem la aceste întrebări. După cum am văzut, tot ceea ce suntem învățați să facem e necesar să fie reductibil la principii, cu toate că acestea pot fi un “know-how” dificil de formulat în limbaj și mai ușor de învățat prin exemple decât prin precepte (4.3).

Am văzut, în legătură cu cuvântul “bun”, că temeiul supervenienței sale este acela că el e utilizat pentru a învăța pe cineva sau pentru a afirma ceva pentru a încredința pe cineva spre un standard de a alege obiecte dintr-o anumită clasă; și că ceea ce am spus anterior despre standarde ar fi putut fi altfel formulat în termeni de reguli sau principii de alegere. Prin urmare, nu este surprinzător să constatăm că “trebuie”, care este utilizat cu intenții foarte afirmatoare, este supus aceluși restricții. Temeiul pentru care nu putem spune lucrurile pe care le-am văzut în exemplele mai sus este acela că a face așa ceva înseamnă a încerca să învățăm sau să susținem în același timp două principii reciproc inconsistente.

După cum ne-am așteptat, “trebuie” împărtășește și acele caracteristici ale lui “bun” care privesc relațiile dintre forța sa descriptivă și cea evaluativă sau prescriptivă. Este clar că unele propoziții care conțin cuvântul “trebuie” au o forță descriptivă. Să presupunem că spun “În momentul în care trebuia să fi ajuns la teatru, el se vâra sub mașină la cinci mile depărtare”. Aici, dacă știm la ce oră a început piesa de teatru, suntem la fel de precis informați în legătură cu momentul și cu locul în care el s-a vârat sub mașină. Aceasta deoarece acceptăm cu toții regula conform căreia momentul la care trebuie să ajungem la teatru (momentul corect al sosirii) este cu puțin timp înainte de începerea piesei. Prin urmare, și aici funcția descriptivă sau informativă a “trebuie”-propozițiilor crește direct proporțional cu gradul în care principiul este general acceptat sau se știe că este acceptat.

Dar funcția lor primară nu este să ofere informații; ea este aceea de a prescrie sau de a sfătui sau de a instrui; iar această funcție poate fi îndeplinită și atunci când nu este transmisă nici o informație. Astfel, dacă învăț pe cineva să conducă și, în particular, să execute manevra de pornire de pe loc în pantă, aș putea spune “În momentul în care trebuie să deblochezi frâna de mână vei auzi zgomotul motorului scăzând în intensitate”. Aceasta nu îi oferă, ca în cazul anterior, nici o informație privind momentul în care va auzi zgomotul motorului scăzând în intensitate; de fapt îi spune când trebuie să deblocheze frâna de mână; ea e utilizată pentru a-l învăța una dintre regulile șofatului; pe când în cazul anterior, ar fi fost straniu dacă intenția mea ar fi fost să spun cuiva sau să învăț pe cineva o regulă privind momentul în care trebuie să ajungă la teatru.

Această trăsătură poate fi regăsită în contexte morale. Să presupunem că întreb “Cât de mult muncește X semestrul acesta?” și primesc răspunsul “Nu atât de mult pe cât trebuie”; acest răspuns îmi oferă o informație despre cât de mult a muncit X deoarece eu știu cât de mult este de așteptat să muncească o persoană aflată în situația lui X. Dacă, pe de altă parte, nu aș fi familiar cu standardele curente de intensitate a muncii (e.g. deoarece sunt un student străin abia ajuns în țara respectivă), cineva ar putea încerca să mă informeze despre aceste standarde spunându-mi: “Dacă vrei să știi cât de mult trebuie să muncească cineva, întreabă-l pe X. X nu muncește atât cât trebuie; deci în orice caz trebuie să muncești mai mult decât el”. Aceasta ar fi o utilizare predominant prescriptivă.

1.5. Trebuie să cercetăm apoi dacă ceea ce am spus despre așa-zisele utilizări “instrumentale” și “intrinseci” ale cuvântului “bun” și despre imperativele simple “ipotetice” poate fi extins astfel încât să aruncăm o lumină asupra problemei înrudite și la fel de controversate a așa-numitelor utilizări “ipotetice” și “categorice” ale lui “trebuie”. Fără a intra prea mult în terminologia tradițională, să luăm în considerare următoarele propoziții, adaptate de Prichard după Kant:

- (1) “Trebuie să-i dai o a doua doză” (spusă unui ipotetic otrăvitor (*poisoner*))
- (2) “Trebuie să spui adevărul”.

Este clar că a doua propoziție, în cele mai multe situații în care este utilizată, exprimă o judecată morală și e la fel de clar că prima nu exprimă așa ceva. Cu toate acestea, nu este la fel de clar, după cum spune Prichard și probabil presupune Kant, că ar trebui să conchidem de aici că există o “diferență totală de înțeles” între cele două utilizări ale cuvântului “trebuie”; căci în propozițiile “El este un otrăvitor bun” și “El este un om bun” putem distinge între virtuțile (în sensul în care am folosit termenul) necesare unui otrăvitor bun și cele necesare unui om bun, fără să deosebim în mod necesar între două înțelesuri ale cuvântului “bun”, cu excepția sensului secundar al lui “înțeles”, potrivit căruia a întreba ce înseamnă “bun” înseamnă chiar a cere lista virtuților. Se poate întâmpla ca și în cazul lui “trebuie” cuvântul să aibă același înțeles, în sensul primar, în cele două propoziții de mai sus, cu toate că într-unul dintre cazuri este exprimată o judecată morală, iar în celălalt nu. Căci în prima propoziție contextul ne arată că standardele care sunt aplicate (principiile la care se face referire) sunt cele privind otrăvirea oamenilor; iar în al doilea caz, presupunem că principiile la care se face referire sunt cele morale; dar în fiecare dintre cazuri funcția cuvântului “trebuie” nu este altă decât aceea de a face referire la aceste principii și de a îndepărta, în raport cu ele, alte funcții schițate mai sus. În cazul “otrăvitorului”, așadar, că principiile la care se face referire sunt cele privind otrăvirea, înseamnă a și deosebi-lea ceva – deși nu tot – despre care anume sunt enunțate în orice caz ca ele să impună îndeplinirea unor lucruri care să aibă reprezentat marcat prin otrăvire. Deoarece “otrăvitor” este un cuvânt funcțional în sensul definit anterior (6.4), a cunoaște clasa de comparație înseamnă a cunoaște ceva despre virtuți; pe de altă parte, în cazul lui (2) acest lucru nu se întâmplă. Dar aceasta nu constituie o diferență între două înțelesuri ale cuvântului “trebuie”; e vorba de o diferență între două seturi de principii. Trebuie să ne dăm seama din context la care set se face referire; căci, deoarece “trebuie” nu este un adjectiv precum “bun”, nu avem atașat de el un substantiv (ca “otrăvitor” sau “om” din propozițiile citate) pentru a ne da seama de aceasta. Prin urmare, putem greși atunci când presupunem că (2) este o judecată morală; e posibil ca ea să fie intenționată doar ca una prudentială. Chiar judecata “El este un om bun” poate să nu fie o judecată morală; deoarece “om” poate fi o abreviere pentru “om care să fie de partea ta într-o bătaie” sau “om la o petrecere” sau “om care să ocupe poziția principală la cricket”. Descoperind care dintre aceste standarde sau mulțimi de

principii este invocat, noi nu descoperim în același timp ce înseamnă “bun” sau “trebuie” (exceptând înțelesul secundar); știm foarte bine ce înseamnă ele.

Toate acestea nu înseamnă că nu există nici o diferență importantă între principiile morale și principiile otrăvirii reușite. După cum am văzut (9.2), nu putem evita să fim oameni; și, prin urmare, principiile morale, care sunt principii pentru conduita omului ca om – și nu ca otrăvitor sau ca arhitect sau ca jucător de cricket – nu pot fi acceptate fără ca ele să aibă o potențială influență asupra conduitei noastre. Dacă spun unei anumite persoane “Trebuie să spui adevărul”, declar prin aceasta acceptarea de către mine a unui principiu de a spune adevărul în tipul de circumstanțe în care se află ea; și pot ajunge fatalmente să fiu pus și eu în circumstanțe similare. Dar eu pot întotdeauna alege dacă să îmbrățișez sau nu profesiunea de otrăvitor sau de jucător de cricket. Acest lucru face inevitabil ca spiritul în care ne referim la problemele morale să fie foarte diferit de acela în care ne referim la cum să-l otrăvim pe Jones sau cum să-i construim o casă; însă logica cuvântului “trebuie” nu este semnificativ diferită în cele două cazuri.

Este adevărat că în cazul (2) de mai sus îl putem înlocui pe “trebuie” cu “este datorită ta”, pe când în (1) nu putem face acest lucru. Această diferență a cuvântului “datorie” este limitată, în privința claselor de comparație în interiorul cărora este utilizat, la a porunci; el este utilizat aproape exclusiv pentru datorii morale, datorii legale, datorii militare și alte datorii aparținând unei poziții sociale particulare. În mod asemănător, întrebuințarea cuvântului “*per che*” (*face*), cu toate că logica sa este aceeași cu cea a cuvântului “cuplu” (*pair*) este în mare măsură limitată la păsări de vânat (*game-birds*). Dar aceasta nu afectează ceea ce am spus înainte.

Traducere de Bianca Archip

R. M. Hare

## ELUCIDAREA ETICII

### Partea I

#### Proiectul unei filosofii morale

##### 1. Filosofia limbajului în etică

1. ETICA sau filosofia morală este locul în care filosofii se apropie cel mai mult de problemele de viață practică din morală și politică. Astfel, ea joacă un rol semnificativ în justificarea practică a activității filosofice (Hare 1971 c:98). Prin urmare, dacă se poate arăta că filosofia limbajului are de adus o contribuție crucială, aceasta sporește semnificativ relevanța practică a respectivei discipline. Este însă foarte important să clarificăm în ce constă această contribuție.

Următorul program pare a fi promițător la prima vedere. Filosofia limbajului este preocupată în primul rând de studierea conceptului de *înțeles* (*meaning*) în variatele sensuri ale acestui cuvânt. Însă, măcar în unele sensuri, înțelesurile cuvintelor și propozițiilor (*sentences*) morale determină logica inferențelor în care acestea apar. Astfel, un studiu al înțelesurilor cuvintelor sau propozițiilor morale, sau a ceea ce înțeleg oamenii atunci când le rostesc, trebuie să ne permită să investigăm proprietățile logice a ceea ce spun ele, și astfel să decidem dacă ceea ce spun ele este autoconsistent, ce anume implică aceasta și, în general, care argumente (în sens de raționamente (*reasonings*)) sunt bune și care nu. Astfel, filosofia limbajului, atunci când e aplicată limbajului moral, trebuie să poată oferi gândirii

noastre morale o structură logică. Și deoarece gândirea noastră morală eșuează adesea din lipsa unei asemenea structuri, acest lucru nu va reprezenta un câștig neînsemnat.

Există un mare număr de capcane ce trebuie evitate pentru a duce la îndeplinire acest program; dar voi argumenta că el e în principiu realizabil. Să luăm mai întâi în considerare câteva obiecții posibile. Dacă nu voi preciza dintru început că filosofia limbajului (*philosophy of language*) nu este același lucru cu filosofia lingvistică (*linguistic philosophy*), va exista pericolul de a fi greșit înțeles. Prima este o ramură a filosofiei alături de filosofia științei, filosofia dreptului, filosofia istoriei etc. A spune că un filosof face filosofia limbajului nu presupune că el ar face acest lucru printr-o metodă anume sau în acord cu tezele unei anumite școli. Filosofii limbajului pot fi realiști sau nu, pot fi intuiționiști sau nu, și așa mai departe. Dacă cineva ar spune că, așa cum o face Platon în anumite interpretări, cuvintele au înțeles deoarece *stau pentru* entități non-sensibile care există etern în Ceruri, el încă ar face filosofia limbajului, dar nu ar fi în mod evident un practicant al filosofiei lingvistice. Pentru o interpretare mai „lingvistică” a lui Platon, a se vedea H 1982a, în special cap.4.

Un practicant al filosofiei lingvistice este acela care crede într-un mod particular că a fi filosofia (orice fel de filosofie, nu doar filosofia limbajului), și că unea e cea care consă în studiu înțelesurilor cuvintelor ce ridică probleme filosofice și prin aceeași, rezolvarea acestor probleme. Asemenea lui Carnap (1932), o astfel de persană a susține un „überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”. Pentru a-mi clarifica propria poziție, voi spune că și eu sunt un anume fel de filosof lingvistic, dar nu unul atât de radical precum Carnap. Nu cred că metafizica trebuie depășită în chipul înătat; așa cum a fost moștenită de la Aristotel, metafizica este o ramură onorabilă și centrală a filosofiei; doar unele moduri individuale improprie de a o practica sunt suspecte. Tot timpul de la Aristotel încoace, și chiar înaintea sa, metafizica a folosit metode lingvistice. Multe din problemele pe care le numim „ontologice” sunt de fapt rezolvabile acordând atenție cuvintelor care le-au dat naștere;-acest lucru este adevărat înainte de toate în cazul eticii. Eu nu privesc însă acest lucru ca pe un mod de a depăși metafizica, ci ca pe unul de a o practica într-un mod competent – sau de a o stăpâni, dacă putem traduce așa „überwinden”; cred, în plus, că acest mod de a o practica a dat rezultate atunci când a fost adoptat de toți marii metafizicieni, până în zilele noastre. Prin urmare, eu nu sunt împotriva metafizicii - ci numai împotriva unor activități „filosofice” și „teologice” cu totul nelegitime care au uzurpat în timpurile recente acest nume; ele ar putea fi

---

R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997, chaps. 1, 2, 3, 7.



numite „mefistică” (*mephistics*) pentru că sunt încercări, precum cea a lui Mefisto din *Faust*, de a-i face pe filosofi să-și vândă sufletul pentru fantasme.

Aș dori să iau acum în considerare două obiecții posibile la programul schițat la început. Prima dintre ele spune că „faptele despre anumite limbi particulare, inclusiv faptele despre felul în care oamenii folosesc cuvintele în interiorul unor culturi particulare, sunt fapte contingente. Prin urmare, ele nu pot fi folosite pentru a stabili adevăruri necesare precum cele căutate de noi în etică. Nu vrem să ni se spună cum folosesc anumiți indivizi sau anumite culturi termenii morali; vrem să ni se arate ce *este* corect sau incorect, și aceasta printr-un raționament sigur cum că lucrurile stau necesarmente așa”.

A doua obiecție este legată de prima: ea spune că „raționamentul moral trebuie să privească faptele morale, care nu sunt fapte despre cuvinte, ci despre lume – fapte despre existența valorilor morale în lume. Studiul cuvintelor nu ar putea duce nicicând la astfel de fapte”. Ambelor obiecții li se poate răspunde. În cazul primeia, să luăm în considerare poziția logicii obișnuite. Ar fi o greșală să presupunem că logica descoperă numai adevăruri contingente cu privire la limbaj, dar este asemenea o greșală să credem că logica este independentă de studiul limbajului. Este un adevăr necesar să spunem, folosind un sens comun al lui „toti” și al celorlalte cuvinte folosite, că dacă toate cărțile de pe raft sunt scrise de Wittgenstein și aceasta este o carte de pe raft, atunci această carte este scrisă de Wittgenstein. Dar pentru a stabili că aceasta este un adevăr necesar, trebuie să ne asigurăm că acele cuvinte au fost folosite înțelesurile care fac enunțul necesar. Logica este, măcar în parte, studiul cuvintelor pe care oamenii le folosesc în discursul lor pentru a stabili care dintre lucrurile pe care le spun sunt, dat fiind felul în care ei folosesc aceste cuvinte, adevăruri necesare.

Aceasta nu face ca adevărurile logicii să fie contingente. Este desigur un fapt contingent acela că oamenii folosesc anumite sunete cu anumite sensuri. Dar a pune întrebarea în ce sensuri le folosesc înseamnă a întreba conform căror reguli sau convenții, logice și semantice, le folosesc ei. Și nu este un fapt contingent, ci o tautologie, că oricine folosește cuvintele în acele sensuri va comite erori de natură logică dacă nu respectă acele reguli. Pentru a folosi același exemplu: este un fapt contingent că cineva folosește „toți” în sensul în care îl folosește. Dar nu este un fapt contingent acela că, dacă el îl folosește în *acel* sens (adică în sensul în care ipotetica de mai sus este necesar adevărată), ipotetica este necesar adevărată. Ceea ce face ca sensul să fie *acel* sens este faptul că el este sensul care face acea ipotetică necesar adevărată.

1.2. Înțelesul cuvintelor, asemeni lui „toți”, este determinat de convențiile în conformitate cu care le utilizăm. Aceste convenții sunt în parte de natură logică, determinând ce pe ce implică, ce putem spune în mod consistent etc. Nu ești un convenționalist în sensul rău al cuvântului dacă susții adevărul evident că studiul convențiilor existente pentru folosirea unor cuvinte cum e „toți” (i.e. de ce reguli logice sunt ele guvernate, dat fiind felul în care le utilizează oamenii) este baza descoperirii acestor reguli logice.

La aceasta s-ar putea obiecta spunând că oamenii nu *trebuie* să utilizeze cuvintele în conformitate cu acele reguli. Humpty Dumpty avea dreptate (Carroll 1872: 192). „Toți” *ar fi putut* să însemne același lucru pe care îl înseamnă acum „unii” – ceea ce e totuna cu a spune că regulile care îi determină înțelesul, și implicațiile propozițiilor (*propositions*) care îl conțin, ar fi putut să fie diferite, așa cum sunt cele care determină acum înțelesul lui „unii”. Englezii, francezii, germanii și chinezii folosesc sunete diferite pentru a exprima aceleași lucruri. Iar inventatorii limbajelor artificiale, cum a fost Carnap, au o libertate considerabilă de a inventa noi utilizări ale cuvintelor și simbolurilor și de a inventa *parri passu* cu acestea noi reguli și convenții pentru utilizarea lor. Trebuie totuși spus și în acest loc că, *dacă* un cuvânt este folosit într-un limbaj oarecare (și el natural sau artificial), pentru a exprima același înțeles ca un cuvânt dintr-un alt limbaj, el se supune aceluiași rașii reguli logice. Dacă ar fi supus unor reguli diferite, el nu ar exprima același înțeles. Un cuvânt din chineză nu este echivalentul lui „toți” decât dacă, atunci când este utilizat în corespondența în chineză a propoziției ipotetice despre Wittgenstein, face pe aceasta necesară adevărată.

Astfel, dacă logica, privită în ansamblul ei, presupune studiul cuvintelor în acest fel, același lucru s-ar putea face și despre acea ramură a logicii numită etică teoretică. Numesc etică teoretică o anumită ramură a logicii deoarece scopul său principal este descoperirea căilor de a determina care argumente despre problemele morale sunt bune sau cum putem să separăm în acest domeniu raționamentul corect (*sound*) de cel incorect (*unsound*). În particular, ea este o ramură a logicii modale. „Trebuie” (*ought*), care poate fi considerat cel mai simplu exemplu de cuvânt folosit în mod tipic în discursul moral (pe scurt, un cuvânt moral), exprimă o modalitate deontică; iar acest lucru este arătat de faptul că putem sistematiza logici deontice care să fie în toate, sau aproape toate, privințele analoge cu alte genuri de logică modală (Prior 1955: III.i.6). Același lucru este cu atât mai adevărat în cazul lui „necesar” (*must*): utilizarea lui pentru a exprima propoziții morale cum ar fi „E necesar să nu îi spun o minciună” este analogă în cele mai multe privințe cu utilizarea lui pentru a exprima enunțuri modale alethice.

Dacă se vor descoperi, așa cum a început deja să se întâmple, sisteme de logică deontică viabile care să fie modele adecvate ale limbajului moral obișnuit, ele vor contribui la înțelegerea argumentelor morale în aceeași măsură în care logica obișnuită a contribuit la înțelegerea celorlalte argumente. Prin urmare, chiar dacă, în mod evident, este un fapt contingent că limba engleză utilizează „trebuie” pentru a exprima înțelesul pe care îl exprimă, nu este contingent faptul că *orice* limbă care are o propoziție echivalentă - i.e. un mod de a exprima același gând - va fi constrânsă (*bound*) de aceleași reguli de raționare. Iar a descoperi care sunt regulile, atunci când cuvântul e utilizat normal, se poate face întrebând cum *este* el utilizat.

Ca și mai sus, noi nu *trebuie* să-l folosim în acel fel. Dar atunci când argumentăm cu privire la probleme morale, argumentăm cu privire la faptul dacă e cazul să acceptăm sau să respingem anumite judecăți morale. E clar că faptul dacă un argument este un bun argument pentru acceptarea sau respingerea unei anumite judecăți va depinde de care anume este judecata. Și *care* anume este ea depinde de înțelesul cuvintelor folosite pentru exprimarea ei. Dacă ele au fost înțelese ca însemnând ceva diferit, vom avea o judecată diferită. Odată însă ce am angajat să discutăm dacă e cazul să acceptăm sau să respingem *acea* judecată (i.e. judecata pe care o exprimă acele cuvinte când sunt luate în *acel* fel), suntem angajați (*committed*) să urmăm regulile de raționare pe care le determină acel fel de a le lua. A nu ne vinde în *acel* fel e tot una cu a accepta că judecata (cu sau fără premise suplimentare) împotriva logicității are și cutare alte judecăți, este inconsistentă cu cutare și cutare alte judecăți, și așa mai departe. Astfel, ca și mai sus, sensul cuvintelor determină care dintre argumente, cu privire la problemele pe care ni le punem sunt corecte (*sound*). Prin urmare, pentru a determina care sunt corecte (*sound*), trebuie să examinăm sensurile cuvintelor, i.e. regulile de utilizare ale lor în cadrul argumentelor.

Desigur că putem, ca și mai înainte, să utilizăm cuvintele așa cum dorim. Dar dacă ne hotărâm să le utilizăm într-un mod diferit de felul în care am făcut-o atunci când am formulat problema originală, noi nu vom mai formula aceeași problemă. Suntem liberi să ne punem și alte probleme; și chiar aceasta vom face dacă aceste cuvinte înseamnă ceva diferit. Să ne întoarcem la exemplul nostru original: dacă ceea ce am întrebat în realitate acolo nu a fost dacă toate cărțile au fost scrise de Wittgenstein, ci dacă unele au fost scrise de el, atunci nu ar exista nici un temei de a nega că una dintre cărți nu a fost scrisă de Wittgenstein. Prin urmare, dacă atunci când spunem „toți” am fi folosit cuvântul cu sensul pe care îl atribuim de obicei lui „unii”, raționamentul de care trebuie să ne folosim pentru a răspunde la întrebarea dacă una dintre cărți nu a fost scrisă de Wittgenstein ar fi

diferit. În același fel, dacă „trebuie” înseamnă pentru noi ceea ce el înseamnă efectiv atunci când formulăm întrebările noastre de natură morală, va trebui să urmărim în raționamentul nostru regulile (de implicație, consistență etc.) determinate de *acele* înțeles al cuvântului (de faptul că noi formulăm *aceea* întrebare și nu o alta, una care să fi fost formulată de cineva care a rostit aceleași sunete dar a utilizat „trebuie” în alt sens). Prin urmare, dacă vrem să determinăm ce reguli trebuie să urmărim, este în ordine să întrebăm în ce sens a fost utilizat cuvântul în întrebarea noastră. Într-adevăr, a întreba în ce sens a fost el utilizat *e totuna* cu a întreba care sunt regulile.

Toate acestea sunt în mod special adevărate pentru cuvinte precum „trebuie”, unul dintre cei mai generali termeni folosiți pentru formularea problemelor morale. Asemenea cuvinte, ca și alte cuvinte modale, exprimă concepte *formale*, în sensul că regulile lor de utilizare sunt epuizate de implicațiile lor și de alte proprietăți logice pe care ele le conferă propozițiilor (*propositions*) care le conțin. Lucrul acesta nu este adevărat pentru toate cuvintele: de exemplu, cuvintele „albastru” și „roșu” au aceleași proprietăți logice formale, însă „roșu” nu înseamnă același lucru cu „albastru”. Prin urmare, proprietățile lor logice formale nu le pot epuiza înțelesul. Dacă „trebuie” este însă cuvânt pur formal, atunci e necesar să putem descoperi tot ceea ce poate fi înțeles de ore înțelesul său și despre regulile sale de utilizare studiindu-i proprietățile logice. Dacă acesta este un *act de vorbire*, atunci el are, așa cum vom vedea, o importanță fundamentală pentru etică. Cuvântul „trebuie” înseamnă că, deși într-un anumit sens „trebuie” are și o proprietate semantică („înțelesul său descriptiv”), ele nu fac parte din înțelesul său în sensul lui Wittgenstein (1986) și nu reflectează în mod profund regulile de raționare cu privire la ceea ce trebuie să facem.

Răspunsul la cea de-a doua obiecție menționată la început este că, deoarece conceptele studiate de etică sunt formale, pentru a dezvolta o teorie a raționamentului moral nu trebuie să existe în lume fapte morale, așa cum nu trebuie să existe fapte logice pentru a face posibil raționamentul logic. Necesitățile care constrâng raționamentele noastre sunt necesități formale – ceea ce nu înseamnă, cum nu înseamnă nici în cazul logicii și matematicii, că ele nu ne pot ajuta să luăm decizii în cazul unor probleme morale de substanță dacă sunt puse *în conjuncție* cu informații substanțiale de natură non-morală despre lume. Cum trebuie făcut acest lucru, vom vedea mai târziu.

**1.3.** E momentul acum să ne întrebăm cum putem descoperi care sunt aceste proprietăți formale. Primul pas ne cere să disecăm limbajul ca întreg pentru a vedea căreia dintre părțile anatomiei sale aparțin asemenea cuvinte precum „trebuie”. Cel mai clar mod de a face acest lucru este cu ajutorul teoriei actelor de vorbire. Termenul „act de vorbire” (*speech act*) a fost introdus de J.

L. Austin. (1902: 41,149), cu toate că el nu folosește prea mult acest cuvânt, preferând expresii mai concrete. El ar putea fi privit pe drept cuvânt ca fondator al teoriei actelor de vorbire; cu toate acestea, ideea că nu toate actele de vorbire sunt de același fel sau se supun acelorași reguli a fost folosită, înainte și după el, de Wittgenstein, Ryle, Searle, Habermas și mulți alții. Pentru a deosebi între diferitele feluri de acte de vorbire trebuie să specificăm care sunt propozițiile folosite pentru a le performa (*perform*). Principalul scop al acestei întreprinderi este să izolăm, dacă se poate, acele trăsături ale propozițiilor care performează diferitele funcții necesare pentru a avea un act de vorbire complet. Apoi putem vedea care trăsături ale unei propoziții sunt specifice unui gen particular de act de vorbire și, astfel, să calificăm rostirea sa drept o performare a acelui tip de act de vorbire, și mai putem vedea care trăsături sunt comune unor tipuri diferite de acte de vorbire. Cea mai cunoscută marcă distinctivă de acest fel este semnul modului (e.g. indicativ sau imperativ) care (pentru a ne exprima mai întâi în termeni generali), distinge enunțurile (*statements*) de imperații (*imperations*) (dacă putem folosi această expresie pentru actele de vorbire care sunt în mod tipic exprimate în modul imperativ).

Trebuie de asemenea să clarificăm faptul că diviziunea actelor de vorbire în genuri la forma unui arbore având genuri, specii, sub-specii, etc. Nu se poate presupune, ca exemplu, că nu există nici un fel de alte subdiviziuni în interiorul caselor enunțurilor și imperațiilor, nici că imperațiile nu pot aparține, și-au poate de judecățile morale, unei clase mai cuprinzătoare a prescripțiilor. Nici nu se poate presupune că un tip de act de vorbire trebuie să aparțină uneia sau altei dintre aceste clase și că nu poate aparține la mai mult de una. Este posibil ca speciile și genurile să nu se excludă reciproc: poate că judecățile morale împărtășesc anumite proprietăți atât cu enunțurile cât și cu prescripțiile. Toate aceste lucruri trebuie cercetate prin studierea vorbirii (*speech*) și a limbajului (*language*) (folosesc aceste cuvinte pentru a marca distincția făcută celebră de Saussure, 1916).

O necesară clarificare suplimentară ar putea fi adusă în acest moment. Austin a folosit termenul de „forță ilocuționară” pentru a conota proprietatea care distinge un act de vorbire de altul. Astfel, enunțul că tu vei închide imediat ușa (*you are going to shut the door*) are o forță ilocuționară diferită de porunca (*command*) să închizi ușa. Dar alți autori, după Austin, au interpretat această distincție în feluri diferite. Să luăm două porunci, aceea ca tu să deschizi ușa și aceea ca tu să închizi fereastra. Au oare ele aceeași forță ilocuționară prin aceea că ambele sunt porunci, sau au forțe ilocuționare diferite pentru că sunt porunci diferite? Răspunsul la această întrebare nu va afecta nici

un argument, cu condiția să fim clari în privința utilizării termenilor; dar în cele ce urmează eu voi adopta cea de-a doua variantă. Voi vorbi despre aceste două porunci ca având două forțe ilocuționare diferite, deși ele aparțin aceluiași tip (*type*) de forță ilocuționară, anume cea imperativă. În mod similar, eu pot face două enunțuri diferite care au forțe ilocuționare diferite datorită conținutului lor diferit, dar care au același tip de forță ilocuționară, anume cea constativă (*constative*), așa cum o numea Austin (1962: 6n). Acest lucru va fi pus în evidență dacă propozițiile sunt articulate astfel încât (așa cum se întâmplă în majoritatea limbilor) să se distingă trăsătura care marchează modul de rest; cele două porunci, „Deschide ușa” și „Închide fereastra” au în comun această trăsătură datorită căreia le recunoaștem ca imperative; altfel, ele sunt diferite.

Articularea propozițiilor sau a actelor de vorbire pe care acestea le exprimă, trebuie să distingă cel puțin patru funcții (H 1989a). Prima este cea menționată deja, și anume modul. Voi numi semnul modului *tropicul* (*the tropic*). Faptul că modul este, sau poate fi, parte a înțelesului e evident din faptul că expresiile latinești „*i*” și „*ibis*” („Du-te” și „Vei pleca imediat (*You are going to go*)”) au implicații logice diferite (H 1996b); ultima implică faptul că tocmai urmează să părăsești locul, prima implică asta, deoarece o poruncă nu este o predicție despre propria îndeplinire. Va trebui ulterior să distingem conținutul actului de vorbire (spre exemplu, ce anume semnifică în mod concret ceea ce are loc sau ce se poruncește să fie făcut să aibă loc). Astfel, poruncile „Deschide ușa” și „Închide fereastra” au același tropic, însă *frastici* (*phrasal*) distincții (folosesc acest termen pentru a denota acea trăsătură a propoziției, nu numai necesar parte separată a ei, care indică ce este enunțat sau poruncit). Într-un limbaj complet articulat și neambiguous, aceste funcții revin unor părți diferite ale propoziției.

Celelalte două funcții, despre care nu e necesar să discutăm aici, sunt cele care ar fi exprimate într-un limbaj complet articulat prin *clisticul* (*the clistic*) propoziției, sau semnul completitudinii, și *neustic* (*neustic*), sau semnul subscrierii la un act de vorbire de către o persoană care vorbește sau care scrie. Aceste semne sunt controversate și mulți autori au contestat mai ales necesitatea ultimului; dar pentru scopurile prezentei argumentări nu e nevoie ca acestea să fie apărute (H 1989a). Totuși, este foarte important să distingem între aceste diferite funcții, ceea ce mulți autori (printre care m-am numărat și eu la început) nu au făcut (H 1971c:21ff). În particular, tropicul sau semnul modului trebuie distins de neustic, care e semnul subscrierii, deoarece putem menționa (*mention*) sau insera (*embed*) o propoziție indicativă sau imperativă, inclusiv semnul său de mod, sau o putem utiliza mimetic (6.4, H 1989a) – spre exemplu pe scenă - fără a face un enunț sau a da o poruncă.

Voi fi întrebat în acest stadiu al discuției dacă „mod”, în felul în care folosesc eu cuvântul, este un termen logic sau unul gramatical. Răspunsul este că el e de ambele feluri, dar că noi trebuie să înțelegem diferența dintre ceea ce este adesea numit astăzi gramatică de suprafață și gramatică de adâncime, respectiv ceea ce s-a numit în mod tradițional formă gramaticală și formă logică. Dacă există vreo diferență între aceste două moduri de a face distincția, acest lucru nu va afecta ceea ce urmează să spun. Istoric vorbind, gramatica și logica s-au dezvoltat împreună, iar metafizica s-a dezvoltat alături de ele; s-a dovedit întotdeauna dificil să facem distincții clare între cele trei. Chiar și unor autori atât de diferiți precum Hegel și Carnap li s-a părut dificil să distingă între logică și metafizică (Hegel asimilând-o pe prima ultimei, iar Carnap invers - deși el a rezervat denumirea de „metafizică” pentru ceea ce eu am numit „mefistică”). În mod asemănător, gramatica de adâncime și logica sunt atât de strâns legate între ele încât ar fi o nebunie să încercăm să le tratăm separat. Diferența dintre logică și gramatica de suprafață este cea care i-a făcut pe oameni să creadă că există o diferență între gramatică și logică în ansamblu.

Într-adevăr, există și distincții gramaticale care nu au nici o semnificație logică, cum ar fi cele dintre formele tari și slabe ale timpului trecut (3.3.). Modul nu înseamnă în această categorie; în punct de vedere logic, distincția dintre semnul modului și restul propoziției este la fel de importantă ca și aceea dintre subiect și predicat. Aceștia doi au fost atât termeni gramaticali cât și termeni logici, și pe bună dreptate, deoarece gramatica este un mod de a exprima logica. Pentru a vorbi gramatical, trebuie să putem face, cel puțin în mod implicit, distincția logică între subiect și predicat; atunci când lingviștii structuraliști și conștuenții lor (procedeau care, atunci când eram eu la școală, se numea „analiză gramaticală”(parsing)) ei se folosesc de distincția logică pentru a deosebi locuțiunile substantivale (*noun-phrases*) de cele verbale(*verb-phrases*).

Aici apar complicații în care nu pot să intru – spre exemplu, teza falsă, susținută printre alții și de Aristotel (*An. Pr.* 43a 30), potrivit căreia există termeni care pot ocupa în propoziții fie locul subiectului, fie pe cel al predicatului, după cum vrem. Adevărul este că, în „Roșul este o culoare primară” și „Cartea este roșie”, cuvântul „roșu” înseamnă lucruri diferite, așa cum e ilustrat de faptul că putem rescrie prima propoziție prin „Culoarea roșie este o culoare primară”, însă nu putem rescrie a doua propoziție prin „Cartea este culoarea roșu”. În mod similar, în propoziția „Callias este un om” putem substitui „om (*man*)” cu „proprietatea de a fi ființă omenească” (*human*), însă în propoziția „Omul este un animal” nu putem face acest lucru. Așa cum am văzut, dacă modificăm modul unei propoziții, atunci, făcând o schimbare gramaticală, noi modificăm atât înțelesul ei cât și proprietățile ei

logice; iar acest lucru e suficient pentru a arăta că modul este atât o categorie logică, dar și una gramaticală, fără ca în acest context cele două funcții să se distingă.

**1.4.** E timpul să ne întoarcem la întrebarea ce loc ocupă judecățile morale în anatomia limbajului, presupunând că am avea una adecvată. Dacă este adecvată, ea va distinge cel puțin între două genuri de acte de vorbire pe care le voi numi descriptive, respectiv, prescriptive (1.6). Toate tipurile de enunțuri obișnuite vor aparține primului gen iar toate actele de vorbire exprimate în mod obișnuit la imperativ vor aparține celui din urmă. Nu trebuie să presupunem că nimic în afara imperațiilor nu ar aparține celui din urmă gen. Nu trebuie nici măcar să presupunem că pentru a da o poruncă este necesară folosirea imperativului. Dar să ne întrebăm acum, într-o formă preliminară, dacă judecățile morale (de exemplu cele exprimate cu ajutorul lui „trebuie”) sunt acte de vorbire descriptive sau prescriptive. Răspunsul este că ele sunt de ambele feluri, dar că distincția trebuie păstrată cu atenție deoarece altfel nu vom putea înțelege trăsăturile diferite ale „trebuie”-propozițiilor (*“ought”-sentences*)<sup>172</sup> care le leagă de cele două genuri.

„Trebuie”-judecățile (*„ought”-judgements*) sunt prescriptive și sub acest aspect sunt ca imperațiile, deoarece în utilizările lor tipice faptul că ești de acord cu ele, presupunând un acord veritabil, cere o acțiune în conformitate cu ele, în situațiile în care acțiunea cerută este o acțiune a persoanei care este de acord cu ele. În sens în mod deliberat „utilizările lor tipice” pentru că, așa cum bine se știe, ele au multe utilizări care au generat o vastă literatură. Așa sunt utilizările de către o persoană care e instabilă pe sine, „acritică” sau „păcătoasă”, care nu face ceea ce de acord că trebuie să facă deoarece ea dorește foarte mult să nu facă asta (H 1963a: ch. 5, 1992e: ii. 1304), precum și utilizările de către „satanist”, care face ceea ce de acord că nu trebuie să facă tocmai pentru că e ceva ce nu trebuie să facă (H 1992d: 98). Nu este aici locul să suplimentăm această literatură; ceea ce ne interesează pe noi acum este doar că, dacă e să fie luate drept sincere, utilizările tipice și centrale ale lui „trebuie” cer conformare (*compliance*) dacă e să conteze ca sincere. Prin contrast, actele de vorbire constative presupun doar acordul opiniei (*accordant belief*).

Totuși, judecățile morale nu sunt chiar ca imperațiile obișnuite. Ele au în comun cu actele de vorbire constative o foarte importantă trăsătură, anume că, atunci când spun „Trebuie să fac asta”, eu trebuie s-o spun din pricina a *ceva ce ține de (something about)* actul că spun că trebuie să fac. Aceasta este o trăsătură a tuturor utilizărilor lui „trebuie”, nu doar a utilizărilor morale. E adevărat că și

<sup>172</sup> Propoziții prefixate cu „trebuie” (N. trad.)



imperațiile sunt în mod normal produse din anumite temeuri. Însă nu e necesar să fie astfel. Dacă un sergent de instrucție ar vrea să vadă dacă un nou recrutați se va supune, îi poate spune „La dreapta” și să nu aibă nici un temei pentru a spune asta mai degrabă decât „La stânga”. Cu „trebuie” lucrurile sunt însă diferite. Să luăm un exemplu non-moral: să presupunem că ei fac un exercițiu tactic iar instructorul spune „Trebuie să atacați pe flancul drept”. Trebuie să existe un temei în faptele acelei situații pentru care ei trebuie să atace mai degrabă pe flancul drept decât pe flancul stâng (FR 3.3).

Pentru germani acest lucru este greu de înțeles deoarece cuvântul german „soll” poate fi folosit atât pentru traducerea englezescului „is to” (se cuvine să) (care poate fi echivalent cu un imperativ), cât și pentru traducerea lui „ought to” (trebuie să) (care este o expresie morală sau un alt fel de expresie normativă). Sistemele de logică deontică au fost uneori concepute astfel încât nu reușesc să facă această distincție, folosind un singur simbol (spre exemplu „O”) atât pentru „trebuie” (*ought*) cât și pentru imperative. Deoarece comportamentul logic al acestora este diferit (de exemplu, „pătratul logic” care e valabil pentru „trebuie” nu e valabil pentru imperative - H 1967*d*), astfel de sisteme pleacă la drumul stâng. Confuzia asupra acestui aspect poate duce uneori la interpretarea faptului că ne este poruncă să facem ceva (*se cuvine să*, sau *soll*, acționăm într-un anumit fel; *ought to or o. action a certain way*) ca arătând că noi *trebuie* (*ought*) să acționăm în acel fel. Acest lucru poate avea consecințe politice grave (H 1955*b*).

Cum judecățile morale trebuie să fie făcute pentru anumite temeuri, temeurile fiind faptele situației respective, este irațional să producem o judecată morală ignorând total faptele (a se pune în contrast cu comanda sergentului din exemplul anterior, care în nici un caz nu reprezintă o acuză de acțiune ratată). Este adevărat că alegerile exprimate prin acte de vorbire imperative se cere în mod normal să fie făcute pentru anumite temeuri (*for reasons*) dacă nu vrem ca acela care alege să fie numit irațional (H 1979*a*), și că până și în acest exemplu neobișnuit sergentul *are* un temei pentru a spune ceea ce spune (anume intenția de a testa obediința recrutații). Dar în acest caz el ar fi putut spune la fel de rațional „La stânga” în loc de „La dreapta”. Este privilegiul sergenților să nu aibă temeuri pentru acest gen de alegere.

Prin contrast, judecățile morale, ca și alte judecăți normative, nu pot fi arbitrare în același mod. Ele trebuie făcute datorită faptelor (*because of the facts*). Aceasta nu înseamnă că judecata morală *decurge logic din fapte* (H 1963*b*: sec. 8). Faptele nu ne *forțează* logic să facem o judecată morală mai degrabă decât alta; dar dacă facem o judecată despre o situație, nu putem, admițând că într-o altă situație faptele sunt aceleași, să facem în același timp o judecată despre a doua situație care se află în conflict cu

prima. În exemplul nostru tactic non-moral dat mai sus, ofițerul nu ar putea spune că ar putea exista o altă situație tactică exact ca aceasta în care ei ar fi trebuit să atace mai degrabă pe flancul stâng decât pe flancul drept. Dacă faptele sunt exact aceleași, ele vor oferi un temei pentru a face aceeași judecată normativă. Aceasta este baza trăsăturii pe care o au judecățile normative și care e numită *universalizabilitate* (*universalizability*) (H 1963a: ch. 2); iar judecățile morale împărtășesc și ele această trăsătură (1.7).

**1.5.** Înainte de a stabili locul pe care în ocupă judecățile morale în această anatomie, trebuie făcută o distincție importantă care, în pofida formulării ei foarte clare de către Austin (1962: cap. 9, 10), este încă neglijată de mulți, în special în legătură cu imperațiile. Ea este încurajată de o folosire prea facilă a termenului „pragmatică” (6.5) și de legarea wittgensteiniană a înțelesului (*meaning*) de utilizare (*use*) de către aceia cărora nu le este foarte clar ce înțeleg exact prin „utilizare” (vezi Austin 1962: 104). Austin a distins între acte ilocuționare și acte perlocuționare (6.4), primele fiind ceea ce facem *spunând* ceva (*in saying something, in locutione*) iar ultimele fiind ceea ce facem *ca urmare* să spunem ceva (*by saying something, per locutionem*). „Pragmatică” și „utilizare” sunt, de obicei, repede interpretate în cel din urmă sens, în special în cazul imperațiilor, și astfel oamenii sunt tentați să creadă că înțelesul acestora poate fi complet explicat dând pragmatică sau utilizarea lor, înțelegând prin aceasta efectul lor perlocuționare în lumea reală.

Există și alți tentați în a face ceea ce abia menționate. Spre deosebire de Austin și Wittgenstein, mulți logicieni încă susțin că există un singur fel de joc de limbaj sau de act de vorbire care este suficient de respectabil încât să merite atenția lor, și anume cel constativ. Pentru a-și susține afirmațiile ei îl citează uneori pe Aristotel (*De Int.* 16<sup>b</sup> 33 ff.) Alții sunt atât de atașați de tabelele de adevăr și de alte metode similare pentru construirea unei logici încât nu pot vedea cum ar putea fi construită aceasta cu altceva decât propozițiile (*propositions*) adevărate sau false. Alții vor să definească „inferență validă” drept „o inferență care are o asemenea formă încât nici o inferență cu acea formă nu poate avea premise adevărate și concluzia falsă”.

Acest gen de autori dau dovadă de același fel de prejudecată care a fost pusă în evidență în legătură cu teoria înțelesului bazată pe condițiile de adevăr (*truth-condition theory of meaning*). Dar există și alte multe feluri de a construi logica, în particular aceea care pleacă de la noțiunea de inconsistență. Dacă am ști să spunem care acte de vorbire sunt inconsistente cu care, am putea construi o logică pentru acele tipuri de acte de vorbire. Iar imperațiile e sigur că pot fi inconsistente unele cu

altele (de exemplu „Închide ușa” și „Nu închide ușa”). Aici inconsistența rezidă în ceea ce eu am numit frasticul, pe care imperativul îl împărtășește cu indicativul său corespunzător; astfel, sursa inconsistenței este aceeași pentru ambii și prin urmare aceeași e natura greșelii logice. În acest caz, deși nu întotdeauna (LM 2.3, Searle și Vanderveken 1985: 152), semnul negației este parte a frasticului. Nu există însă nimic aici care să ne facă să alungăm actele de vorbire imperative din cadrul logicii. Într-adevăr, regulile logicii însăși, de exemplu regulile de formare și de inferență, sunt imperații, și *ele* trebuie să fie consistente.

Însă cea mai mare tentație de a gândi în acest mod despre imperații (că ele au doar pragmatică, nu logică) este confuzia dintre acte ilocuționare și acte perlocuționare. Aici e necesar să ne îndepărtăm de concepția lui Austin. El a distins *trei*, nu doar două, genuri de acte, cel de-al treilea fel fiind cel locuționar (Austin 1962: 108). Dar dacă el credea că numai actul locuționar are înțeles – și eu am argumentat în altă parte că aceasta este o interpretare greșită (H 1971c: 115 ff.) – atunci el a greșit în mod clar; căci, așa cum am văzut, modul este parte a înțelesului („Du-te și „Vei pleca imediat” au însemnă același lucru). Prin urmare, pentru a înțelege ce a intenționat să spună cineva, trebuie să știm și în ce mod a fost actul său de vorbire. Iar aceasta înseamnă a ști ceva despre forța ilocuționară. Prin urmare, este incoerent să afirmi în același timp că actele locuționare sunt limbile de depozitare ale înțelesului și că putem specifica actul locuționar fără a menționa forța sa ilocuționară. Înțelesul este, în parte, potențialul unui act ilocuționar (Austin 1962: 107 ff.). Aceasta nu implică în mod necesar faptul că alte elemente ale forței ilocuționare nu se pot extinde dincolo de actul locuționar astfel specificat. S-a presupus, de exemplu, că ar putea să înțelege o persoană atunci când spune „Gheața este subțire” și, prin urmare, să știe ce act locuționar a performat ea, fără a ști dacă ea a intenționat ca actul să aibă forța ilocuționară a unui avertisment sau a unui simplu enunț factual. Aș critica acest punct de vedere, dar aceasta ar presupune un excurs prea lung pentru a reuși să rezolv problema despre noțiuni cum ar fi avertismentul. Voi discuta pe scurt despre „avertisment” în 3.3. În orice caz, putem considera ca sigur, așa cum a arătat Austin (1962: 32, 69), că există adesea căi de a face explicită forța ilocuționară a rostirilor noastre și de a dezambiguiza astfel propoziția. Putem face asta spunând fie „Te avertizez că gheața este subțire”, fie „Afirm că gheața este subțire”.

Oricum ar sta lucrurile, actele locuționare și ilocuționare se află împreună de cealaltă parte a importante diviziuni care le separă de actele perlocuționare. Pentru actele perlocuționare nu poate exista logică în sensul strict al cuvântului. Motivul e acela că, așa cum am văzut, logica este determinată de regulile sau convențiile de utilizare ale cuvintelor, iar actele perlocuționare (adică ceea ce noi facem sau

încercăm să facem prin spunerea (*by saying*) anumitor lucruri) nu trebuie să fie controlate de nici o regulă sau convenție de natură logică (cf. Austin 1962: 118). Este adevărat că ceea ce putem face prin spunerea a ceva depinde de ce este acel ceva – i.e. de ceea ce facem spunând (*in saying*) acel ceva - însă depinde și de multe alte lucruri; trebuie să măsurăm situația și să ne gândim care ar fi efectele probabile ale unor anumite rostiri. A spune cuiva că gheața este subțire poate fi un mod de a-l face să nu meargă pe gheață; dar dacă el este o persoană aventuroasă căreia nu-i este frică de apa rece, acesta poate fi un mod de a-l face să meargă pe gheață. Dacă e o persoană normală, care are încredere în noi, acesta poate fi un mod de a o face să creadă că gheața e subțire; dacă este neîncrezătoare și suspicioasă, el poate fi un mod de a o face să creadă că gheața nu e subțire. În mod asemănător se întâmplă cu imperativele. Spune-i „Mergi pe gheață” unui copil ascultător și el va merge; spune-i-o însă unuia neascultător și rebel și îl vei face să facă opusul. Prin urmare același act ilocuționar, cu același înțeles, poate avea efecte perlocuționare diferite, ceea ce arată prin sine că efectul perlocuționar sau efectul intenționat nu este parte a înțelesului.

Prin urmare, ceea ce poate fi numit teoria „ghiontului verbal” înțelesului imperativ trebuie respinsă (LM 1.7, H 1971c: 91 ff., 6.3). Dacă „pragmatica” este înțeleasă în mod corect acoperind atât actele ilocuționare cât și pe cele perlocuționare, nu putem spune că înțelesul imperativelor înseamnă a le studia pragmatica dar numai partea ilocuționară a pragmaticii acestora, în cel mai bun caz. Dacă ne abatem numai de aceasta, nu le studiem deloc înțelesul. Odată ce ne-am dat seama de acest lucru, nu vom mai considera drept imperații actele de vorbire care sunt în mod clar enunțuri care arată „ste praf pe masă” spus de o doamnă exigentă servitoarei sale. S-a presupus că acesta este de fapt o imperație pentru că e menit să o facă pe servitoare să curețe masa de praf. Se prea poate ca aceasta să fi fost menirea lui, însă acest lucru nu îl face o imperație. El este un enunț care, în conjuncție cu un presupus regulament al casei (care este o imperație) potrivit căruia, atunci când mesele sunt murdare de praf, ea se cuvine să le curețe, o îndreptățește pe servitoare să infereze imperația că se cuvine să curețe masa de praf. Prin urmare, dacă servitoarea este nu numai logică, dar și obedientă, a-i spune asta o va face să curețe masa de praf. Dar ea va fi înțeles foarte bine înțelesul rostirii chiar dacă nu este obedientă și chiar dacă nu a auzit de regulamentul casei și chiar dacă e prea stupidă pentru a se gândi că poate exista așa ceva. Dacă e suficient de stupidă, ea ar putea să nu curețe masa de praf chiar dacă tonul stăpânei sale e amenințător. Ea nu va ști ce să facă deoarece nu i s-a spus acest lucru.

1.6. Relevanța tuturor acestor lucruri pentru etică este următoarea. Judecățile morale sunt, într-un sens care va fi explicat mai târziu, prescriptive, și, prin urmare, asemănătoare în anumite privințe imperațiilor. Școala filosofilor morali numită *emotivism* (pe care o voi discuta în capitoul 6) și-a dat seama de acest lucru. Dar, infectați de confuzia cu privire la pragmatică pe care tocmai am prezentat-o, ei au fost conduși spre eroarea de a gândi că înțelesul judecăților morale ar trebui explicat în termenii efectului lor perlocuționar (Urmson 1968:29ff). Acest lucru este evident din titlul unei părți a lucrării lui Stevenson *Ethics and Language*, anume „Aspectele pragmatice ale înțelesului”(1945:37), care dă tonul întregii cărți. Aceeași linie de gândire poate fi găsită la Ayer (1936: cap.6) și pare să fie prezentă în mod implicit la Carnap (1935: 23). Ea i-a condus pe acești cercetători să caute sursa înțelesului imperațiilor și, prin urmare, a unei părți a înțelesului judecăților morale, în puterea lor de a-i *face* pe oameni să înfăptuiască anumite lucruri. Însă actul perlocuționar de a-i face să înfăptuiască ceva este un lucru diferit de actul ilocuționar de a le spune să înfăptuiască acel ceva (H 1951a). Așa cum am văzut anterior, ultimul poate fi un mijloc pentru realizarea primului; dar aceasta nu face ca ele să fie același act în sensul care e relevant aici. În particular, actul ilocuționar de a spune să (*telling to*) este subiectul unei logici la fel ca și actul ilocuționar de a spune că (*telling that*). Atunci când ai spusă nu trebuie să te autocontrazici, după cum nu trebuie să te autocontrazici atunci când spui că; și că nu poți face așa nu spui oamenilor să facă ceva ce ei pot face. Dacă spun că dă să faci să, inclusiv atunci când îi faci să creadă că, te poți autocontrazice dacă acest lucru este mai eficient decât să faci să face treaba.

Emotivii au confundat astfel actul perlocuționar, prin esența sa irațional sau a rațional, cu actul ilocuționar, care este alături de subiectul logicii (6.3 f). Prin urmare, ei nu numai că au crezut fără bune motive că nu poate exista o logică a imperațiilor, ci, datorită acestei confuzii, au atribuit și judecăților morale aceeași iraționalitate. Am auzit chiar argumentându-se că, deoarece judecățile morale sunt materialul gândirii raționale iar imperatiile nu sunt, judecățile morale nu pot fi imperative. Lucrurile stau însă cu totul altfel. Deoarece imperatiile trebuie să respecte regulile logice, faptul că judecățile morale au unele dintre proprietățile acestora nu constituie nici un fel de obstacol pentru raționalitatea gândirii morale. Prin urmare, respingerea teoriilor etice ne-descriptiviste de către aspiranții raționaliști pe baza faptului că judecățile morale nu pot fi raționale decât dacă sunt enunțuri în sensul îngust al cuvântului – sau constative, pentru a folosi termenul lui Austin (1926:6 n) – sunt pe de-a-ntregul greșite. Se poate admite că în anumite sensuri judecățile morale pot fi numite adevărate sau false (H 1976 b); dar chiar dacă nu pot fi, raționalitatea lor nu poate fi contestată. Vom vedea mai târziu că prescriptivitatea

judecăților morale, departe de a fi un obstacol în calea raționalității lor, este un ingredient vital al acesteia (1.8).

Dar înainte de a arăta aceasta, este momentul să ne întrebăm în ce sens sunt prescriptive judecățile morale și cum se combină prescriptivitatea lor cu celelalte trăsături pe care le posedă. Acest lucru nu poate fi explicat înainte de a explica ce este prescriptivitatea. Am utilizat deja acest cuvânt pentru a descrie genul de acte de vorbire cărui aparțin imperațiile; ele sunt paradigma acesteia. Cea mai simplă modalitate de a caracteriza acest gen este prin a spune că un act de vorbire este prescriptiv dacă cineva care îl aprobă (*assents to it*)<sup>173</sup> nu este sincer dacă nu acționează în acord cu el (i.e. la momentul de timp și în modul specificat), în condițiile în care el e persoana căreia îi revine îndeplinirea actului și dacă este capabil atât din punct de vedere fizic cât și psihologic să îl facă (*LM 2.2*). Aici există însă câteva ambiguități care trebuie clarificate. Expresii cum ar fi „subiectul” sau „destinatarul” (unei imperații) pot însemna trei lucruri diferite. Ele pot denota persoana căreia îi este spusă sau scrisă imperația. Sau ele pot denota persoana sau lucrul la care se referă subiectul gramatical al propozițiilor folosite. Sau, iarăși, ele pot însemna persoana căreia îi revine sarcina să se supună imperației. Toate acestea pot fi persoane sau lucruri diferite. Dacă *doamna casei* (în exemplu nostru anterior) îi spune majordomului „Se cuvine ca masa să fie curățată de praf” (*the table is to be dusted*), subiectul gramatical se referă la masă, persoana căreia îi se vorbește e majordomul, iar persoana însărcinată să se supună imperației e servitoarea (majordomul și curățătoarea mesei de praf).

În contextul de față ne interesează persoana căreia îi revine sarcina. Să o numim nu destinatar (*addressee*) nici subiect, ci însărcinat (*chargee*). Un act de vorbire prescriptiv este un act de ordine, dacă el este un însărcinatul și eu aprob actul de vorbire, eu nu îl pot aproba sincer dacă nu acționez în consecință. De exemplu, dacă porunca de mai sus este adresată servitoarei, care știe că ei îi revine sarcina de a curăța mesele de praf atunci când acestea sunt murdare, și ea aprobă porunca spunând „Foarte bine, doamnă”, ea nu o aprobă în mod sincer dacă, deși poate șterge masa de praf, se furișează numaidecât în pat fără a o curăța.

**1.7. Sunt oare judecățile morale prescriptive în acest sens? Cu siguranță că nu toate sunt așa.** Servitoarea poate aproba judecata (chiar luată într-un sens moral) că ea trebuie să curețe masa de praf și totuși să se furișeze în pat. Întrebarea care se pune e mai degrabă „Există oare o clasă importantă de

<sup>173</sup> În sensul de *a-și da acordul* cu privire la el; sunt de acord cu porunca aceasta sau sunt de acord cu sfatul cutare etc. (N. trad.)

judecăți morale care *sunt* prescriptive și, dacă există, care este relația dintre cele care sunt și cele care nu sunt astfel?” S-ar putea argumenta (dar nu aici) că Platon (a se vedea H 1982a: 56, 66), Aristotel (*Eth. Nic.* 1143a 8, 1147a 25 ff.), Hume (1739: III. 1. 1), Kant (*Gr* BA36 f. = 412 f.) și Mill (1843: ultimul capitol) au crezut cu toții, ca și mine, că judecățile morale sunt în mod tipic prescriptive, deși probabil nici unul dintre ei nu a crezut că toate sunt astfel, nici că acest lucru epuizează înțelesul lor (H 1998 a). Am argumentat în altă parte că există o utilizare prescriptivă a judecăților morale și că aceasta este centrală în două sensuri. Primul este că, odată ce această utilizare este explicată, celelalte pot fi explicate pe baza ei și se subsumează acesteia (*LM* cap II). Al doilea este că, așa cum voi spune mai târziu, prescriptivitatea lor e un ingredient vital al raționării morale (1.7; *MT* 6.1).

Recunoașterea de către Aristotel, moștenită de la Socrate și Platon, a faptului că judecățile morale și alte judecăți normative sunt prescriptive a făcut ca *akrasia* sau slăbiciunea voinței (*weakness of will*) să reprezinte o problemă pentru el. Dacă ele sunt prescriptive, cum poate servitoarea să aprobe o asemenea judecată și apoi să se furișeze în pat? Dacă Aristotel ar fi fost un descriptivist pur, așa cum unii dintre preținșii săi continuatori moderni consideră că sunt, păcatul servitoarei nu ar fi reprezentat pentru el o problemă. Aristotel dedică o jumătate de carte rezolvirii problemei socratice (*Eth. Nic.* 1145b 21 ff.) deoarece, asemeni lui Socrate, el trebuie să explice cum se poate ca cineva să aprobe o prescripție și apoi să nu acționeze în conformitate cu ea. Explicația sa, deși nu foarte mulțumitoare, este mult mai subtilă decât cea oferită de Socrate. El constă în evidențierea faptului că prescripția în cauză este universală: servitoarea trebuie să treacă pe lângă masa de praf deoarece cunoaște regula universală a gospodăriei, tuturor gospodăriilor care sunt în bună ordine, și anume că mesele murdare de praf trebuie curățate și nu trebuie să fie murdare (și nu trebuie să fie murdare de praf). Deși se folosește de un exemplu anferit, Aristotel ar putea spune că servitoarea se poate sustrage regulii universale pentru că este obosită și dorește să se ducă la culcare și, prin urmare, ea ignoră acest fapt particular, chiar dacă el e suficient de evident. Această expunere sumară nu pune pe de-antregul în valoare subtilitatea soluției pe care el o oferă; la rândul meu, am sugerat o soluție mai complexă (*FR* ch. 5, H 1992e: ii. 1304). Dar faptul important este că aici există o problemă, o problemă care nu ar exista dacă am fi descriptiviști.

Dacă, în ciuda acestei preținse dificultăți, am recunoaște că cele mai importante cazuri de judecăți morale sunt prescriptive, ar trebui totuși să recunoaștem că ele nu sunt *pur* prescriptive. Acesta este într-adevăr aspectul major al soluției mai complexe la problema akrasiei. Așa cum au observat atât Aristotel (*Eth. Nic.* 1147a 31) cât și Kant (*Gr* sec. 2, para. 31), judecățile morale nu sunt doar prescriptive, ci *universal* prescriptive. Iar universalitatea prescripției morale introduce pe nesimțite un

element ne-prescriptiv în înțelesul său. Să explicăm acest lucru: dacă servitoarea acceptă regula universală după care mesele murdare de praf trebuie curățate, regula va asuma pentru ea (față ascultătoare ca de obicei) statutul unui fapt. Aceasta înseamnă că, dacă ea va fi tentată vreodată (așa cum i se întâmplă acum) să își neglijeze datoria, ea nu va putea evita să nu se gândească la posibilitatea ca stăpâna sa ori majordomul să remarce omisiunea și să o pedepsească; iar dacă o fac, *acesta* e un fapt cât se poate de real. La fel este și faptul că ea e înfricoșată de acel gând. Atitudinea unor oameni față de moralitate este asemănătoare cu aceea a servitoarei față de majordom. Chiar și atunci când servitoarea va fi părăsit acel loc de muncă (sau oricare altul) și va fi la propria ei casă, chiar și atunci când nu va mai exista o *doamnă a casei* iar majordomul nu va mai lucra - ea nu va putea scăpa de sentimentul de vinovăție pe care îl produce în ea vederea unei mese murdare de praf pentru care este responsabilă.

Pentru o persoană nereligioasă este ușor ca, pornind de la această analogie, să ajungă la gândul că Dumnezeu nu există și că, prin urmare, totul este permis. Acest gen de persoane ar trebui să reflecteze la două lucruri. Primul este că, fie că Dumnezeu există, fie că nu, atitudinile care ne fac să respectăm legile moralității sunt o necesitate socială; nu putem trăi în comunitate fără ele. Kant înmâns pe sine acest respect la exces iar legea sa morală a fost fără îndoială prea simplă și prea rigidă. Societatea sa-l prăbuși însă dacă nu ne-am educa proprii copii în așa fel încât să se simtă rău atunci când fac lucruri rele; iar noi nu i-am lăsa pe psihologii să ne convingă cu contrarii că atât vreme cât nu aduc dovezi empirice contrare. Cel de-al doilea lucru este că o moralitate critică reflexivă poate *justifica* aceste legi, reguli sau principii precum și atitudinile noastre față de ele. Prin urmare, chiar dacă nu există o *doamnă a casei*, va trebui să convenim. Gândirea morală critică poate de asemenea corecta principiile dacă se descoperă că acestea nu sunt potrivite situației noastre (MT 3.3).

Inevitabila factualitate sau descriptivitate a principiilor noastre morale are atât o bază logică precum și una psihologică (MT cap. 2). Judecățile morale se aseamănă în multe privințe cu enunțurile factuale (ele seamănă între ele mai mult decât seamănă fiecare în parte cu imperațiile). Prin urmare, e ușor credem că ele seamănă între ele în toate privințele. Acest lucru e facilitat și mai mult de existența unei clase mari de judecăți morale, la care m-am referit mai sus, care nu sunt prescriptive. Similaritatea este atât de mare încât am crezut de cuvință să-l urmez pe Stevenson (1945: 62 ff.) și să folosesc sintagma „înțeles descriptiv” pentru elementul din înțelesul judecăților morale care le face precum actele de vorbire constative. Acesta nu e totuna cu *frasticul* la care am făcut referire anterior (1.3); e vorba de un element diferit care ar fi parte a judecăților morale chiar dacă acestea ar fi imperații obișnuite, ceea ce nu e cazul.



Elementul pe care îl numesc înțeles descriptiv poate fi cel mai bine indicat cu ajutorul unui exemplu împrumutat de la Urmson (1968: 133). Dacă e să te întâlnești cu o fată în stație și nu o cunoști din vedere, îți pot da posibilitatea să o recunoști spunându-ți, printre altele, că arată bine (*she has a good figure*). Făcând asta, eu o descriu și scopul meu nu are nimic de-a face cu prescrierea achiziționării unor asemenea figuri. Știm cu toții ce înseamnă în societatea noastră să ai o figură atrăgătoare, deci vei ști după cine să te uiți. Dacă cel ce te informează face parte dintr-o societate unde fetele grase sunt considerate mai atrăgătoare, atunci vei căuta un alt fel de figură. Astfel, înțelesul descriptiv al lui „arată bine” (*good figure*) este diferit în cele două societăți.

Deoarece standardele sau criteriile de recomandare diferă de la o societate la alta și de la un secol la altul, fie că vorbim de recomandări morale sau de alt fel, ne putem baza pe înțelesul descriptiv al unor cuvinte precum „bun”, „corect”, „greșit” și „trebuie” numai în interiorul unui anumit cerc; în interiorul acestui cerc ne putem însă baza suficient de mult pe el. Alte cuvinte evaluative și normative au înțelesul lor descriptiv atât de strâns legat de ele încât e greu să fie folosite în comunicarea dintre societăți diferite; astfel, dacă ne limităm la această din urmă clasă de cuvinte (spre exemplu „lasfănat”, „crud”), s-ar putea să nu fim capabili să vorbim despre valorile lor cu cei care nu împărtășesc în mod semnificativ valorile noastre. Va trebui să ne luptăm unii cu ceilalți. Existența unor cuvinte valorice generale larg împărtășite, cum este „trebuie”, este ceea ce face posibilă dialogul pașnică între culturi (H 1986c, 1993g, 6.9).

Judecățile morale dobândesc un înțeles descriptiv - chiar și în lipsa unor majordomi care să le împur - datorită unor trăsături logice importante pe care o împărtășesc cu alte judecăți de valoare, numită „nivelizabilitate” (FR 2.2). Una din modalitățile de abordare a acestei chestiuni este să spui că toate judecățile de acest fel sunt făcute din anumite temeuri: adică datorită a *ceva ce ține de* subiectul judecății. Figura fetei nu putea arăta bine (*good*) dacă aceasta nu se întâmpla datorită (*because*) a *ceva ce ține de* dimensiunile ei. Un om nu poate fi un om bun dacă aceasta nu se întâmplă datorită a *ceva ce ține de* ce fel de om este el. Un act nu poate fi greșit dacă aceasta nu se întâmplă datorită a *ceva care ține de* el. Toate acestea nu pot fi bune sau rele pur și simplu datorită faptului că sunt bune sau rele; trebuie să existe proprietăți diferite de bunătatea sau răutatea lor care să le facă astfel. Această trăsătură a judecăților de valoare este uneori numită „superveniență”. O întâlnim și la judecățile cauzale: dacă un eveniment îl cauzează pe altul, nu poate exista o situație calitativ identică în care evenimentele respective să nu apară împreună și să nu fie legate cauzal. Aceasta este baza așa-numitei teorii a „subordonării la lege” privitoare la explicația cauzală (*covering law theory*) (Hempel, 1965: 345 ff).

Această noțiune are și alte aplicații. Dar filosofii moralei nu trebuie să fie induși în eroare de filosofii minții și de alți filosofi care au împrumutat acest cuvânt și l-au folosit cu un alt înțeles pe care nu l-au clarificat (H 1984b).

Faptul că proprietățile morale supervin (*supervene*) pe proprietățile non-morale înseamnă pur și simplu că actele, etc. au proprietățile morale deoarece au acele proprietăți non-morale ('Acest lucru e greșit pentru că a fost un act de provocare a durerii din distracție'), deși proprietatea morală nu este aceeași proprietate cu proprietatea non-morală și nici măcar nu e antrenată (*entailed*) de aceasta. Cineva care ar spune că acesta este un act de provocare al durerii din distracție dar nu e greșit nu s-ar contrazice pe sine, deși cei mai mulți dintre noi l-ar numi imoral. Logica nu interzice adoptarea unor standarde morale diferite de către oameni diferiți; ea interzice doar aceleiași persoane să adopte standarde inconsistente în același timp și spune că acestea *vor fi* inconsistente dacă persoana respectivă spune lucruri conflictuale despre situații care e de acord că sunt identice în ceea ce privește proprietățile lor universale.

**1.8.** Au existat dispute în jurul chestiunii dacă *universalizabilitatea* judecăților morale este o trăsătură logică a acestora sau ea încorporează un principiu moral de substanță. Unele dintre susținătorii primului punct de vedere este că noi reacționăm la încălcarea principiului în același fel în care reacționăm la încălcarea principiului logic. Dacă cineva spune că există două situații identice din punctul de vedere al proprietăților lor universale non-morale, dar spune că mai crede că protagonistul din unul dintre ele trebuie să spună o minciună în timp ce protagonistul din cealaltă nu trebuie, atunci e probabil să fim tot atât de zăpăciți ca și când ar fi spus că el crede că un disc rotitor este în același timp staționar și ne-staționar (cf. Plato, *Rep.* 436d). În fiecare caz poate exista o explicație. În al doilea caz, persoana respectivă se poate referi la faptul că axa de rotație a discului este staționară, ceea ce face ca discul să continue să ocupe aceeași regiune a spațiului, cu toate că în interiorul acestei regiuni el se mișcă în jurul axei sale.

În primul caz pot exista mai multe explicații, însă nici una dintre ele nu pune la îndoială teza *universalizabilității*. Protagonștii din cele două cazuri pot ei înșiși să aibă caracteristici diferite. Însă când teza vorbește de situații identice, ea trebuie înțeleasă ca eliminând și această diferență. O altă posibilitate este ca într-unul din cazuri persoana care trebuie mințită să fie mama protagonistului, iar în celălalt nu. Putem avea numai o singură mamă (genetic vorbind) și s-ar putea crede că acest lucru face diferența, deoarece a spune minciuni propriei mame este mai rău decât dacă altcineva le spune unei

persoane (poate chiar aceeași persoană) care nu e mama sa, indiferent cât de similare ar fi situațiile. Dar relațiile pot fi proprietăți universale (5.8), iar relația *a fi mama lui* e una de acest fel. Situațiile sunt diferite din punctul de vedere al unei proprietăți relaționale universale, căci în una cel care minte și persoana mințită sunt legate prin relația mamă-fiu, pe când în cealaltă nu.

Astfel de exemple ne forțează să clarificăm ce se înțelege în această teză prin „proprietate universală”. O definiție simplă, dar suficientă pentru scopurile noastre prezente, este următoarea. O proprietate este universală dacă, pentru a o specifica, nu este necesar să menționăm nici un individ (pentru o aparentă excepție, în care expresia ce se referă la individ este precedată de „asemănător” (*like*) sau de echivalenți ai acesteia, vezi 5.8 și FR 2.2).

Se pretinde uneori că teza universalizabilității este inconsistentă cu principiul identității indiscernabililor. Căci ea susține că, dacă ar exista două situații identice în privința tuturor proprietăților lor universale, ar trebui făcute pentru amândouă aceleași judecăți morale; dar principiul identității indiscernabililor susține că nu pot exista două situații, numeric diferite, dar identice cu privire la toate proprietățile lor universale. Cu toate acestea, s-a argumentat în mod convulsiv că, în această formă extremă, principiul identității indiscernabililor nu este adevărat (e.g. Strawson 195:119). El e adevărat în forme mai puțin extreme, spre exemplu dacă pretinde doar că situațiile identice în privința tuturor proprietăților lor universale și în privința relațiilor lor cu individualii necesar să fie numeric identice; e evident însă că aceasta nu afectează nici un fel teza universalizabilității.

Există o problemă similară privitoare la faptul dacă a fi real (*being actual*), ca opus al lui a fi doar posibil sau ipotetic, este o proprietate universală (MT 6.4). Dacă așa ar sta lucrurile, atunci ar fi posibil în gândirea morală o formă a erorii excepției de la regulă (*special pleading*)<sup>174</sup> prin care un agresor ar putea pretinde că el nu ar putea fi niciodată în realitate (*actually*) în postura victimei sale și că această diferență este relevantă din punct de vedere moral. Poate că e mai bine să-i urmăm pe aceia (e.g. Lewis 1973:85) care susțin că lumea reală nu poate fi distinsă de lumile posibile fără a ne referi la indivizi, anume la cei ce sunt reali; dar să nu-i urmăm atunci când consideră că lumile posibile au un fel de existență reală suspendată (*in limbo*). În orice caz, se pare că ideea de a face distincții morale pe baza realității va fi respinsă pe temeiuri logice deîndată ce folosim cuvinte precum „trebuie”. Dacă cineva spune „Eu trebuie în situația reală, dar altcineva nu trebuie într-o situație ipotetică identică”, nu vom înțelege ce principiu moral invocă, deoarece un principiu moral care se aplică situației reale, dar nu unor

<sup>174</sup> O eroare în care o persoană aplică standarde, principii, reguli etc. altora, pe când ea se consideră a fi o excepție fără a aduce justificări pentru această exceptare (n. trad.).

situații ipotetice care sunt exact la fel ca și situația reală, nu va fi considerat de noi ca principiu moral și nici ca vreun alt fel de principiu normativ, indiferent care ar fi concepțiile noastre morale de substanță. Această problemă are analogii cu vechea problemă dacă existența este o proprietate.

Cei care cred că teza universalizabilității este un principiu moral de substanță și nu o doctrină logică vor deveni de acum neliniștiți. Ei vor crede că am aranjat logica în așa fel încât să ne permită să obținem concluzii de substanță în argumentele morale. Acestora trebuie să le cerem să aibă răbdare până când vom explica felul cum funcționează argumentele. Până atunci putem doar sublinia că vom obiecta la conjuncția de judecăți morale de mai sus cu privire la cazurile reale și ipotetice, chiar dacă nu am ști nimic despre opiniile morale de substanță ale persoanei care le-a făcut; așadar, nu obiectăm în nici un fel la ceva ce privește opiniile de substanță. Prin urmare obiecția trebuie să fie una de natură logică. Mai mult, să presupunem că acea persoană afirmă că, pe de altă parte, ea crede în completa imparțialitate în raporturile dintre oameni, în raportul dintre ea și ceilalți. Nu este inconsistent să credem în imparțialitatea în raporturile dintre oameni și totuși să încercăm să considerăm ca moralmente relevantă diferența dintre real și ipotetic; căci dacă ea este relevantă, atunci ea poate fi folosită în parțialitate în raporturile dintre oameni. Prin urmare, nu putem să introducem un principiu moral de substanță care se cerează imparțialitate între oameni insistând că realitatea nu este o trăsătură relevantă în context de vedere moral. Pentru problema relevanței morale în general vezi: (1978b: 7, M1, 9).

Am găsit astfel temeiuri pentru a crede că teza universalizabilității este o teză logică, nu o doctrină morală de substanță. Principiul temei pentru care oamenii au gândit altfel este că respectiva teză poate să aibă implicații de natură substanțială pentru argumentele morale și există suspiciunea unui joc de cuvinte în acela de a scoate un iepure moral de substanță dintr-o pălărie logică. Cum filosofii morali au recurs atât de des la trucuri de acest fel, e normal să fii suspicios. Spre exemplu, ei au încercat să atribuie un anumit înțeles pe temeiuri logice sau conceptuale unor fraze precum „nevoi umane” și au purces la extragerea unor principii morale de substanță din aceste definiții (4.6). Nu vom ști cum putem să îndepărtăm această suspiciune până când nu vom fi precizat mai complet cum arată argumentul care pleacă de la considerații logic formale sau de filosofie a limbajului și ajunge la o abordare a moralității substanțiale. În acest punct trebuie să notăm doar că aceste considerente formale sunt numai un element al argumentelor morale. Celelalte elemente sunt reprezentate de faptele privitoare la anumite situații, care sunt de substanță, și, în particular, faptele privitoare la *voințele* oamenilor, pentru a folosi cuvântul lui Kant; aceste fapte sunt la rândul lor de substanță (8.5f.).

Să evidențiem mai clar această metodă, esențialmente kantiană, și să o punem în legătură cu fundamentul său din filosofia limbajului. Dacă judecățile morale sunt prescriptive, așa cum s-a argumentat deja, atunci făcând o asemenea judecată, eu cer să se acționeze pe baza ei și, dacă sunt sincer, e necesar să voiesc (*will*) acest lucru. Dar dacă ele sunt și universalizabile, făcând o asemenea judecată, eu fac în mod implicit judecăți identice pentru toate situațiile care sunt identice din punctul de vedere al proprietăților lor universale, indiferent care e rolul jucat de indivizii particulari din ele, incluzându-mă pe mine însumi. Problema ce prescripții morale sunt gata să fac se reduce astfel la problema ce sunt eu gata să voiesc pentru toate situațiile de un anumit gen, indiferent de rolul pe care-l joc în ele. Astfel, pentru a face o prescripție morală, trebuie să accept consecințele (chiar și consecințele ipotetice ale) înfăptuirii ei, indiferent ce rol aș juca eu.

Cât de limitativă e aceasta va depinde de ce anume voiesc eu să mi se facă dacă aș fi în acele roluri diferite. Rolurile includ faptul că voințele oamenilor care le joacă sunt ceea ce sunt ei. Dacă eu aș fi în acele situații, voința mea va fi, în fiecare caz, aceeași cu voința prezentă a persoanei care este acum în respectiva situație, deoarece actul de a voi este parte a situației. Deci problema se reduce la ce anume voiesc eu acum (NB - nu ce aș voi) să mi se facă în acele situații care eu în viitor voi fi voiesc acum.

Dar aici intră în joc un alt factor, care poate să fie obținut din logica limbajului nostru. Printr-un argument care nu presupune universalizabilitate, putem vedea că eu trebuie să fiu preocupat în egală măsură de ce aș voi în acea situație pe cum sunt în legătură cu ceea ce voiesc acum. Căci dacă nu fac așa, atunci eu nu mă reprezint complet respectivele situații, fie nu mă gândesc la persoana din ele ca fiind *eu însumi* (7., *MI* 5.4). A mă gândi la ea ca și cum aș fi eu însumi înseamnă a mă identifica pe mine cu voința ei. Aceasta e parte a ceea ce *înțelegem* prin „eu însumi“ (*myself*). Reflecția asupra înțelesului lui „eu însumi“ ar trebui să ne convingă de acest lucru. Acest caz e analog cu cel vizând ce anume cred eu cu privire la stările *viitoare* ale mele, stări care aștept să devină reale. Dacă știu ce voi voi atunci, și mă gândesc realmente la persoana aflată în acea situație ca fiind *eu însumi*, și nu desconsider în mod irațional viitorul, voința mea trebuie să fie la fel de puternic angajată ca și cea a persoanei viitoare care voi fi eu. Dacă cineva se îndoiește de aceasta, ar trebui să aranjeze să fie biciuit și să reflecteze la starea sa mentală dinainte ca acest lucru să se întâmple (vezi Aristotel, *Et. nic.* III 5a24). Eșecul de a-mi angaja voința în acest fel este întotdeauna datorat fie eșecului de a-mi reprezenta situația persoanei care voi fi, fie eșecului de a gândi ca fiind *eu însumi*.

Deoarece în argumentarea morală situațiile ipotetice sunt la fel de relevante ca și cele reale, trebuie să voiesc ca și în ele să mi se facă același lucru. Ele vor include toate situațiile în care eu joc rolurile celor afectați de acțiunile propuse de mine. Prin urmare, sunt confruntat cu problema de a găsi o prescripție universală pentru situațiile asemănătoare celei în care mă aflu în prezent, prescripție pe care să o pot accepta la fel de bine pentru toate situațiile identice în care m-aș putea afla în diferite roluri. Aceasta conferă de fapt o pondere egală în gândirea mea morală voințelor tuturor celor afectați de acțiunile mele. „Imperiul scopurilor“ nu este de fapt un imperiu, ci o democrație în care există egalitate în fața legii. Dar dacă toate voințele au ponderi egale (*equal weight*) proporționale cu forța lor (*their strength*) (căci e evident că măsura puterii lor (*how strong they are*) le diferențiază), atunci problema facerii dreptății între toate aceste voințe trebuie rezolvată prin alegerea prescripției morale care realizează maximal împlinirea lor (*fulfilment*), tratându-le pe toate în mod imparțial și acordându-le o pondere conformă cu forța lor (H1996c).

1.9. Această dezvoltare a ideilor lui Kant se transformă într-un fel de utilitarism al voințelor raționale (*rational-will utilitarianism*) (vezi cap. 8). Trebuie să acceptăm că este selectiv în privința genurilor de voință pe care este gata să le acorde cetățenie: acest lucru trebuie să fie rațional; dar mulți utilitariști acceptă și ei așa ceva. Acest fapt arată superficialitatea doctrinei acceptate în mod curent după care Kant și utilitariștii trebuie să se dea seama în dezbateri. Dacă cele două doctrine sunt formulate cu atenție, ele vor fi în acord. Pezacele care rămân este unul *intern* utilitarismului și privește problema dacă voința rațională trebuie exclusiv din discuție. Și o asemenea formulare presupune recursul la unele achiziții ale filosofiei limbajului. Nu este locul aici să dezvolt aceste achiziții, nici să tratez alte obiecții și dificultăți. Voi lăsa acestea pentru mai târziu și pentru scrierile mele de filosofia educației (e.g. H 1922d) unde vreau să arăt cum putem găsi în practică un nivel al gândirii morale mai potrivit pentru noi, oamenii, decât e nivelul oarecum pretențios în care se pot angaja numai « voințele sfinte ».

Dificultățile întâmpinate de Kant cu privire la raportul dintre aceste niveluri (să îndrăznim oare să spunem insuficiența sau înțelegerea a unei importante diferențe dintre niveluri?) sunt cele care l-au făcut să încerce să justifice ceea ce sunt doar niște simple, generale, principii intuitive *prima facie* (potrivite cu condiția noastră de oameni) prin apel *direct* la Imperativul Categoriec; și se știe că aceasta i-a creat încurcături (8.4). Modul corect de justificare a acestora ar fi fost acela de a arăta că o « voință sfântă » (poate Dumnezeu, în care lui Kant i-ar fi plăcut să creadă) ar fi selectat aceste principii mai simple, folosind Imperativul Categoriec în maniera în care l-ar folosi o asemenea voință rațională supremă,

pentru îndrăgirea unor voințe mai puțin raționale decât ea. Însă ‘noi nu avem nici o intuiție a perfecțiunii divine, ci o putem doar deduce din propriile noastre concepte’ (Gr. BA92=443). Noi nu avem acces direct la ceea ce ar voi un Dumnezeu bun, deci trebuie să recurgem la rațiunea noastră imperfectă ca la cel mai bun mijloc ce ne stă la îndemână.

În concluzie, trebuie să întrebăm, din respect pentru un oponent anterior, dacă această dezvoltare a ideilor kantiene se bazează pe resurse ce se află dincolo de filosofia limbajului, și în particular pe idei și intuiții morale de substanță anterioare. Kant și-a denumit cea mai citită operă a sa pe acest subiect *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ceea ce am schițat în acest capitol a fost un fel de *Grundlegung zur Logik der Sitten*; și, după cum am văzut (1.3), logica și metafizica sunt dificil de separat. Lucrurile nu au stat, cu siguranță, ca și cum ne-am fi bazat pe premise extra-logice. Oricine se îndoiește de aceasta ar trebui să le caute. Argumentul a fost generat folosind următoarele elemente: în primul rând, prescriptivitatea judecăților morale; în al doilea, universalizabilitatea lor; și, în al treilea rând, teza că pentru a-mi reprezenta complet mie însumi situația altuia, trebuie să am o voință similară cu a celui în care într-o situație în care eu joc rolul lui. Ultimul dintre aceste elemente a fost ținut luând în considerare ce înseamnă o reprezentare completă a unei situații ipotetice și ce înseamnă să îți asumi o persoană aflându-se în acea situație ca fiind eu însuși. Toate acestea sunt mișcări logice sau conceptuale care nu fac nici un apel la intuiții morale de substanță. Prin urmare, dacă toate aceste lucruri pot fi disputate, disputele vor avea loc în cadrul filosofiei limbajului și deoarece aceste teze aparțin ele însele acesteia. Dar cel puțin putem pretinde că arată relevanța filosofiei limbajului pentru etică. Vezi însă 5.8 pentru o discuție mai detaliată asupra universalizabilității.

Traducere de Ana-Raluca Alecu

## 2. Apărarea proiectului

**2.1.** Cea mai bună modalitate de a înțelege ce este filosofia morală și de ce toți ar trebui să își dorească să o studieze este de a lua o problemă morală practică și de a găsi, pe parcursul cercetării ei, punctele în care par să se ridice întrebări de natură filosofică. Dacă experiența mea în această chestiune poate reprezenta un ghid, atunci nu puteam cerceta nici o problemă morală serioasă mai mult de o jumătate de oră decât să aștept în vreo controversă filosofică. Nu intenționez să discut în profunzime aici nici o chestiune de morală practică; am făcut acest lucru în multe cărți, dar aici nu am spațiu suficient pentru așa ceva. Vreau doar să mă răt cu viața nașterii întrebărilor filosofice; vom vedea mai târziu și felul în care diverse teorii etice încearcă să le rezolve (dau propria mea soluție în 7.9). În acest scop îmi ajunge un exemplu sumar, doar cu titlu de ilustrare. Contribuția mea la filosofia morală practică se găsește în altă parte.

Cel mai bun exemplu ar putea fi acela care m-a atras și pe mine spre filosofia morală: întrebarea dacă este greșit sau nu să lupți în războaie și să ucizi oameni. Am fost pus în fața acestei probleme în anii 1938-39, la fel cum americanii au fost nevoiți să se confrunte cu ea în timpul războiului din Vietnam. E o chestiune la care trebuie să se gândească oricine reflectează serios cu privire la chestiunile morale. Am scris despre ea în H 1985b, *MT* 10.2 și în alte părți. Experiența americanilor ilustrează mai multe dintre punctele pe care vreau să le ridic decât o face propria mea experiență dinaintea celui de-al doilea război mondial, pentru că în cazul Vietnamului poate fi susținut un punct de vedere conform căruia, chiar dacă nu ești în general pacifist, poți ridica obiecții împotriva



*acestui război particular*; iar aceste obiecții nu au fost acceptate ca temeiuri suficiente pentru scutirea de serviciul militar în Statele Unite, și nu ar fi fost nici în Marea Britanie.

Să ne gândim așadar la problemele de care se lovește un tânăr american pe cale de a fi recrutat și trimis să lupte în Vietnam. Să presupunem că el este înclinat, dar nu angajat efectiv, spre vederi pacifiste; că, indiferent dacă acceptă sau nu pacifismul, el e destul de sigur că ceva e greșit (ceva foarte greu de circumscris cu exactitate) în politica și în acțiunile țării sale din Vietnam; că, totuși, chiar dacă suntem de acord că America face un lucru *moralmente* greșit în Vietnam, aceasta nu are în nici un chip drept consecință că *el* trebuie să refuze să fie recrutat sau că trebuie să încerce să scape. Căci s-ar putea ca, deși țara lui face ceva greșit, datoria *lui* să fie către țară, fie că aceasta a procedat corect, fie că nu. Sau, dacă apreciem că aceasta e o poziție prea extremă sau prea demodată, el ar putea considera că nu se află în postura de a judeca complexitatea strategiei mondiale și că este de datoria lui să lase decizia în seama celor care sunt mai bine informați decât el. Sau el ar putea considera că, deși în cazul particular al Vietnamului America face ceva greșit, să te revolți împotriva țării tale este un rău mult mai mare decât să accepți *acest* nivel al răului moral comis de guvernul tău. Dar poți fi gata să admită că, în cazul în care guvernul american s-a întâmplat să dețină asemănător celui nazist și ar adopta o politică de genocid în masă (masacrarea tuturor negrilor, de exemplu) ar fi de datoria sa să se ridică împotriva lui; dar ar putea avea îndoieli cu privire la faptul dacă acțiunile guvernului american în Vietnam sunt de o asemenea natură încât să justifice refuzul său de a-și face datoria firească de cetățean. Dar ce este datoria firească de cetățean?

**2.2.** Poate că am spus destul pentru a ilustra complexitatea problemelor care apar într-o asemenea situație de alegere. Nu există nici un temei pentru a mă opri acolo unde am făcut-o: aș fi putut arăta cu ușurință că, de fapt, problemele sunt și mai complexe. Dar să ne oprim pentru un moment și să încercăm să punem în ordine dificultățile de care ne-am lovit până acum.

Primul grup de probleme pe care este necesar să îl avem în vedere este acela ridicat de poziția pacifistă. Ce presupunem că e greșit în a merge la război și a lupta? Am putea fi imediat tentați să răspundem că războiul și lupta sunt greșite prima facie pentru

că presupun să ucizi sau să rănești oameni (pentru a nu spune nimic despre pierderile materiale care apar adesea într-un război și în pregătirile făcute pentru el). Cei mai mulți ar fi de acord că în general trebuie să nu ucizi și să nu rănești oameni. Dar – și dificultatea aici apare - cei mai mulți ar fi de asemenea de acord că există cazuri particulare în care este legitim să ucizi sau să rănești oameni (în legitimă apărare, de exemplu). Este adevărat totuși, și important, că putem găsi oameni care să fie în dezacord cu amândouă aceste propoziții cu care am spus că cei mai mulți oameni ar fi de acord. Au fost oameni (adeptii lui Nietzsche, de exemplu) care au argumentat că a lupta este un lucru bun tocmai pentru că are ca rezultat eliminarea celor slabi și dominarea lor de către cei puternici, așa încât rasa este astfel îmbunătățită; iar faptul de a omorî și de a răni oameni este o parte esențială a acestui proces. Și au fost alții (discipolii lui Tolstoi, de exemplu, și anumite secte indiene) care au susținut că absolut orice violență este nelegitimă.

Cu toate acestea, chiar dacă lăsăm deoparte, pentru moment, aceste două poziții extreme, chiar și pozițiile mai moderate ne pun destule probleme. Pentru că, dacă ești de părere că faptul de a ucide sau de a răni oameni este greșit în general, atunci problema este ce anume a distinge clasa cazurilor în care acest lucru e legitim de cea a cazurilor în care nu e legitim se află în mâinile tale. Și nu văd cum ai putea, în principiu, să încerci să răspundă la această întrebare fără a pune întrebarea prealabilă “Ce face să fie greșit în general faptul de a ucide sau de a răni cineva?”. Căci numai dacă știm ce este greșit în general în ucidera și rănirea cuiva putem fi în stare să spunem în ce cazuri particulare această încredințare generală a uciderii fie lipsește, fie e depășită de alte considerații prezente în cazurile respective.

**2.3.** Îmi permit să evoc un alt moment din biografia mea: m-am dedicat filosofiei morale cu toată seriozitatea atunci când am putut zări, în spatele întrebării particulare “Este greșit să ucizi oameni în război?”, întrebarea mult mai generală “De ce este greșit să ucizi oameni indiferent de caz?”. Există, la urma urmelor, o mulțime de circumstanțe în care ar fi convenabil, pentru a nu spune mai mult, să ucizi oameni. În tinerețe îmi plăceau foarte mult povestirile despre crime, iar acestea furnizează destule exemple în care este foarte convenabil pentru anumiți oameni să omoare alți oameni. Dar nu acestea au fost cazurile la care m-am gândit în primul rând. M-am gândit mai mult la acelea în

care chiar cetățeni obișnuiți *bien pensants* ar putea fi tentați să considere că ar fi convenabil să-i elimine din calea lor pe anumiți indivizi.

Să începem cu câteva cazuri foarte ispititoare. Cu mulți ani în urmă am făcut parte dintr-o echipă care dezbătea o problemă ce încă mai tulbură mass media și asupra căreia s-au luat de curând decizii legale importante – problema dacă o persoană ar trebui să fie lăsată să moară în următoarele circumstanțe: a suferit o leziune a creierului care permite să se prezică în mod cert că nu își va recăpăta niciodată conștiința, dar centrii inferioari ai creierului sunt în perfectă stare, astfel încât ea ar putea fi menținută în viață pe o perioadă nelimitată prin hrănire artificială intravenoasă. Întrebarea era: “Este legitim să oprim hrănirea artificială?”

Pot să menționez că, mult timp după aceste discuții, propria mea soră a murit în urma unui atac cerebral și aceeași problemă ar fi putut să apară cu ușurință (a fost practic inconștientă timp de o lună înainte de a muri), dar mulțumesc Domnului că nu a apărut. E interesant faptul că Papa Pius al XII-lea, ale cărui vederi erau în general deosebit de conservatoare, a afirmat într-o alocuțiune că, în asemenea cazuri, este legitim să nu lăși să moră în viață pe pacient în mod artificial (*Acta Apostolicae Sedis* XXXIX (1957) 1027-33). Dar probabil aceasta nu se aplică în cazul hrănirii artificiale. Grupul de discuții din care am făcut parte era alcătuit din tehnici, un di.șin jurist ecleziastic, câțiva doctori vestiți și câțivi filos.șii. Ne dorim ca membrul grupului să ofere o îndrumare atât oamenilor oiseși cât și altor omeșii (în special episcopilor din Camera Lorzilor) atunci când se vor confrunta cu probleme de acest tip.

Am participat la multe asemenea grupuri de discuții sponsorizate de Biserica Anglicană și de instituții laice, inclusiv la unul, mai recent, cu privire chiar la eutanasi. A mai fost unul privitor la avort care, după părerea mea, a avut o oarecare influență și a fost de ajutor în asigurarea liberalizării legii respective în 1967. Nu voi discuta pe larg nici unul dintre aceste subiecte aici; am publicat articole privitoare la ele, după cum am și subscris la rapoartele elaborate de grupurile de discuții (e.g. H 1975c, d, 1988d, 1993d). Cu privire la avort, anumiți oameni sunt gata să argumenteze după cum urmează: este întotdeauna greșit să ucizi o ființă umană nevinovată; avortul înseamnă a ucide o ființă umană nevinovată; deci avortul este întotdeauna greșit. Nu cred că cineva din grupul nostru de discuții ar fi fost gata să accepte un asemenea argument simplist. În cadrul

discuțiilor noastre am avut în vedere, desigur, cazul oarecum analog al mamei din Belgia care și-a omorât bebelușul născut cu malformații ca urmare a thalidomidului pe care îl luase în timpul sarcinii. Iar în urmă cu puțin timp am luat parte la discuții și am publicat un articol cu privire la tratamentul cazurilor de spina bifida care ridică o problemă similară (H 1974b).

Principalul aspect care merită remarcat în legătură cu toate aceste probleme este următorul: dacă nu știm ce anume face ca uciderea unei ființe omenești adulte și normale să fie greșită, este puțin probabil să putem răspunde în mod convingător la întrebarea dacă uciderea unui fetus, uciderea unui nou-născut cu malformații sau uciderea, la cererea lui, a unui pacient agonizant în stare terminală, au în comun, în aceste circumstanțe excepționale, acele trăsături care fac să fie greșită uciderea în cazul normal.

Acesta a fost în esență observația lui Socrate atunci când, în mod repetat în dialogurile lui Platon, nu permitea nimănui să spună că știe dacă un anumit lucru particular este bun sau rău, corect sau greșit, ori în alt fel, până când nu dădea un răspuns clar la întrebarea “În ce constă a fi bun sau rău, etc.?” (*What is it to be good or bad?*). În orice caz, noi trebuie să fim chiar mai riguroși decât era Socrate cu privire la distincția dintre două întrebări diferite. Una este ca urmare în ridicat-o mereu, anume “Ce este greșit în, de exemplu, a ucide oameni?” (*What is wrong about killing people*). Aceasta poate fi reformulată astfel: “Ce anume face ca uciderea oamenilor să fie, în general, greșită?” (*What is it about killing people that makes it wrong?*). Este necesar să distingem această întrebare de o întrebare diferită, deși înrudită: “Cum știm, sau cum putem dovedi, că așa ceva este greșit?” Cineva ar putea fi destul de sigur în privința răspunsului la întrebarea “Ce face ca uciderea oamenilor să fie greșită?” (*What makes it wrong to kill people?*), dar totodată să nu fie în stare să spună cum știe acest lucru. Ambele întrebări pot fi exprimate, din păcate, prin intermediul aceleiași formulări ambigue: “De ce este greșit să ucizi oameni?” Aceasta ar putea însemna “Ce anume face ca aceasta să fie greșit?”, sau poate presupune o întrebare despre cum știm că aceasta este greșit. Confundarea celor două întrebări i-a aruncat pe filosofi morali într-o mulțime de dificultăți. Ambele întrebări sunt, desigur, foarte importante, și sunt strâns legate una de cealaltă, dar ele sunt, în același timp, distincte. Și amândouă sunt distincte de întrebarea “Ce înseamnă greșit?” (*What does wrong mean?*), deși și această întrebare este strâns legată de ele.

2.4. Odată ce am ajuns să vorbim despre eutanasierea bolnavului incurabil, suntem conduși în mod natural să reflectăm și la eliminarea unor oameni care nu sunt bolnavi, ci doar nocivi din punct de vedere social. Acesta constituie un exemplu de “pantă alunecoasă” (*slippery slope*) sau de “prim pas modest dar promițător” (*thin end of the wedge*) care au figurat la loc de cinste în argumentele privitoare la toate aceste chestiuni. Oamenii care folosesc asemenea argumente nu văd, de regulă, care ar fi dificultatea aici. Dificultatea apare exact pentru că ei nu au luat în considerare ceea ce eu am numit întrebarea prealabilă cu privire la ce anume face ca uciderea să fie în general greșită. Ei se găsesc în mod evident în încurcătură atunci când trebuie să traseze linia de demarcație între cazurile în care uciderea este legitimă și acelea în care ea nu este astfel. Acestor oameni ar trebui să li se recomande să răspundă la întrebarea prealabilă. După aceea s-ar putea să le vină mai ușor să traseze această linie de demarcație și să-și fixeze piciorul pe panta alunecoasă.

A existat, de curând, un mare număr de controverse în special în Statele Unite, cu privire la *pedeapsa* capitală. S-ar putea întâmpla ca, în venimurile ce vin, oamenii să considere extrem de demodați termenii în care s-a dus această controversă și în special cuvântul “pedeapsă”. Noi considerăm că spânzurarea oamenilor pentru că au furat oi sau pentru că au strâmbat urechile leșilor reprezintă o barbarie a strămoșilor noștri din secolul al XII-lea. Mulți consideră astăzi că este o barbarie să-i spânzuri sau să-i execuți cu alte metode criminali. Dar să presupunem că uităm toată această retorică demodată cu privire la *crime* și *pedepse* și privim chestiunea dintr-un punct de vedere extrem de practic. Cheltuim o cantitate enormă de bani pe închisori; oamenii închiși nu duc o viață plăcută; uneori ei evadează și pun în pericol publicul; mulți dintre ei sunt fie anormali psihic, fie puțin capabili să se mai integreze în societate ca niște cetățeni folositori, din diverse alte motive. Așa că de ce nu am începe să eliminăm sistematic aceste cazuri lipsite de orice speranță? Am salva astfel o mulțime de bani și de efort, care ar putea fi folosite cu o utilitate mai mare pentru a ajuta cazurile care nu sunt lipsite de speranță.

Această linie de gândire poate merge și mai departe. Există anumite dovezi empirice, chiar dacă nu decisive, pentru a susține teza că o parte substanțială din cauzele care îi fac pe oameni să comită crime sunt de natură genetică. Dacă vom deveni capabili,

cea ce nu e improbabil, să identificăm acești factori criminali într-un stadiu timpuriu (de exemplu urmărind comportamentul oamenilor în școală, absenteismul fiind un indiciu negativ evident despre care se spune că este strâns corelat cu delincvența ulterioară), de ce să nu eliminăm din timp aceste specimene puțin promițătoare și să ne concentrăm eforturile educaționale pe acei băieți și pe acele fete care au șanse reale de a deveni tipul de bărbat și de femeie pe care ni-l dorim în societate?

Cred că nu mai e nevoie să precizez că eu nu apăr, în fapt, o asemenea politică și voi spune mai târziu de ce (7.8). M-am îndepărtat destul de mult de întrebarea pacifistă de la care am pornit. Am vrut să vedem cât de mari sunt ramificațiile întrebării cu privire la ce e greșit în uciderea oamenilor. Cred că în următorii ani va fi necesar să ne gândim mult la această problemă. Vreau să arăt cum pătrunde filosofia morală într-un asemenea gen de discuție – să indic care este importanța pe care o are ea cu privire la problema uciderii oamenilor.

**2.5.** Orice problemă morală pe care vrem să o abordăm e necesar să se dea în următoarele elemente. Avem, în primul rând, chestiunile de fapt. Pentru a lua ca exemplu pe care tocmai l-am discutat: problema dacă psihologii au sau nu dreptate să spună că e posibil să identificăm elemente genetice în cazurile crimelor, aceasta e o chestiune de fapt care poate fi investigată empiric. Vom vedea că cele mai multe probleme morale practice mare mărime a întrebărilor ce trebuie clarificate înainte de rezolvarea acelor probleme sunt întrebări factuale. Aceasta i-a determinat pe unii filosofi să creadă că *singurele* întrebări la care e necesar să răspundem înainte de a putea rezolva problemele morale sunt întrebări de acest tip – că de îndată ce toate faptele sunt cunoscute, nu mai rămâne nici o altă problemă; că răspunsul la întrebarea morală va fi evident. Faptul că nu așa stau, totuși, lucrurile, aceasta vom vedea la timpul potrivit. Dar e sigur că problemele factuale sunt cele care determină 99 la sută din neplăceri. Aceasta se vede din observarea a oricare doi oameni care poartă o dispută asupra unei probleme morale. Aproape întotdeauna îi vom vedea contestându-și reciproc faptele. Să ne întoarcem pentru un moment la problema recrutului care trebuie să decidă dacă să meargă sau nu în armată: mare parte din problema lui este să afle ce se întâmplă cu adevărat în Vietnam, de

exemplu, și care sunt de fapt consecințele concrete cele mai probabile ale diverselor cursuri ale acțiunii, fie ale sale, fie ale guvernului său.

Cu toate acestea, este cât se poate de evident că putem afla toate faptele pe care ar vrea cineva să le invoce și totuși să fim nehotărâți cu privire la ceea ce trebuie să facem. Putem vedea acest lucru mult mai clar dacă presupunem că există doi recruți și că ei discută unul cu celălalt despre această chestiune. Este evident că ei ar putea cădea de acord asupra faptului, de exemplu, că dacă s-ar înrola în forțele armate și s-ar supune ordinilor primite, s-ar afla în situația de a ucide o mulțime de civili în cursul atacurilor asupra unor obiective militare. Unul dintre ei ar putea considera că faptul de a ucide civili în cursul unei lupte (în special dacă civilii nu au nimic de-a face cu lupta, fiind spectatori inocenți) e de nesuștinut din punct de vedere moral. Celălalt ar putea considera că acest lucru, deși este în sine un rău, e necesar să fie făcut dacă e indispensabil în obținerea unui anumit bine mai mare. Putem fi de acord cu privire la un fapt, dar să avem păreri divergente cu privire la importanța lui într-o chestiune morală.

Cu toate acestea, nu e nici pe departe clar ce rezultă de aici. Un filozof ar recuza de la această premisă direct la concluzia că există judecăți de valoare ireductibile care nu sunt legate logic de chestiunile de fapt, astfel încât să putem fi de acord cu privire la fapte și totuși să fim în dezacord cu privire la aceste chestiuni de valoare. Și acești oameni merg de obicei mai departe spunând că nu putem argumenta cu privire la chestiuni de valoare. Or, un argument s-ar putea construi cu privire la o problemă morală și referă la stabilirea faptelor; odată ce acestea au fost stabilite, putem totuși diferi cu privire la chestiunile de valoare. Și nu putem face nimic altceva în această privință decât să fim de acord cu această diferență; sau să încercăm să folosim mijloace neraționale de persuasiune pentru a ne influența unul pe altul sau, în ultimă instanță, să luptăm unul cu celălalt.

Ar putea să existe un sămbure de adevăr în ceea ce spun acești oameni – voi cerceta în capitolul 6 dacă există sau nu așa ceva. Dar sper că suntem de acord că e mult prea devreme pentru a trage o asemenea concluzie. Pentru că noi nu știm deocamdată cum se *presupune* că se desfășoară argumentarea morală. Dacă oponentii poziției pe care tocmai am schițat-o susțin că, dimpotrivă, există argumente care, pornind de la faptele acceptate ca premise, conduc la judecăți de valoare în calitate de concluzii, este evident

că noi nu ne putem alege între ei și oponenții lor decât dacă cercetăm formele de argumentare prin care putem ajunge la aceste concluzii, așa cum ni se sugerează. Și cercetând aceste forme de argumentare vom face filosofie morală.

**2.6.** Cum se cercetează formele de argumentare? Se presupune că aceasta constituie sarcina logicii; dar ce este logica? Și poate oare exista o ramură a logicii care să se ocupe de enunțurile morale și de alte enunțuri evaluative? Prin “enunțuri evaluative” sau “judecăți de valoare” înțeleg, deocamdată, clasa enunțurilor care include cele mai multe dintre judecățile morale, sau cel puțin o clasă centrală și tipică a lor, și, de asemenea, alte enunțuri sau judecăți în care apar cuvinte ca “trebuie”, “corect”, “bine” și altele de același fel. Aceasta este, desigur, o caracterizare cu totul vagă și nesatisfăcătoare a clasei enunțurilor evaluative; ea nu este nici suficient de cuprinzătoare. Pentru o mai serioasă încercare de a defini “evaluativ”, vezi *FR 2.8*.

Dacă am spus că poate exista o logică aptă să se ocupe de enunțurile evaluative, atunci aceasta înseamnă desigur că am presupus deja un război la întrebare care poate fi în disputa dintre cei care spun că se poate argumenta cu privire la chestiunile de valoare și cei care spun că nu se poate. Pentru că dacă există un gen de logică aptă să se ocupe de ele, atunci vor exista în mod evident și argumente cu privire la ele.

Într-un deceniu, dacă poate exista sau nu un gen de logică aptă să se ocupe de o anumită clasă de enunțuri? Să luăm un exemplu simplu. Cum știu că există un gen de logică prin care mi se permite să ajung de la premisa “Dacă  $p$ , atunci  $q$ ; și  $p$ ” la concluzia “Atunci  $q$ ”? Știu oare aceasta din cauză că putem găsi acest tip de inferență în toate cărțile de logică? Desigur, apelul la autoritatea cărților de logică nu este suficient. Căci aceste cărți ar putea greși. Nu mă pot lansa acum într-un discurs asupra naturii validității logice; dar voi spune foarte pe scurt ceea ce gândesc cu privire la acest subiect. Ne convingem pe noi înșine că forma de inferență *modus ponens* este validă (*modus ponens* este forma de inferență pe care tocmai am menționat-o, de la “Dacă  $p$ , atunci  $q$ ; și  $p$ ” la “Atunci  $q$ ”) – ne convingem, așadar, pe noi înșine că *modus ponens* este valid convingându-ne că acesta este într-adevăr modul în care folosim cuvântul “dacă”. Cu alte cuvinte, ne convingem pe noi înșine că o persoană care a admis că dacă  $p$  atunci  $q$ , și că  $p$ , dar a negat  $q$ , este o persoană care *folosește greșit* cuvântul “dacă”. A admite că dacă  $p$



atunci  $q$  e totuna cu a admite justetea afirmării lui  $q$  odată ce avem informația suplimentară că  $p$ . Prin urmare, dacă negăm  $q$ , deși admitem  $p$ , putem fi întrebați pe bună dreptate dacă am vrut într-adevăr să spunem “*Dacă  $p$  atunci  $q$* ”.

Pentru a lua un exemplu și mai simplu: să presupunem că spun “În grădină se află un câine”, dar apoi continui negând că ar exista vreun animal în grădină. Pe bună dreptate pot fi întrebat “Cum ai folosit, atunci, cuvântul “câine””? Deoarece “câine” înseamnă un gen de animal. Validitatea inferenței “În grădină este un câine, prin urmare există un animal în grădină” se bazează, în mod evident, pe înțelesul cuvântului “câine”. În general, a stabili validitatea inferențelor logice înseamnă a stabili că noi folosim cuvintele din ele într-un asemenea mod încât concluziile rezultă efectiv din premise.

Dacă, prin urmare, vrem să decidem problema dacă pot exista argumente care să aibă judecăți morale drept concluzii sau drept constituenți, e inevitabil să întrebăm dacă înțelesurile cuvintelor morale precum “bine” și “trebuie” sunt de așa natură încât să facă valide sau posibile argumentele de acest fel. Studiul logicii ne conduce în mod inevitabil la studiul limbajului. Așa se face că, în prima mea carte, am fost suficient de împiedicat încât să definesc etica drept “studiul logic al limbajului moral” (M, Prefața). Pentru aceasta mi s-a cerut socoteală și mi s-a considerat că susțin baterea activităților filozofilor morali de la problemele morale la substanță la ceea ce se numeau atunci probleme verbale. Dar știe că devin împiedicat până acum că, dacă vrem să avem vreo speranță că a răspunde cu minimă certitudine la problemele substanțiale, va fi necesar să abordăm și aceste probleme verbale. Pentru că, dacă nu înțelegem pe deplin ceea ce spunem noi înșine sau ceea ce spun adversarii noștri într-o argumentare morală, sau într-un argument teoretic despre morală, nu vom fi în stare niciodată să decidem în mod rațional nici una dintre chestiunile care se ivesc.

Așadar, pe lângă întrebările factuale la care e necesar să răspundem înainte de a putea face vreun progres într-o problemă morală, este necesar să ridicăm o altă clasă de întrebări: întrebări cu privire la înțelesul cuvintelor. Am furnizat temeiul teoretic al acestui lucru, anume că orice argument depinde de logică, iar ceea ce este sau nu este logic valid depinde de ce înseamnă cuvintele. Dar aș fi putut, la fel de bine, să menționez evidența empirică. Dacă ne uităm la aproape orice argument moral, de exemplu cele prezente în rubricile de corespondență ale ziarelor, nu putem să nu observăm, răspândite

printre argumentele factuale avansate acolo, cazuri frecvente în care participanții nu se înțeleg deloc ca urmare a ambiguităților prezente în folosirea cuvintelor. S-ar putea ca unul dintre ei să creadă că un fapt, pe care el l-a stabilit, probează o concluzie morală iar adversarul său să nu creadă că faptul probează ceva de acest tip. Acesta poate fi un semn că ei pur și simplu înțeleg cuvintele în sensuri diferite.

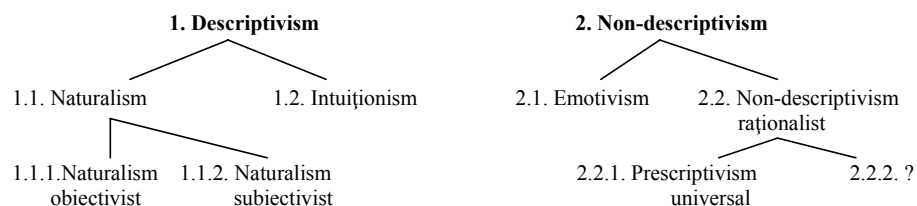
Așadar, atunci când încercăm să rezolvăm o problemă morală e necesar să avem faptele la dispoziție și mai e necesar să ne fie clare înțelesurile cuvintelor pe care le folosim, inclusiv ale cuvintelor morale. Doar atunci când am făcut aceste lucruri ne va fi limpede dacă mai există și alte întrebări la care trebuie să răspundem și care nu intră în nici una dintre aceste două clase. În particular, doar atunci va fi clar dacă există o clasă reziduală de chestiuni de valoare care nu sunt nici chestiuni de fapt, nici chestiuni privitoare la înțelesurile cuvintelor, și în legătură cu care vom continua să fim în dezacord chiar și după ce am căzut de acord cu privire la fapte și cu privire la înțelesurile cuvintelor pe care le folosim.

Așadar, cercetarea înțelesurilor cuvintelor morale joacă un rol crucial în studiul problemelor morale. Numai asumându-ne această cercetare vom înțelege despre ce anume argumentăm într-o discuție morală. Și numai asumându-ne această cercetare vom descoperi care dintre pozițiile argumentative, dacă există, este validă. Astfel filosofia morală – studiul logic al limbajului morali – are de jucat un rol indispensabil în argumentele morale practice. Dar este de asemenea de mare importanță să stabilim, și numai filosofia morală o poate face, dacă vreun argument moral e valabil – cu alte cuvinte, dacă judecățile morale sunt genul de lucruri despre care se poate argumenta. Și acest lucru poate fi realizat, de asemenea, numai prin studierea cuvintelor morale și a proprietăților lor logice.

**2.7.** Toate acestea sunt atât de evident adevărate încât este pe bună dreptate surprinzător faptul că mulți autori au atacat filosofii contemporani ai morali pentru că discută despre cuvintele morale, ca și cum ar fi trebuit mai bine să discute despre altceva. Socrate a fost, neîndoiește, cel care a inițiat acest subiect, insistând pe studiul cuvintelor morale, așa cum am menționat deja. Aristotel spune despre el că “se ocupa cu problemele morale... și a fost primul care s-a orientat spre studiul definițiilor” (*Met.* 987b Iff.)

Ne-am putea simți înclinați să replicăm acelor care au atacat filosofia morală în acest fel spunând că ei nu agreează studierea de către noi a cuvintelor morale și a înțelesului lor pentru că nu *doresc* ca noi să înțelegem ceea ce spunem atunci când intrăm într-o dispută morală – că ei consideră că, în chestiuni de morală, putem să ne simțim siguri doar în obscuritate. Fără îndoială că există o mulțime de oameni care dau târcoale acestei discipline și care preferă obscuritatea clarității. Dar a face din aceasta o acuză generală ar fi necinstit. Există alții care atacă filosofia morală modernă pentru un motiv mult mai respectabil – chiar dacă nu cu totul valabil. Ei cred pe bună dreptate că există importante chestiuni morale de substanță care trebuie lămurite și că filosofii morali trebuie să ne ajute să le lămurim. Cu acest lucru putem fi de acord. Dar ei merg mai departe spunând că, prin urmare, filosofii morali trebuie să meargă direct la chestiunile de substanță și să nu facă un ocol prin chestiunile legate de înțeles. Greșeala lor constă în aceea că nu observă că aportul distinctiv al filosofilor morali la discutarea chestiunilor morale de substanță *constă chiar în* cercetarea cuvintelor și a conceptelor, și deci a logicii, care sunt utilizate. Dacă ei îi cer filosofului moral să lase deoparte această discuție conceptuală și să meargă direct la chestiunile de substanță, ei îi cer să renunțe de a mai fi un filosof al morali. Lor eu cred că discuția conceptuală *poate* contribui la discuția practică și am văzut acest lucru în scrierile mele cu privire la diverse chestiuni practice. Voi încerca să îi înmănez pe acești adversari ai filosofiei morale moderne discutând aspectele teorice mereu în relație cu importanța lor asupra chestiunilor practice. Sper că vom sfârși prin a vedea că teoria este relevantă pentru practică.

#### TAXONOMIA TEORIILOR ETICE



---

1. **Descriptivism:** Înțelesurile enunțurilor morale sunt determinate în întregime de sintaxă și de condițiile de adevăr.

1.1 **Naturalism:** Condițiile de adevăr ale enunțurilor morale sunt proprietăți non-morale.

1.1.1 **Naturalism obiectivist:** Aceste proprietăți sunt obiective.

1.1.2 **Naturalism subiectivist:** Aceste proprietăți sunt subiective.

1.2 **Intuiționism:** Condițiile de adevăr ale enunțurilor morale sunt proprietăți morale *sui generis*.

2. **Non-descriptivism:** Înțelesurile enunțurilor morale nu sunt determinate în întregime de sintaxă și de condițiile de adevăr.

2.1 **Emotivism:** Enunțurile morale nu sunt guvernate de logică.

2.2 **Non-descriptivism raționalist:** Enunțurile morale sunt guvernate de logică.

2.2.1 **Prescriptivism universal:** Logica ce guvernează enunțurile morale este logică principială universală.

2.2.2 ?

---

CERINȚE PENTRU O TEORIE ETICĂ ADECVATĂ (vezi 6.8.)

	Naturalism obiectivist	Naturalism subiectivist	Intuiționism	Emotivism
1. Neutilitate	x	√	√	√
2. Caracter practic	x	x	x	√
3. Incompatibilitate	√	x	√	√
4. Logicitate	√	√	√	x
5. Argumentabilitate	x	x	x	x
6. Conciliere	x	x	x	x

Traducere de Ilinca Grigoraș

PARTEA a II-a  
Conferințele Axel Hägerström  
**O TAXONOMIE A TEORIILOR ETICE**

**3. Taxonomia**

**3.1.** Trebuie să încep prin a mărturisi cât de fericit mă simt că vorbesc în nou în fața unui public suedez despre un subiect care ține de etica. Nu e greu să găsești în Suedia, deși a devenit dificil în alte părți ale lumii, filosofi serioși care au capacitatea de a discuta aceste probleme în mod clar și riguros. De asemenea, sunt în mod special încântat să țin conferințe dedicate memoriei lui Axel Hägerström. El ar putea fi numit, pe bună dreptate, pionierul non-descriptivismului etic al timpurilor noastre, deoarece teoriile de acest fel au, de fapt, o lungă istorie (vezi H 1998a). El a făcut cea mai importantă descoperire a secolului în acest domeniu. Și, de asemenea, sunt încântat să țin aceste prelegeri în locul de naștere al lui Linné, pionierul taxonomiei științifice.

Trebuie să încep, totuși, prin a explica titlul acestor prelegeri. Acest lucru presupune să precizez ce înțeleg eu prin „teorie etică” și ce înțeleg prin „taxonomie”. Prima sarcină este cea mai dificilă, pentru că de expresia „teorie etică” s-a uzat și s-a abuzat în atâtea moduri. Eu am de gând să o folosesc într-un sens mult mai restrâns decât au făcut-o mulți autori – altfel s-ar dovedi un subiect greu de acoperit în cinci prelegeri. Înțeleg prin această expresie studiul conceptelor morale, altfel spus al folosirii de către noi a cuvintelor morale – sau, dacă preferați, a înțelesului lor într-un sens larg sau a ceea ce facem noi atunci când formulăm întrebări morale. Dat fiind că cel puțin o parte importantă a înțelesului tuturor cuvintelor, inclusiv a cuvintelor morale, este determinată, după cum am arătat (1.1

f.), de proprietățile lor logice, studiul înțeleșurilor ne conduce inevitabil către studiul respectivelor proprietăți logice. Și acesta este motivul pentru care subiectul are importanță practică. Pentru că unul dintre lucrurile capitale care îi sunt cerute unui filosof al moralei este acela de a face ceva care să ne ajute să discutăm în mod rațional problemele morale; și aceasta presupune o anumită supunere în fața regulilor logice care guvernează conceptele. Dacă nu urmăm aceste reguli, noi nu vom fi niciodată în stare să argumentăm în mod rațional cu privire la chestiuni de morală. De când Socrate a pus bazele acestei activități, sarcina principală a filosofiei a fost studiul argumentelor; iar sarcina principală a filosofiei morale a fost studiul argumentelor morale, să învățăm cum să le deosebim pe cele bune de cele rele. Teoria etică, cea care pune în evidență logica conceptelor morale, constituie un instrument esențial în această întreprindere.

Dacă voi spune acum ceea ce nu este teoria etică, așa cum folosesc eu termenul, aceasta s-ar putea să ne ajute la o mai bună circumscriere a subiectului. Mulți autori folosesc astăzi expresia „teorie morală”. Nu am fost niciodată sigur ce înțeleg ei prin această expresie; ea pare să acopere un vast teritoriu, de o mărime nedeterminată, dar care include oricum opinii ale autorilor cu privire la o multime de probleme morale de substanță, probleme care sunt în cea mai mare parte sistematizate într-un număr de principii morale, precum „principiile dreptății” ale lui Rawls. Astfel o „teorie morală” nu poate fi, așa cum eu sper să fie teoria etică în mâinile mele, o disciplină pur formală, care să se ocupe doar cu cercetări logice și conceptuale decât a insistat mult asupra distincției dintre tezele formale și cele substanțiale (87). Nu neg nici în niciun moment importanța folosirii argumentării raționale pentru a decide cu privire la principii morale substanțiale. Aceasta constituie ambiția tuturor filosofilor serioși ai moralei. De exemplu o sarcină anterioară: aceea de a găsi regulile care guvernează argumentarea. Fără aceste reguli, totul devine permis.

În aceste prelegeri nu voi face filosofie morală în acest sens larg, cu toate că în alte locuri am acordat o mare atenție chestiunilor morale practice. De asemenea, nu voi face nici ceva ce ar putea fi catalogat drept „ontologie”. Am arătat în altă parte (H 1985a) că o dispută ontologică precum cea dintre realiști și anti-realiști, dacă ea constituie într-adevăr o dispută veritabilă, se transformă uimitor de repede într-o dispută care este conceptuală și nu ontologică și că nu există nici o modalitate de a formula în mod clar această pretinsă dispută cu privire la faptul dacă există realmente fapte morale sau proprietăți morale *in rerum natura* fără a o transforma într-o dispută cu privire la felul în care cuvintele morale își dobândesc înțelesul. Atunci când argumentăm cu privire la faptul dacă există fapte morale fără a aduce în discuție mai întâi chestiunile conceptuale de care trebuie să depindă orice

soluție a acestei probleme, nu facem decât să ne pierdem timpul (sau, după cum ar fi spus Hume, nu facem decât „să ne amuzăm”). Chiar dacă am vorbi despre proprietăți morale reale *in rerum natura* (și nu putem interzice oamenilor să vorbească în acest fel dacă vor) nu am face prin aceasta decât să afirmăm că subscriem la enunțurile sau principiile morale pe care le acceptăm. Rămâne însă întrebarea ce facem noi atunci când subscriem la ele în acest mod.

Dacă punem această întrebare, va trebui să realizăm un fel de analiză conceptuală și rezultatul ei va fi probabil că toate formele de descriptivism nu reușesc să dea o explicație adecvată a problemei; există un element prescriptiv esențial în înțelesul enunțurilor morale care trece dincolo de înțelesul lor descriptiv (1.7, și vezi capitolele 4 ff.). Dacă vrem să fim realiști cu privire la elementul prescriptiv, putem vorbi dacă vrem despre proprietăți *prescriptive* reale în acțiuni; dar aceasta pur și simplu nu lămurește nimic.

Voi folosi așadar expresia „teorie etică” în sensul restrâns de teorie despre înțelesul și proprietățile logice ale cuvintelor morale. Am spus deja de ce consider că acesta este un studiu necesar dacă vrem să distingem argumentele bune cu privire la problemele morale de cele rele. Este surprinzător, prin urmare, cât de mulți filosofi ai moralei încearcă să ne convingă că nu este nevoie să studiem teoria etică (e.g. Rawls 1971: 51). În temei pentru care am spus acest lucru ar putea fi următorul. Ei au cercetat diversele teorii etice care le-au fost prezentate și au decis (adesea după o insuficientă cercetare) că ele nu erau atât de bune. Ei au concluzionat de aici, mult prea pripit, că *nici o* teorie etică nu este adecvată. Unul din lucrurile pe care le voi face în aceste prelegeri va fi să cercetez diverse teorii etice posibile și să spun ce este greșit în fiecare dintre ele. Dar voi merge mai departe, spre posesorii de autori despre care vorbeam, arătând și ce este *corect* în fiecare dintre ele. Toate aceste teorii scot la iveală diverse aspecte ale adevărului cu privire la moralitate. În loc să treacă direct la concluzia că nu există nici o teorie etică adecvată pentru că toate teoriile etice pe care le știm prezintă insuficiențe, și ca urmare mai bine am renunța să mai căutăm vreuna, un filosof al moralei mai puțin pesimist va continua să încerce să găsească o teorie care conservă adevărurile din fiecare dintre aceste teorii, dar le evită erorile. Și chiar aceasta va fi ceea ce voi face eu în aceste prelegeri. Dacă voi fi etichetat, ca urmare a acestui demers, drept un eclectic, asta e (H 1994b).

O parte importantă a cercetării o va constitui încercarea de a face o listă a cerințelor pe care trebuie să le satisfacă o teorie etică potrivită. Vom putea apoi să privim fiecare teorie etică în parte și să vedem care dintre cerințe sunt satisfăcute de ea și care nu. În acest fel vom putea să corectăm și să îmbunătățim aceste teorii, obținând în final una care să satisfacă toate aceste exigențe.

3.2. Atâta am avut de spus cu privire la expresia „teorie etică”. Ce aş putea spune acum despre „taxonomie”? Aceasta e o sarcină mult mai uşoară pentru că voi folosi termenul cam în acelaşi fel în care îl folosesc botaniştii. Mi s-a părut interesant că însuşi Hägerström a publicat un dialog intitulat *Botanistul și filosoful: Despre necesitatea epistemologiei*, dar, dat fiind că a apărut doar în suedeză, nu am putut să îl citesc pentru a vedea dacă opinia lui asupra relației dintre cele două discipline era aceeași cu a mea. Când marele vostru naturalist Linné a încercat să clasifice plantele, el l-a urmat pe Aristotel clasificându-le *per genus et differentiam*. Dar, deoarece clasificarea sa avea mult mai mult decât cele două niveluri ale genului și speciei, Linné a introdus alte cuvinte pentru nivelurile intermediare: de exemplu, „familia”. Nu cred că Aristotel ar fi avut ceva împotriva, pentru că sunt sigur că el nu ar fi dorit o clasificare doar la două niveluri. Termenul „specie” este încă în uz: fiecare specie se distinge în cadrul unui gen sau al unei clase subordonate precizând diferența care o delimitează de alte specii.

Sub un anumit aspect voi fi, totuși, mult mai aproape de spiritul lui Aristotel decât de cel al lui Linné. Linné făcea studii empirice; el a trebuit să ia diverse plante a căror nume a găsit în natură și să le includă într-o clasificare consistentă și clară. În filosofie putem să facem așa ceva mult decât atât. Pentru că cercetarea noastră este una formală e legitimă să întrebăm nu numai ce teorii putem găsi în lume, ci și ce teorii *am putea* găsi. Dacă această întrebare trebuie să putem răspunde *a priori*. În cazul fiecărei diviziuni pe care o introducem în cadrul taxonomiei noastre putem întreba nu numai ce specii de teorii etice există, ci și ce teorii *ar putea* exista. Așadar, în loc să mergem în jungla amazoniană pentru a căuta noi specii, putem să ni le imaginăm noi înșine. Aceasta este modalitatea prin care subiectul în cauză progresaază.

Ceea ce voi încerca să arăt în aceste prelegeri reprezintă, așadar, o sarcină foarte ambițioasă (poate primejdios de ambițioasă). Voi încerca să arăt, în cazul fiecărei diviziuni pe care o fac în taxonomie, că respectiva diviziune este *exhaustivă*. Cea mai ușoară modalitate de a arăta acest lucru, modalitate pe care o voi urma în cea mai mare parte a celor ce urmează, este aceea de a face ca fiecare diviziune să fie o *dihotomie* – cu alte cuvinte, o diviziune în doar două clase care, împreună, acoperă genul. Putem realiza acest lucru dacă facem din diferența specifică a fiecărei specii negația diferenței specifice a celeilalte. Voi ilustra această procedură în câteva momente, atunci când voi face împărțirea principală a teoriilor etice în două genuri, descriptivism și non-descriptivism. Dacă ar fi posibil să ne împlinim această ambiție și să facem ca această taxonomie să fie exhaustivă, atunci la



sfârșitul zilei vom avea o clasificare completă a teoriilor etice posibile, laolaltă cu o demonstrație a faptului că acestea sunt singurele posibile. Dacă s-ar dovedi că toate teoriile posibile sunt inadecvate, atunci ar trebui într-adevăr să renunțăm la orice speranță de a găsi una potrivită. Dar eu sunt mai optimist.

Principala împărțire a teoriilor etice pe care o voi face este în două genuri pe care le voi numi „descriptivism” și „non-descriptivism”. Prin urmare, prima noastră sarcină va fi să arătăm diferența specifică dintre acestea. Cu privire la acest aspect s-a produs multă confuzie. Termeni precum „realist” și „anti-realist”, „cognitivist” și „non-cognitivist” precum și mulți alții, au fost folosiți de cele mai multe ori ca și cum ar marca exact aceeași distincție. Într-o lucrare pe care am menționat-o deja, am arătat că modul cel mai clar de a face această distincție este prin perechea de termeni „descriptivist” și „non-descriptivist” și că celelalte perechi se reduc la aceasta deîndată ce sunt clarificate. Dar lucrurile stau mai rău decât atât deoarece, atunci când cei ce intră în astfel de dispute încearcă să arate diferența specifică dintre pozițiile lor, ei aleg de obicei una înșelătoare și anume de a „în conformitate cu o teorie dată, enunțurile morale pot fi adevărate sau false”. Voi arăta în 3.6 că această întrebare nu se naște nici o dispută relevantă, nici din întrebarea dacă putem ști că sunt adevărate, nici din întrebarea dacă faptele morale sau proprietățile morale există în lume. Aceasta se întâmplă pentru că există sensuri perfecte ale termenilor care un non-descriptivist ca mine poate accepta că enunțurile morale pot fi adevărate sau false, că putem ști că unele dintre ele sunt adevărate și că există proprietăți morale (H 1970b, 1985a, 1995). Dacă nu sunt de acord cu afirmația că există fapte morale în lume, aceasta se întâmplă pentru că nu îmi place să se spună că există *vreun fel* de fapte în lume. Lumea este alcătuită din lucruri, nu din fapte. Dar aceasta e o altă poveste (H 1985a).

**3.3.** Permiteți-mi pentru început să vă prezint modalitatea *mea* de a distinge descriptivismul de non-descriptivism; și apoi vă voi spune de ce consider că alte modalități ne conduc la confuzii. Diferența specifică pe care o propun eu se bazează pe noțiunea de condiții de adevăr – dar nu în sensul simplist în care ar putea crede unii. Se consideră de obicei că înțelesul depinde într-un anumit fel de condițiile de adevăr (H 1991a, 1993g, 1995b). Acest lucru constituia nucleul vechii teorii verifiționiste a înțelesului pe care au îmbrățișat-o mulți pozitivisti logici, dar care e acum discreditată în forma sa inițială care susținea că „înțelesul unei propoziții este metoda ei de verificare”. Totuși, chiar și acum se obișnuiește să se susțină că, în determinarea înțelesului, condițiile de adevăr au de jucat un anumit rol; și eu sunt de acord cu aceasta. Trebuie să privim aici „înțelesul” (*meaning*)

ca incluzând atât sensul (*sense*) cât și referința (*reference*). Acesta e modul în care l-a folosit Austin (1962: 100). Ca să fiu precis, e necesar să explic, de asemenea, că am în vedere aici înțelesul unei propoziții individuale, așa cum e ea folosită de un vorbitor particular într-o ocazie particulară. Am putea da o explicație a descriptivismului, într-o primă aproximație, spunând că el este teza conform căreia înțelesul este determinat în întregime de condițiile de adevăr. Dacă susținem că acest lucru este adevărat cu privire la înțelesul tuturor propozițiilor, atunci avem de-a face cu un descriptivism *tout court*. Probabil că au existat oameni care au crezut acest lucru, victime a ceea ce Austin numea „eroarea descriptivistă” (1961: 234; 1962: 3). Nu voi spune nimic despre această concepție extrem de îmbietoare. Descriptivismul etic, într-o primă aproximație, este teza după care înțelesul unui enunț moral este determinat în întregime de condițiile lui de adevăr, adică de condițiile în care se poate spune în mod corect că el este adevărat.

Conform acestei teorii, enunțurile morale își dobândesc înțelesul în exact același fel cum și-l dobândesc enunțurile factuale obișnuite. Dar noi trebuie să ridicăm întrebarea dacă e adevărat, chiar și în cazul enunțurilor factuale obișnuite, că ele își dobândesc în întregime înțelesul din condițiile lor de adevăr. Răspunsul pare a fi negativ. E un lucru obișnuit, alături de când se discută despre înțeles, să se facă distincția dintre semantică și sintaxă. Las pentru mai târziu (1.5) problema membru, sau presupus membru, al acestei triade, anume „agratia”. Distincția s-a făcut în feluri variate și adesea inconsistente: eu nu voi folosi termenul „semantică” așa cum îl fac alții, într-un sens larg al termenului, pentru a acoperi tot ceea ce are a face cu înțelesul, ci într-un sens restrâns, incluzând doar acea parte a înțelesului propozițional care este determinată direct sau indirect de condițiile de adevăr. Aceasta lasă ca proprietățile sintactice ale propozițiilor să fie o altă componentă a înțelesului lor. De exemplu, dacă un enunț este de forma subiect-predicat, acest lucru îi determină parțial înțelesul; și noi putem cunoaște aceasta înainte de a ști care sunt condițiile lui de adevăr.

Nu toate distincțiile gramaticale sunt relevante pentru înțeles. De exemplu, după cum am putut vedea, distincția dintre verbe tari și verbe slabe nu este (1.3). Dacă spun „the sun shined” în loc de „the sun shone”<sup>175</sup> nu vorbesc corect gramatical, dar ceea ce vreau să spun e totuși clar și e același lucru în ambele cazuri. Însă unele distincții sunt relevante. Cel mai clar exemplu îl constituie distincția dintre formele verbale la indicativ și cele la imperativ (1.3, H 1996b). Transformarea care schimbă latinescul „*ibis*”, ce înseamnă „Tu vei merge (sau vei merge imediat)”, în imperativul „*!*”, însemnând „Mergi”, modifică înțelesul. Uneori proprietățile gramaticale sau sintactice afectează proprietățile

<sup>175</sup> Verbul *to shine* (a străluci) face trecutul în mod neregulat, *shone*, și nu *shined*. (N. trad.)

logice. Pentru a lua același exemplu, există o inferență validă de la indicativul viitor „Tu vei merge” la indicativul viitor „Tu nu vei sta aici”, dar nu și de la imperativul „Mergi” la indicativul „Tu nu vei sta aici”. Unele porunci nu sunt îndeplinite.

Limitându-ne, aşadar, la proprietățile sintactice sau gramaticale care afectează înțelesul putem spune că ele reprezintă o parte din acele proprietăți ale propozițiilor care le determină înțelesul și sunt independente de orice condiții de adevăr particulare. Aşadar nu e adevărat, din punctul de vedere al nici unei teorii plauzibile, că întregul înțeles este determinat de condițiile de adevăr. Deci e necesar să rafinăm diferența specifică pe care am propus-o, anume aceea care spunea că pentru descriptivism înțelesul propozițiilor morale este determinat în întregime de condițiile de adevăr ale enunțurilor exprimate prin ele.

Poziția mea e mai degrabă următoarea. Proprietățile sintactice sau formale ale unei propoziții (acelea dintre ele care afectează înțelesul) determină ce fel de propoziție este ea. Ele fac aceasta determinându-i structura internă. De exemplu, ele pot face din ea o propoziție având forma subiect-predicat, potrivită pentru a atribui o proprietate unui obiect. *Ce* proprietate și *ce* obiect aceasta nu determină ele. Acest rol revine semanticii propoziției, nu sintaxii.

Condițiile de adevăr țin de semantică. Faptul că un enunț trece sub o condiție de adevăr este stabilit chiar în momentul în care se specifică faptul că el este un enunț. Enunțurile sunt acte de vorbire care pot fi adevărate sau false. Dacă un prezumptiv enunț nu are condiții de adevăr, atunci el nu este un enunț autentic. Acest lucru nu îl împiedică să fie în continuare un act de vorbire care are înțeles, că există multe feluri de acte de vorbire cu înțeles care nu au condiții de adevăr deoarece ele pot și simplu nu pot fi adevărate sau false. Actele de vorbire imperative (sau, cum le-am numit noi, imperațiile) constituie un exemplu în acest sens.

Austin și discipolii săi au distins între înțeles și forța ilocuționară. William Alston, prin contrast, a inclus printre elementele de înțeles ale propozițiilor ceea ce el numește „instrumentele de indicare a forței ilocuționare” (1964: 37 ff.); vezi, de asemenea, Searle 1969: 62 și Searle și Vanderveken 1985: 7. Eu le-am numit, în 1.3, H 1989a, tropici. Consider că Alston și Searle au dreptate să susțină că există un sens larg al „înțelesului” în care aceste elemente își aduc contribuția la înțelesul propozițiilor. Un exemplu îl constituie trăsătura care deosebește propozițiile imperative de cele indicative, așa cum există ea în cele mai multe limbi. Înclin să mă îndoiesc de faptul că Austin însuși nu ar fi fost de acord cu acest lucru (vezi H 1971c: 100 ff.); dar unii dintre discipolii săi par a nu fi.

Se poate admite cu ușurință că propoziții care au aceeași formă și același conținut pot, uneori, să fie folosite pentru a performa acte de vorbire diferite, având forțe ilocuționare diferite. Spre exemplu, „Tu vei merge” (*You will go*) ar putea exprima o predicție, dar ar putea exprima (cel puțin în Armata Britanică) și o comandă. Dar aceasta nu e ceva diferit de orice altă ambiguitate. La fel cum „Ne vom întâlni la bancă” ar putea să se refere la banca unde ne întâlnim pe malul râului sau la locul de unde se iau banii, cuvântul „vom” ar putea fi semnul unei promisiuni sau al unei predicții (două tipuri diferite de act de vorbire). Tot ceea ce trebuie să spunem este că persoana care a luat propoziția în alt fel decât cel intenționat de vorbitor, nu a înțeles-o; vorbitorul intenționa să performeze un tip de act de vorbire, dar ascultătorul a considerat că el a performat un act de un tip diferit. Există o mulțime de alte exemple în literatură, dar nici unul dintre ele nu m-a convins că forța ilocuționară nu este parte a înțelesului.

[...]

**3.4.** Dacă proprietățile sintactice sau gramaticale ale propozițiilor includ instrumentele de indicare a forței lor ilocuționare (printre care semnele modului reprezintă, în exemplu, atunci puțin reformula diferența specifică mult mai limpede. Un descriptivist este cineva care consideră și numește că un enunț moral are condiții de adevăr (cât și non-descriptivistul ar putea fi de acord cu acest lucru, după cum vom vedea); nici că înțelesul unui enunț moral este determinat în întregime de condițiile lui de adevăr (pentru că, după cum am văzut, acest lucru nu este adevărat pentru nici o propoziție); nici că proprietățile sintactice sau gramaticale ale propozițiilor care exprimă enunțuri morale dau naștere la aserțiunea forței ilocuționare întrucât ele trebuie să aibă condiții de adevăr și să fie, așadar, enunțuri în sensul pe care tot mai l-am folosit (și cu aceasta non-descriptivistul poate fi de acord); ci, mai mult, că aceste condiții de adevăr sunt tot ceea ce avem nevoie în plus<sup>176</sup> pentru a determina înțelesul propozițiilor. Un non-descriptivist va fi, în acest caz, acela care neagă această ultimă clauză; el consideră că, deși ar putea avea condiții de adevăr, enunțurile morale nu depind în totalitate, în ceea ce privește înțelesul lor, de acele condiții de adevăr, după cum nu depind în întregime nici măcar de trăsăturile lor sintactice plus condițiile lor de adevăr, pentru că trăsăturile lor sintactice le permit să fie folosite cu același înțeles, deși condițiile de adevăr pot varia (7.3, H 1993g, 1995b).

Aceasta e o idee dificil de pătruns, prin urmare voi încerca să o explic mai simplu. Aș putea să fac acest lucru folosind un termen introdus pentru prima oară, din câte știu, de Stevenson

<sup>176</sup> „În plus” înseamnă că dacă nu ținem seama de trăsăturile lor sintactice (care pot determina forța lor ilocuționară), singurul determinant suplimentar al înțelesului enunțurilor morale sunt condițiile lor de adevăr. (N. trad.)

(1945: 62). El distinge între înțelesul descriptiv al enunțurilor morale și înțelesul lor emoțional. Voi renunța mai târziu la ideea de înțeles emoțional și o voi substitui cu termenul „înțeles evaluativ” (vezi *LM* cap. 7). Voi spune uneori „înțeles prescriptiv”, dar diferența dintre aceste două expresii nu trebuie să ne preocupe acum. Aceasta îmi va permite să las deoparte „pragmatica”, ce joacă un rol atât de important în teoria lui Stevenson, și care cred că are multe puncte slabe (1.5, 6.5, H 1996b). Voi distinge prin urmare între înțelesul descriptiv și cel evaluativ al enunțurilor morale. Înțelesul descriptiv este efectiv același lucru cu condițiile de adevăr, plus cerința, impusă unui enunț moral de faptul că are forța ilocutionară a unui enunț, că el trebuie să aibă condiții de adevăr pentru a avea înțeles (H 1993g). Înțelesul descriptiv este, de asemenea, același lucru cu semantica enunțului. El determină la ce anume pot fi aplicați în mod corect termenii descriptivi ai enunțului și la ce obiecte trebuie considerat că se referă expresiile referențiale utilizate în el. Astfel, înțelesul descriptiv determină în mod unic condițiile de adevăr ale enunțului.

Dar – și aici apare chestiunea importantă legată de diferența noastră specifică dintre descriptiviști și non-descriptiviști – *atât* condițiile de adevăr *cât* și înțelesul descriptiv al unui enunț moral pot varia fără ca înțelesul enunțului să varieze în totalitate. Acest lucru se întâmplă pentru că înțelesul evaluativ, cealaltă componentă a înțelesului, poate rămâne același. Cu alte cuvinte, diferența specifică hotărâtoare dintre un descriptivist și un non-descriptivist este următoarea: descriptivistul consideră că *dacă* s-au schimbat condițiile de adevăr ale unui enunț moral, atunci e necesar ca înțelesul lui să se schimbe în întregime, dar un non-descriptivist susține că lucrurile nu stau așa. El consideră că e posibil ca un enunț moral să-și păstreze același înțeles evaluativ în timp ce-și schimbă înțelesul descriptiv și condițiile de adevăr și semantica sa. Aceasta se întâmplă deoarece există un input suplimentar care intră în producerea unui enunț moral care nu este prezent în producerea unui enunț pur descriptiv obișnuit.

Un exemplu va face lucrurile mai clare. Să presupunem că am spus despre o femeie că este o persoană bună, făcând astfel un enunț moral despre ea. Am făcut acest enunț pentru că persoana are anumite calități descriptive; *ele* au fost, pentru mine, condițiile de adevăr ale enunțului pe care l-am făcut. Altfel spus, dacă persoana nu ar fi avut aceste calități eu nu aș fi făcut enunțul, iar dacă le-a avut, atunci standardele mele morale existente mi-au cerut să îl fac. Deci, conform standardelor mele existente, a avea acele trăsături a constituit atât o condiție necesară cât și una suficientă pentru a face enunțul. Trăsăturile pot fi în parte pozitive și în parte negative: ele ar putea include, de exemplu, faptul că ea este amabilă și generoasă și că nu trișează la jocul de cărți. Nu aș numi-o o persoană bună dacă ar

trișa și nici dacă nu ar fi amabilă și generoasă. Desigur, trebuie să adăugăm la aceste calități pe toate celelalte, pozitive și negative, pe care ea e necesar să le posede sau să-i lipsească, și ele pot include disjunții de calități alternative.

Dar să presupunem acum că standardele mele se schimbă. Poate că am devenit mai hârșit prin viață și cred acum că este corect să trișezi la cărți și că amabilitatea și generozitatea sunt semnul naivității. Voi spune acum că ea nu este o persoană bună exact pe baza acelorași proprietăți care m-au determinat înainte să o numesc o persoană bună. Atunci, folosesc eu oare în continuare sintagma „om bun” cu același înțeles ca înainte, sau nu? Aș spune că într-un sens da, dar în altul nu. O folosesc în continuare cu același înțeles evaluativ: a numi pe cineva persoană bună înseamnă în continuare a o recomanda. Rezultă că mi-am *schimbat părerea*. Ceea ce spun acum contrazice ceea ce am spus înainte. Prin urmare este imposibil pentru cineva să fie de acord, în mod consistent, și cu ceea ce spun acum și cu ceea ce am spus înainte. A spune că amândouă afirmațiile sunt corecte înseamnă a comite o eroare logică. Aceasta nu ar fi așa dacă înțelesul cuvintelor mele s-ar fi schimbat complet: pentru că în acest caz ceea ce spun acum nu ar fi negația a ceea ce am spus atunci. Dacă nu folosesc „om bun” cu un înțeles descriptiv diferit – adică conform unor standarde diferite sau unei condiții de adevăr diferite. Exemplele de acest fel arată destul de limpede că există cel puțin două elemente în înțelesurile expresiilor evaluative precum „bun”. Dar ar fi soi care obișnuiesc să-și bagă spuza pe turta lor neagă acest lucru.

Să va observăm că atunci când am dat înțelesul descriptiv sau condițiile de adevăr ale expresiei „persoană bună” în exemplul meu, am folosit cuvintele „amabil”, „generos” și „a trișa”. În cazul în care cineva ar vrea să obiecteze că și aceste expresii sunt evaluative, astfel că enunțarea condițiilor de adevăr nu ar fi *în întregime* descriptivă, e necesar să spun că și aceste cuvinte, care aparțin unei clase de „cuvinte evaluative secundare”, cum le voi numi eu, și pe care alții le-au numit „concepte etice bogate (*thick*)”, pot fi tratate într-un mod similar lui „bun”, cu excepția faptului că înțelesul lor evaluativ e secundar în raport cu cel descriptiv; dar vom vorbi mai târziu despre aceasta (3.8, H 1996d).

**3.5.** Lucrul important pe care vreau să-l subliniez acum este că deși enunțurile evaluative (incluzându-le pe cele morale) au într-adevăr condiții de adevăr, acestea se pot schimba fără să se schimbe și întregul înțeles al propozițiilor care le exprimă (H 1993g, 1996e). Acest lucru are consecințe cruciale pentru teoria etică. Dacă schimbăm condițiile de adevăr ale unui enunț moral,

atunci îi schimbăm înțelesul lui descriptiv. Dar dacă înțelesul evaluativ rămâne același, atunci noi am modificat, făcând această schimbare, standardele noastre morale. Noi apelăm acum la alte temeiuri pentru a numi, de pildă, un act greșit, dar îl numim greșit în același sens, evaluativ vorbind. Căci noi condamnăm în continuare actul atunci când îl numim greșit.

Aceasta înseamnă că o enunțare a condițiilor de adevăr ale enunțurilor morale care ar putea semnala o modificare a standardelor morale nu este ea însăși neutră din punct de vedere moral. Prin urmare, nu se pune problema că există o primă etapă în construirea unei teorii etice în care dăm o formulare generală neutră din punct de vedere moral a condițiilor de adevăr ale enunțurilor morale, și apoi o a doua etapă în care să folosim această formulare generală pentru a determina care enunțuri morale în particular sunt adevărate. În formularea generală noi vom fi lăsat deja să se strecoare unele susțineri morale de substanță – ceea ce facem întotdeauna atunci când dăm condițiile de adevăr ale enunțurilor morale. Mai simplu vorbind, nu ne e de nici un folos să considerăm că standardele pe baza cărora noi stabilim adevărul enunțurilor morale sunt neutre din punct de vedere moral. Ele sunt chiar acele standarde pe baza cărora facem enunțurile morale însele și astfel le încorporăm baza o poziție morală de substanță. În exemplul nostru, faci o afirmație morală de substanță dacă spui că „trîșă la cărți nu face ca o persoană să fie o persoană rea”.

Am spus mai devreme că un descriptivist este cineva care consideră că, dacă nu ținem seama de trăsăturile lor sintactice care pot determina, între altele, forța lor ilocuționară), singurul determinant al înțelesului enunțurilor morale sunt condițiile lor de adevăr. Acesta este lucrul pe care îl înțelegem în descriptivismul. El consideră, dimpotrivă, că există un alt element în înțelesul acestor enunțuri, cel evaluativ sau prescriptiv, care poate rămâne același chiar dacă se schimbă condițiile de adevăr și care face ca respectivul enunț să rămână neschimbat, în sensul că el face în continuare aceeași evaluare a aceluiași act, persoană, etc., deși condițiile lui de adevăr s-au schimbat. Acesta este un lucru care nu s-ar putea petrece niciodată în cazul enunțurilor factuale sau descriptive obișnuite. În cazul acestora, dacă condițiile de adevăr se schimbă, avem de-a face cu un enunț complet diferit. În cazul enunțurilor morale, dimpotrivă, „Ea este o persoană bună” poate fi afirmat de un vorbitor, dar negat de un altul, pentru că ei folosesc standarde diferite și condiții de adevăr diferite, dar cu toate acestea el rămâne același enunț în ceea ce privește înțelesul lui evaluativ<sup>177</sup>. Acest fapt are, de

<sup>177</sup> Pentru a fi mai clar, iată un exemplu. Să zicem că Elena nu înșală la cărți. Dacă vorbitorul S1 înțelege prin “bun” a nu înșela la cărți, iar vorbitorul S2 înțelege prin “bun” a înșela la cărți, atunci dacă S1 spune “Elena e o persoană bună”, acest enunț e adevărat. Dacă S2 spune “Elena este o persoană bună”, acest enunț este fals. Și aceasta pentru că deși cei doi rostesc același enunț, înțelesul *descriptiv* al celor două

asemenea, consecințe importante așa cum vom vedea când voi ajunge să vorbesc despre subiectivism (5.5); el înseamnă că acești doi vorbitori se contrazic realmente unul pe celălalt, ceea ce nu ar fi cazul într-o teorie subiectivistă care susține că ei fac doar enunțuri despre propriile lor atitudini de aprobare sau dezaprobare, după cum nu ar fi cazul nici într-o teorie naturalistă obiectivistă care susține că standarde morale diferite antrenează înțelesuri diferite ale cuvintelor morale (4.3).

Din aceste explicații (care mă tem că au fost complicate și greu de urmărit – de aceea foarte puțini oameni le înțeleg) se vede limpede că principala mea diviziune, aceea între teorii etice descriptiviste și non-descriptiviste, este una exhaustivă. Primul tip de teorie, după cum tocmai am precizat, susține ceea ce al doilea tip neagă, și anume că, dacă nu ținem seama de caracteristicile lor sintactice, singurul determinant adițional al înțelesului pentru enunțurile morale sunt condițiile lor de adevăr. Sper că diferențiind genurile într-o asemenea manieră dihotomică am reușit să arăt că nu poate exista nici o teorie care să nu cadă sub nici unul dintre cele două genuri. Așadar, dacă voi putea arăta, așa cum și sper, că descriptivismul, în toate formele sale, este inadecvat, voi fi arătat prin aceasta că trebuie să devenim un anume gen de non-descriptiviști. După ce voi respinge un gen de descriptivism care nu poate fi susținut, voi lua apărarea unuia pe care-l consider mai justificabil; dar voi lăsa deschisă posibilitatea de a mai exista și alte genuri care pot fi justificate la rândul lor.

**3.6.** Sper că ceea ce am spus până acum a arătat cât de puțină înțelegere a unor asemenea chestiuni dovedesc aceia care insistă (ca și cum mulți studenți începători sunt învățați să considere) că pentru a distinge între ceea ce ei numesc teorii etice cognitiviste și non-cognitiviste e suficient să spunem că unele au răspunsuri opuse la întrebarea „Pot fi enunțurile morale adevărate sau false?” Răspunsul la această întrebare este că pot, dar prin aceasta nu am rezolvat importanta disputa dintre descriptiviști și non-descriptiviști (H 1995b, 1996e).

Termenii „cognitivist” și „non-cognitivist” sunt înșelători și dintr-un alt motiv. Etimologia acestor cuvinte pare a presupune că după părerea cognitiștiilor putem *ști* că un enunț moral este adevărat, pe când după părerea non-cognitiștiilor nu putem ști. Acest lucru este cât se poate de înșelător. Marea problemă este dacă putem *gândi rațional* chestiunile morale. Cu alte cuvinte, dacă există căi de a raționa moral bine sau rău? Această întrebare importantă este trecută cu vederea de cei

---

enunțuri diferite. Dar înțelesul lor *evaluativ* e același: ei *recomandă* amândoi comportamentul (diferit) al Elenei. Deci standarde morale (descriptive) diferite nu antrenează necesarmente înțelesuri evaluative diferite. (N. trad.)



care vorbesc despre cognitivism și non-cognitivism ori despre faptul de a ști că enunțurile morale sunt adevărate.

Aș putea să arăt aceasta luând cuvântul „știu” și făcând cu el același lucru pe care l-am făcut cu „adevărat”. Vă amintiți exemplul meu în care cineva spune despre altcineva că e o persoană bună și spune aceasta, printre altele, pentru că persoana este amabilă și generoasă și nu trișează niciodată la cărți. Sunt sigur că acest vorbitor ar susține că ceea ce a spus el este adevărat și că el știe că acest lucru este adevărat. Fenomenele lingvistice nu sunt puse la îndoială. El știa, adică, faptul că persoana *era* amabilă și generoasă și nu trișase niciodată. Și aceasta a făcut ca enunțul lui să fie adevărat după standardele sau condițiile de adevăr pe care el le folosea. În ceea ce privește standardele, el le-a învățat, fără îndoială, și nu le-a uitat. El știa că oamenii care sunt amabili și generoși pot fi numiți, cât de cât, oameni buni, și că aceia care trișează la cărți nu pot fi numiți oameni buni. El va susține că dacă cineva nu ar ști acest lucru atunci ar înseamna că educația lui a fost neglijată. Dar persoana mai hârșită prin viață care l-a contrazis nu poate fi eliminată atât de simplu din discuție. Cei doi sunt în dezacord cu privire la standardele ce urmează a fi folosite pentru a stabili bunătatea oamenilor. Și atunci când ar putea spune că ei știu că standardele lor sunt cele corecte. Despre cuvântul „corect” (*right*), așa cum a fost folosit în aceste afirmații, pot fi spuse aceleași lucruri pe care le-am spus despre cuvântul „adevărat” (H 1976b, 1991a). Prin urmare nu se poate ști nimic prin introducerea cuvântului „știu” în această discuție; el e înșelător pentru că sugerează că ceea ce se știe nu poate fi disputat; dar acest lucru va fi disputat.

Am spus că problema este aceea dacă există căi bune sau rele de a raționa cu privire la toate aceste chestiuni: cu privire la faptul dacă standardele și condițiile de adevăr folosite sunt cele care ar trebui folosite și deci dacă trebuie să calificăm, la sfârșitul zilei, drept adevărate enunțurile pe care le-au făcut cele două tabere opuse. Aceasta revine la același lucru cu a întreba cum putem raționa corect cu privire la chestiunea care trebuie să ne fie principiile morale referitoare la amabilitate, generozitate ori la trișatul la cărți (H 1993g). Problema este pur și simplu dată la o parte de cei care vorbesc în maniera de care m-am plâns eu. Vom reveni la aceasta (7.8).

**3.7.** Înainte de a termina această parte a discuției, vreau să spun ceva în plus despre cuvântul „adevărat”. Până acum am vorbit ca și cum el nu ar însemna nimic mai mult decât „satisface condițiile de adevăr, oricare ar fi ele”. Dar cuvântul „adevărat” are și anumite proprietăți formale pe care nu trebuie să le ignorăm. Pentru prezentarea acestora sunt profund îndatorat lui Crispin Wright (1992). Un

exemplu de asemenea proprietăți formale este teza tarskiană că dacă  $p$ , atunci e adevărat că  $p$  și vice versa. Presupun că oponenții mei ar putea încerca să contrazică cele spuse de mine susținând că aceste proprietăți formale ne blochează calea spre o explicație non-descriptivistă a enunțurilor morale sau cel puțin spre un drept al non-descriptivistului de a utiliza „adevărat” pentru ele. Dar nu o fac.

Pentru a explica aceasta, voi spune câte ceva despre funcția de *susținere* (*endorsing*) a cuvântului „adevărat”, funcție care cred că a fost scoasă la lumină de Strawson cu mult timp în urmă (1949, 1950). Deși noi nu spunem tot ceea ce se poate spune despre cuvântul „adevărat” atunci când spunem că el e un cuvânt pe care-l utilizăm pentru a susține ceea ce a spus cineva, el are această funcție; și această funcție e prin sine suficientă pentru a da seama de fenomenul Tarski. Există unele diferențe între cuvintele „adevărat” și „corect”, ambele fiind folosite pentru a susține; dar despre acestea am discutat altundeva (H 1976b).

Dacă spun că  $p$  (un anume enunț) este adevărat, prin aceasta îl susțin. Dar e evident că dacă spun că  $p$ , nu pot, în consecință, să refuz totodată să susțin enunțul că  $p$  (enunțul pe care tocmai l-am făcut). Aceasta nu e doar o chestiune de inconsistență pragmatică, cum e aceea a enunțului „Dar nu crede că  $p$ ”. Dacă spun „ $p$  dar nu e adevărat  $p$ ” m-aș contrazice efectiv și mă contrazic și atunci când susțin enunțul că  $p$ , dar refuz să afirm același enunț, mă contrazic și atunci când susțin enunțul că  $p$ , și dacă toate cele pe care le-am spus anterior despre variabilitatea condițiilor de adevăr ale enunțurilor morale rămân valabile. Un vorbitor trebuie să fie în măsură să susțină (ca și alte acte de vorbire diferite de enunțuri) proprietăți formale de adevăr care pot fi susținute și care, dacă îl poți susține, atunci trebuie să poți să îl faci, sub amenințarea autocontradicției. Dar aceasta poate fi așa chiar dacă oamenii diferiți pot utiliza standarde sau condiții de adevăr diferite atunci când fac acest gen de enunț.

Puем admite că sub acest aspect (anume al fenomenului Tarski) enunțurile morale se comportă exact ca și alte genuri de enunțuri; dar trebuie să spunem că ele sunt diferite sub alte aspecte. În particular, ele diferă prin aceea că condițiile de adevăr folosite de un vorbitor pot fi diferite de acelea folosite de un alt vorbitor, *fără ca* înțelesul celor două enunțuri făcute de ei să difere în toate privințele. Dacă spun despre cineva „Ea e o persoană bună” iar altcineva spune „Nu, ea nu e o persoană bună”, noi ne contrazicem unul pe altul chiar dacă folosim condiții de adevăr diferite; și aceasta se întâmplă datorită faptului că evaluările noastre, transmise de înțelesurile evaluative ale acestor două rostiri, sunt reciproc inconsistente în sens logic. El refuză să susțină (*endorse*) ceea ce am spus eu. Așa că el ar fi putut spune „Nu, asta nu e adevărat”. Toate aceste fenomene vor supraviețui

tezei mele conform căreia condițiile de adevăr pot varia fără ca întregul înțeles să varieze. Enunțurile morale vor fi, în cuvintele lui Crispin Wright, „apte de adevăr într-un sens minimal” (1992: 141).

Putem pune în contrast aceste lucruri cu ceea ce se întâmplă cu enunțurile pur descriptive obișnuite ale căror condiții de adevăr nu pot varia fără ca *înțelesul* propozițiilor care le exprimă să se schimbe (adică, fără ca ele să devină enunțuri diferite). Dacă spun „Cerule e albastru” și altcineva spune „Nu, cerule nu e albastru”, noi ne contrazicem într-adevăr unul pe altul; dar aceasta se întâmplă fie pentru că suntem în dezacord cu privire la starea descriptivă a cerulei, fie pentru că utilizăm cuvântul „albastru”, sau alt cuvânt din propoziții, în sensuri diferite. Nu putem să fim de acord în mod consistent cu privire la starea descriptivă a cerulei și să utilizăm cuvintele cu aceleași sensuri dar să ne contrazicem unul pe altul. Altfel spus, dacă suntem de acord cu privire la starea descriptivă a cerulei și suntem de acord și cu felul în care utilizăm cuvintele, nu mai rămâne nimic în legătură cu ce să fim în dezacord. Dar în cazul „persoanei bune” se prea poate ca noi să fim total de acord cu privire la felul în care s-a comportat persoana (ce a făcut ea) și cu privire la înțelesul (evaluativ) al lui „bun”, dar să ne contrazicem, deoarece noi evaluăm diferit oamenii care au făcut acest lucru ori s-au comportat așa. Prin „s-au comportat așa” înțeleg că, de exemplu, ei erau amabili și generoși și au trișat la cărți. Și prin aceasta înțeleg că ei, de exemplu, dădeau o bună parte din banii lor pentru înțelegerea suferința și că nu își ascundeau cărțile în mânecă pentru a câștiga o parte.

Aceste diferențe între cele două genuri de acte de vorbire sunt ușor de explicat prin faptul că enunțurile morale au un element în înțelesul lor pe care enunțurile pur descriptive precum „Cerule e albastru” îl au. Aceasta este elementul evaluativ. Rostirile pur descriptive au (1) elementul sintactic care determină, la rândul lui, (2) forța lor ilocuționară (că sunt enunțuri descriptive), care cere, la rândul ei, (3) ca ele să aibă condiții de adevăr; iar ele au (4) aceste condiții de adevăr particulare. Prin contrast, enunțurile evaluative au un element suplimentar. Ele au, ca și mai înainte, (1) elementul sintactic care, la rândul lui, determină (2) forța lor ilocuționară (că sunt enunțuri evaluative), care, la rândul ei, determină că (3) ele au condiții de adevăr; și ele au (4) aceste condiții de adevăr particulare; dar forța ilocuționară cere în plus (5) ca ele să fie evaluări; și aceasta înseamnă la rândul ei că ele pot continua să aibă această forță ilocuționară evaluativă chiar dacă condițiile de adevăr se schimbă. În acest fel diferă descrierea de evaluare (de pildă de recomandare). Deoarece evaluarea se face întotdeauna conform unor standarde, vor *exista* întotdeauna condiții de adevăr; dar înțelesul nu e epuizat de condițiile de adevăr și astfel ceea ce rămâne din înțeles (elementul evaluativ) e suficient pentru a produce o contradicție între cele două părți, chiar dacă ele utilizează cuvintele cu

înțelesuri descriptive diferite. Acesta e inputul suplimentar pe care l-am menționat mai devreme. Una din părți recomandă persoana iar cealaltă refuză să aprobe recomandarea. Astfel enunțurile lor sunt mutual inconsistente. Cum ar fi spus Stevenson, există un dezacord în atitudini care supraviețuiește acordului în opinii<sup>178</sup>.

**3.8.** Cei care sunt în dezacord cu analiza mea a propozițiilor evaluative spun adesea că nu e posibil să separăm în toate situațiile elementul evaluativ de elementul descriptiv din înțelesul acestora. Dar asta este numai ceea ce ar dori ei să se întâmple. Am participat la multe discuții cu privire la această chestiune și, cu acele prilejuri, descriptiviștii au prezentat exemple în care susțineau că separarea este imposibilă. Dar eu am reușit întotdeauna să le separ destul de ușor.

Iată un astfel de exemplu. Un descriptivist ar putea spune că nu putem separa elementele evaluative de cele descriptive în înțelesul cuvântului „amabil” (*kind*). Dar acest lucru nu e prea dificil de făcut. E neîndoielnic faptul că a numi pe cineva amabil înseamnă, în mod normal, a-l recomanda. Înseamnă a-l recomanda conform unui anumit standard. Condițiile de revărs ale enunțurilor care conțin acest cuvânt sunt destul de bine cunoscute, deși recunoașterea că nu sunt precise. Se presupune acum că cineva dă o mare parte din banii săi pentru a alina suferințele altora. Aproximativ vor spune că o asemenea persoană e amabilă. Dar ar putea exista cineva care crede că a face așa ceva nu e o caracteristică a unei persoane bune. Această persoană ar putea fi de acord că cineva a făcut acest lucru (anume a dat mulți bani să alina suferințele altora) dar ar putea *condamna* acest act. Prin urmare, ea nu ar putea folosi cuvântul „amabil” ca un termen de recomandare. Dar ar putea foarte bine să recunoască faptul de oameni pe care ceilalți i-au numit amabili. Deci va ști foarte bine înțelesul descriptiv pe care ei îl atașează cuvântului. Însă ea nu-l va folosi deoarece acest cuvânt poartă cu el un înțeles evaluativ la care ea nu poate subscrie. Ea ar putea să nu mai folosească deloc cuvântul (*FR* 10.1n) sau l-ar putea utiliza „în ghilimele”, pentru a semnifica faptul că o persoană are calitățile descriptive pe care cei mai mulți se așteaptă să le găsească la cei numiți amabili; ea va putea să utilizeze cuvântul „amabil” într-un mod pur descriptiv, pentru a semnifica posesia acelor calități stimate de toată lumea, dar pe care ea însăși nu le stimează (*LM* 7.5 *FR* 10.2).

<sup>178</sup> Pentru a relua exemplul de mai sus: să presupunem că Elena nu înșală realmente la cărți. Dacă vorbitorul S1 spune “Elena este o persoană bună”, el înțelege că Elena *nu înșală la cărți*. Dacă S2 spune “Elena este o persoană rea”, el înțelege că Elena *nu înșală la cărți*. Deci ei sunt de acord asupra faptelor (*acord în opinii*) chiar dacă folosesc cuvântul “bun” cu înțelesuri descriptive diferite. Dar se află într-un *dezacord atitudinal*, căci primul recomandă comportamentul Elenei, pe când al doilea îl condamnă. (N. trad.)

Sunt convins că același tratament poate fi acordat oricărui exemplu de concept “bogat” (*thick*) sau de concept evaluativ secundar despre care se acceptă că are un înțeles descriptiv și unul evaluativ care nu pot fi descâlcite. Pentru acest subiect vezi comentariile lui Millgram (1995) cu privire la Williams (1985: 140 și urm.). Unul dintre argumentele celor ce susțin acest lucru ar trebui poate menționat aici. Se spune adesea că dacă am avea numai înțelesul descriptiv al lui “amabil” am putea recunoaște, într-adevăr, exemple de oameni amabili în sensul descriptiv existent al cuvântului, dar nu am putea să extindem sau să extrapolăm utilizarea sa la exemple noi și poate ușor diferite. Aceasta mi se pare pur și simplu fals. Să presupunem că sunt persoana hârșită prin viață de care aminteam anterior și pot recunoaște calitățile pe care oamenii le numesc “amabil” și le stimează, dar nu le pot stima eu însumi. Și să presupunem că un exemplu nou e oferit de o persoană care nu are *exact* acele calități, dar are calități foarte asemănătoare cu ele, așa încât oamenii care le stimează să fie probabil să stimeze și pe acea persoană, numind-o amabilă. Nu văd nici o dificultate în a prezice că aceasta tocmai vor face ei. Pentru a face această predicție nu trebuie să stimez eu însumi acele calități sau acea persoană; eu trebuie doar să am încredere că *ei* vor face asta. Mă aștept să fi surprins dacă o persoană să se bazeze pe acest argument foarte slab.

Am intrat în altă parte (H 1980 (=1989: 116 și urm.) în altă parte pe tema comportamentului acestor concepte evaluative secundare sau “bogate”; de fapt nu o voi face aici. Motivele celor ce fac asemenea jocuri cu asemenea concepte sunt ușor de ghicit. Ei nu au fost primii care să descopere distincția dintre concepte “bogate” și “subțiri” (*thin*) (vezi LM 7.5. FR 2.7). Dar ei le-au găsit atrăgătoare pentru că *parec* să pună sub semnul îndoielii distincția dintre expresiile descriptive și cele evaluative. Trăsătura lor utilă, pentru argumentele descriptiviste, este aceea că au un înțeles descriptiv care e ușor de sigur atașat de ele. Dacă nu recunoști ca amabile felul de acțiuni pe care le fac oamenii amabili, atunci se poate spune că nu știi înțelesul cuvântului. Dar ele sunt de asemenea, în utilizarea lor normală, fără doar și poate evaluative, prin aceea că dacă cineva numește o persoană amabilă acest lucru va fi considerat de aproape toată lumea ca o recomandare a acelei persoane. Deci e ușor de văzut de ce descriptivii au devenit interesați de aceste cuvinte în speranța de a arunca îndoiala peste teoriile non-descriptiviste. Dar o analiză puțin mai atentă a acestor concepte le-ar fi arătat, dacă ar fi vrut să vadă, cum sunt legate cele două elemente în înțelesul unor asemenea cuvinte și cum pot fi ele distinse.

Traducere de Ilinca Grigoraș

## 6. Emotivismul

6.1. În capitolul 5 am încheiat, pentru moment, discuția despre teoriile descriptiviste. Am văzut că ele erau sortite, toate, să se prăbușească în relativism, ceea ce reprezintă contrariul a ceea ce doreau cei mai mulți dintre susținătorii lor. În capitolele 6 și 7 voi vorbi despre teoriile non-descriptiviste și voi cerceta dacă ele pot evita această cădere în relativism. În mod surprinzător (pentru unii), vom descoperi că tocmai un element non-descriptiv din înțelesul enunțurilor morale este acela care poate face ca o teorie non-descriptivistă să evite relativismul (7.3). Dar acest element nu a fost prea bine caracterizat de prima dintre teoriile de tip non-descriptivist pe care o voi discuta, și anume emotivismul. Oricum, cei ce au propus emotivismul, dintre care, în timpurile moderne, primul a fost Axel Hägerström (1911), au făcut un pas important sugărând că există și în alt element în înțelesul enunțurilor morale în afara sintaxei lor și al condițiilor lor de adevăr. Dacă ei nu ar fi făcut acest pas, progresele ulterioare spre o metodă obiectivistă ar fi fost imposibile; și ei trebuie să ne împingem descriptivismul înainte de a face acest pas.

În cele ce urmează voi critica emotivismul în general și nu un emotivist anume, cu atât mai puțin pe Hägerström. Deoarece mulți dintre emotiviștii moderni fac erori care nu sunt suficiente pentru emotivism ca atare, cel mai bun lucru ar fi să-mi construiesc propria versiune a unei teorii emotiviste care să evidențieze mult mai clar virtuțile și defectele emotivismului. Nu vreau ca aceasta să fie nici o caricatură, nici o mătușă Sally. Vreau ca ea să reprezinte tot ceea ce poate face mai bine emotivistul. Un exemplu va arăta mai bine ceea ce vreau eu să fac. Charles Stevenson a oferit în 1945 cea mai completă expunere a unei teorii emotiviste din câte au existat vreodată (dacă nu ținem cont de Allan Gibbard (1990) care a fost în mod evident profund influențat de Stevenson; Gibbard însuși se autointitulează un „expresivist normativist” (*norm-expresivist*)). Cartea lui Stevenson devine foarte confuză datorită faptului că el include în teoria sa unele elemente subiectiviste (luate probabil de la Westermarck sau dintr-o interpretare greșită a

acestui)<sup>179</sup>. Astfel, cea mai faimoasă analiză a judecăților morale pe care ne-o oferă cartea este de forma „Eu aprob *x*; fă și tu la fel”. Dar prima jumătate a acestui *analysans* sună fără doar și poate ca un enunț despre un fapt psihologic ce privește pe vorbitor și este de aceea subiectivistă în sensul capitolului 5. E vorba de o formă de naturalism subiectivist și deci o formă de descriptivism. Iar adăugarea părții imperative a *analysans*-ului, „Fă și tu la fel”, nu este suficientă pentru a înlătura confuzia.

Există probe că mulți oameni au fost efectiv induși în eroare de această formulare. De exemplu Ewing (1959) și-a numit capitolul în care critica non-descriptivismul „Noul subiectivism”. Și chiar Stevenson și-a numit o lucrare timpurie de pionierat „Argumentele lui Moore împotriva anumitor forme ale naturalismului etic” (1942), sugerând astfel că ceea ce el, Stevenson, apăra era naturalismul subiectivist. E ușor, așadar, să devenim confuzi. Putem observa că atunci când Stevenson scria aceste lucruri, Ayer, un alt emotivist faimos, se disociașe deja în mod explicit de genul acesta de subiectivism și citase împotriva lui câteva argumente luate din Moore (1912: 571-2); Stevenson nu avea, așadar, nici o scuză pentru această confuzie. Ar fi fost mai bine dacă ar fi utilizat doar cel de-al doilea pattern de analiză<sup>180</sup>, care are meritul de a evidenția clar distincția dintre cele două elemente ale conținutului convingerilor morale, cel descriptiv și cel evaluativ, elementul de capu fiind standardul de aplicare al cuvintelor morale, iar cel evaluativ fiind exprimarea unei atitudini. Prin contrast, „elementul descriptiv” din „Eu aprob *x*; și tu la fel” nu e decât un standard pentru aplicarea cuvintelor morale; el este pur și simplu ceva irelevant în analiză și ar trebui înlocuit printr-o *exprimare* a atitudinii vorbitorului, nu o *descriere* a ei.

Aș vrea să evit o expunere amănunțită a ceea ce eu cred că ar fi erorile făcute pur și simplu de emotiviști în formularea teoriilor lor, cum a fost cea de mai sus. De aceea vă voi oferi o versiune simplificată a emotivismului care încorporează atât meritele cât și defectele pe care le consider esențiale pentru el. În această abordare, care este oare

<sup>179</sup> Pentru emotivismul lui Stevenson, vezi C. Stevenson, *Sensul emoțional al termenilor etici*, în V. Mureșan (ed), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, 1995. Vezi și în anexa acestui volum un fragment din *Ethics and Language* (N. trad.)

<sup>180</sup> Lucrarea lui Stevenson *Ethics and Language* se împarte în două părți, care prezintă două „patternuri” de analiză, oferind „modele de lucru” pentru a elimina din discuție vaguitatea termenilor morali din limbajul obișnuit. Al doilea pattern de analiză tratează mai pe larg înțelesul descriptiv, alături de cel emoțional, precum și complicațiile metodologice care apar din relația lor. Vezi C. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, p. 89. (N. trad.)

elementul pe care emotiviștii au vrut să-l adauge în analiza înțelesului enunțurilor morale astfel încât acestea să nu rămână pur descriptive? Acest element are două aspecte pe care emotiviștii le-au distins în mod corect. Le voi numi aspectul *expresiv* și aspectul *cauzativ* și voi începe prin a-l discuta pe primul.

**6.2.** Emotiviștii credeau că atunci când eu fac un enunț moral, eu exprim o atitudine proprie față de un act, persoană, etc. Să observăm cu atenție că a exprima o atitudine este diferit de a *enunța* că o am. Acesta este unul din modurile de a enunța importanta diferență dintre emotivism și subiectivism, diferență pe care am insistat atât de mult. Emotiviștii timpurii au spus în loc de „atitudine” (*attitude*) „sentiment” (trăire: *feeling*); dar e preferabil să spunem „atitudine”, din rațiunile pe care le-a dat chiar Stevenson.<sup>181</sup> Pot spune că am, în fapt, o anumită atitudine sau un anumit sentiment, fără a-l exprima. Să comparăm doi oameni, unul care spune pe un ton calm al vocii „Sunt foarte supărat pe tine pentru ceea ce ai făcut”, iar celălalt care spune „Idiotule!”. Primul enunță că are un sentiment (furie); cel de-al doilea îl exprimă.

E important să înțelegem că, într-un anumit sens, nu e nimic greșit în a spune că atunci când facem un enunț moral noi exprimăm o atitudine. De exemplu, dacă eu spun „Mâncarea cârnii este proștă”, cu siguranță mă înmă exprim o atitudine față de mâncarea cârnii. Ne cauzăm înțepută din cauza unei neclearități sau ambiguități prezente în cuvântul „a exprima” (*express*). Să privim așadar mai atent la acest cuvânt. Sensul în care unii motiști utilizează este indicat de utilizarea de către Ayer a lui „a manifesta” (*evince*) ca sinonim al său. Dacă eu manifest furia, atunci sunt furios și arăt acest lucru. Astfel impresia pe care o avem e că emotiviștii au crezut că atunci când facem un enunț moral, noi avem o atitudine (de exemplu de dezaprobare) și o arătăm.

Dar chiar dacă acesta este un sens posibil al lui „a exprima”, cu siguranță nu este singurul. Iată un altul. Româna exprimă negația prin cuvântul „nu”. Russell și Whitehead au exprimat aceeași operație prin tildă: „~”. Matematicienii exprimă adunarea prin

<sup>181</sup> „Termenul <sentiment> (*feeling*) trebuie considerat ca desemnând o stare afectivă care își relevă întreaga natură introspectivă imediată, fără a face apel la inducție. O *attitudine* e, totuși, mult mai complicată decât aceasta; ... ea e o conjuncție complicată de proprietăți dispoziționale (căci dispozițiile sunt prezente peste tot în psihologie) marcate de stimuli și răspunsuri care se referă la stânjenirea sau sprijinirea a ceea ce e numit <obiectul> atitudinii. O definiție precisă a <atitudinii> e o chestiune prea dificilă pentru a fi încercată aici” (C. Stevenson, *Ethics and Language*, p. 60). (N. trad.)



semnul „plus” (semn care are forma unei cruci: „+”). Să observăm cât de nefiresc ar fi să spui că matematicienii *manifestă* adunarea prin acest semn sau că poporul român *manifestă* negația spunând „nu”. Aici nu se pune problema de a avea o atitudine sau un sentiment și de a-l arăta; e, mai degrabă, o problemă legată de a avea ceva de spus și de a utiliza acest cuvânt pentru a o spune. Ori de câte ori spunem ceva, noi *exprimăm* înțelesul nostru și îl exprimăm corect dacă folosim cuvintele potrivite. Acesta e motivul pentru care filozofii, atunci când doresc să vorbească despre un cuvânt sau o frază se referă la el/ea spunând „expresia <...>”, urmată de cuvântul sau fraza între ghilimele. Absolut orice cuvânt sau frază din limbaj este o expresie în acest sens.

Sper că veți observa că distincția dintre *a exprima* (*expressing*) și *a enunța că* (*stating that*) supraviețuiește în acest sens diferit al lui „a exprima”. Dacă eu scriu ceva pe o bucată de hârtie iar cineva mă întreabă ce scriu, eu pot răspunde: „Neg enunțul că Stockholm este în Suedia”. În acest caz, dacă ceea ce scriu este „Stockholm nu este în Suedia”, ceea ce am spus cu gura mea e adevărat; dar ceea ce am scris e fals. Deci negația pe care o *exprim* este falsă, dar *enunțul că* o exprim este adevărat. Deci *exprima* și *enunța că* poate fi același lucru cu a enunța că.

Să punem în contrast utilizarea lui „nu” pentru a exprima negația cu utilizarea, să spunem a lui „La dracu!” (*Hell!*) pentru a exprima supărarea. Există o diferență importantă aici pe care trebuie să o observăm. Cuvântul „La dracu!” poate fi utilizat pentru a exprima supărarea pentru că, în sensul său literal, „La dracu” este numele unui foc infernal, dacă există, este foarte neplăcut să fii, unde „viermii nu stau în loc și focul nu se stinge niciodată”. Utilizarea lui „La dracu!” ca o expresie a furiei este o utilizare metaforică sau transferată. Nu se întâmplă același lucru cu „nu” ca expresie a negației. În această privință, exprimarea atitudinilor morale se aseamănă mai mult cu „nu” decât cu „La dracu!”. „Nu”, exprimând negația, nu pare să fie o utilizare transferată; transferată de unde? Este chiar cuvântul pe care noi îl avem în limba română pentru negare. Și, în mod similar, „greșit” (*wrong*) este chiar unul din cuvintele pe care le avem în română pentru a exprima dezaprobarea. Convenția lingvistică prin care sunetul „nu” este mijlocul pe care îl avem în română pentru a nega sau pentru a exprima negația este, într-un sens, imediată, nu derivată sau transferată; și același lucru este adevărat pentru „greșit” și dezaprobare.

De aceea, ar fi un lucru bun dacă am lăsa deoparte asocierile cuvântului „a manifesta” și l-am trata pe „greșit” ca pe un cuvânt pentru a exprima dezaprobarea în exact același fel în care îl tratăm pe „nu” ca pe un cuvânt pentru a exprima negația. Atât aprobarea cât și negația sunt genuri de operație lingvistică având expresiile lor adecvate. Dar desigur nu am spus prea multe despre înțelesul lui „greșit” atunci când am spus că e utilizat pentru a exprima dezaprobarea. Trebuie să continuăm și să spunem ce este dezaprobarea.

Ea e, în mod evident, opusul aprobării; dar ce este aprobarea? Ea, ca și dezaprobarea, este în mod primar o operație lingvistică. *Oxford English Dictionary* dă pentru „aprobare” (*approval*) înțelesul de „acțiune de a declara ceva ca fiind bun”; iar pentru „a aproba” înțelesul de „a pronunța ceva ca fiind bun”. Nu se spune nimic acolo despre sentimente. Dar trebuie să admit că dicționarul definește „aprobarea” ca „aprobare exprimată sau resimțită”; evident, deci, că poate *exista* un sentiment de aprobare. Totuși, impresia pe care ne-o formăm din dicționar este că aprobarea este în mod primar un act de vorbire, nu un sentiment sau o atitudine. Dar a spune asta nu ne ajută cu nimic să înțelegem *ce* act de vorbire.

Stevenson nu s-a înșelat prea mult cu privire la asta. El a spus, dacă pot să rezum concepția sa, că atitudinea de aprobare este o dispoziție de a *acționa* în modul aprobat și de a-i înjură și pe alții să acționeze în același fel. Astfel, dacă cuvintele morale sunt expresii ale aprobării și de aprobării, aspectul expresiv al înțelesului lor se combină, dacă e permis să spunem astfel, cu aspectul cauzativ. A avea o atitudine de aprobare înseamnă a fi dispus să faci un anumit gen de act și să fii dispus să dorești sau să prescrii ca și alții să aibă aceeași dispoziție. Această dorință este, presupun, un sentiment, deci sentimentul nu a fost lăsat total pe dinafară din acest tablou; dar și-a asumat un rol subordonat. Deci lucrurile par a sta ca și când noi am putea înțelege cel mai bine aspectul expresiv al înțelesului enunțurilor morale examinând aspectul cauzativ. Această parte a teoriei emotiviste susține că funcția enunțurilor morale este aceea de a *induce* sentimente sau atitudini sau de a *influența* conduita.

**6.3.** Putem discuta cel mai bine această funcție cauzativă în legătură cu asimilarea ce se face între enunțurile morale și imperative – dar nu pentru că înțelesul imperativelor

stă în funcția de a induce atitudini sau de a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Aceasta, după cum vom vedea, este o greșeală. Dar cum ea este o greșeală făcută în general de emotiviști, cercetarea sa va arunca o anumită lumină asupra teoriilor acestora. Căci dacă am putea înțelege ce este greșit atunci când zicem că înțelesul *imperativelor* trebuie explicat spunând că ele sunt utilizate pentru a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri, atunci ne-am facilita înțelegerea a ceea ce este greșit în teoria foarte asemănătoare privitoare la enunțurile morale.

Este cât se poate de firesc să credem că putem explica înțelesul modului imperativ spunând că el este modul pe care-l utilizăm pentru a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Am numit această teorie „ghiontului verbal” (*verbal shove*) cu privire la înțelesul imperativelor (1.5. H 1996 b). Găsim trăsături ale unor concepții de acest fel la mulți autori (e.g. A. Ross 1968: 68. vezi H 1969b; von Wright 1963: 149 f.; Castañeda 1974: 45, vezi H 1976e; Searle și Vanderveken 1985: 52). Am polemizat cu ei de-a lungul carierei mele, dar greșeala este foarte ușor de făcut (H 1949, *LM* 12 f.; 1971 b: s. 1). Într-adevăr, noi utilizăm adesea imperative pentru a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Totuși, un dram de reflecție ne va arăta că nu putem explica înțelesul lor în acest fel. Căci, întâi de toate, și propozițiile altele la alte moduri sunt utilizate pentru a determina oamenii să facă anumite lucruri; în al doilea rând, imperativele sunt uneori utilizate cu alte scopuri decât acela de a-i determina pe oameni să facă lucrul care este poruncit sau cerut (Căci este specificat în imperativ). Dar înțelesul trebuie să fie ceva sensitiv pentru rostirea unei propoziții. Dacă aceasta este utilizată pentru *alte* scopuri decât acela de a înghionti, *acel* scop nu-i poate da înțelesul, cel puțin în această ocazie a utilizării. De exemplu, dacă spun „Păstrează liniștea”, ceea ce fac, din perspectiva teoriei „ghiontului verbal”, este să încerc să determin persoana căreia mă adresez să păstreze liniștea, iar acesta este înțelesul rostirii mele. Această concepție ar fi respinsă dacă am găsi un caz al cuiva care să spună „Păstrează liniștea” și să înțeleagă prin aceasta ceea ce este normal să înțeleagă, fără a încerca însă, în acest fel, să determine persoana sau persoanele cărora se adresează să păstreze liniștea.

Iată un astfel de caz, pe care îmi aduc aminte că l-am utilizat prima dată în 1949. Doi profesori din două școli tradiționale de băieți spun fiecare clasei sale „Păstrați liniștea cât timp sunt plecat din clasă”. Unul dintre ei vrea, și încearcă cu adevărat, să îi

determine pe băieți să păstreze liniștea. Dar celălalt, de îndată ce a închis ușa, pune urechea pe gaura cheii și, când băieții încep să vorbească, după cum el și spera să o facă, deschide brusc ușa, își scoate bățul și începe să se răsfete. Ambii profesori înțelegeau același lucru prin cuvintele lor. Nu este cazul ca cel sadic să fi înțeles „Vorbiți în timp ce eu sunt plecat din clasă”. Căci dacă aceasta voia el să spună, atunci băieții nu ar fi dat dovadă de nesupunere față de el iar el nu ar fi avut o scuză pentru că i-a bătut. Pentru ca această scuză să se justifice și să nu dea de necaz cu directorul, el trebuia să le fi spus să păstreze liniștea. Iar aceasta este tocmai ceea ce s-a întâmplat. Faptul că, spunându-le să păstreze liniștea, el încerca să-i determine să vorbească (știind că băieții sunt în mod natural nesupuși) și să-i facă să vrea acest lucru este, strict vorbind, irelevant pentru explicarea *înțelesului* a ceea ce a spus el.

Pot fi date multe alte exemple de rostiri imperative care, deși înțelesul lor este clar, nu urmăresc să *determine* oamenii (*to get people*) cărora li se adresează să facă lucrul specificat. Determinarea oamenilor să facă lucrul specificat este o funcție pe care imperativul o are foarte frecvent și în mod tipic – și, în adevăr, există o rațiune în înțelesul lor pentru care ele trebuie să aibă în mod tipic această funcție; dar această funcție nu poate fi utilizată în explicarea înțelesului lor. Ea este *consequință* a faptului că au înțelesul pe care îl au; înțelesul explică această funcție și nu invers. Am rezumat aici un lung argument, ceea ce am spus nu este concludent ca atare, dar nu am timp acum să intru în amănunțite. Poate că ne va fi de ajutor dacă voi spune câteva lucruri în general despre motivul pentru care acest *fel* de explicație a înțelesului în termenii unei funcții menționate nu merge.

**6.4.** După cum am văzut (1.5), J.L. Austin (1962) distinge între trei lucruri pe care el le numește act locuționar, act ilocuționar și act perlocuționar. Distincția dintre primele două nu trebuie să ne preocupe acum, chiar dacă poate fi susținută, ceea ce eu mă îndoiesc (vezi H 1971: 100 ff.). Dar distincția dintre primele două luate împreună și cel de-al treilea este de o mare importanță (vezi și Urmson 1968: cap. II). Pentru a înțelege ceea ce nu este în regulă cu emotivismul trebuie să înțelegem această distincție.

Efectul perlocuționar al unei rostiri este ceea ce faceți sau încercați să faceți *prin* (*by saying*) spunerea ei (*per locutionem*). Acesta trebuie distins, spune Austin, de ceea ce

faceți *spunând* (*in saying*) ceea ce spuneți (*in locutionen*), actul ilocuționar. Și, chiar mai mult, el trebuie distins de înțelesul rostirii voastre. De exemplu, pentru a ne întoarce la profesorul nostru sadic: ceea ce a făcut el *spunând* „Păstrați liniștea” a fost să spună băieților să păstreze liniștea; aceasta au însemnat cuvintele lui. Dar ceea ce încerca el să facă *prin* spunerea acelui lucru era să-i determine să vorbească și astfel să-i expună plăcerilor sale excentrice. Temeiul pentru care este în principiu imposibil să explicăm înțelesul în termeni de efect perlocuționar este că înțelesul, în sensul relevant al acestui cuvânt, și forța ilocuționară, dacă e ceva diferit de înțeles, sunt lucruri care aparțin *prin convenție* unei rostiri de un anumit tip, făcută într-un anumit gen de situație. Astfel, înțelesul rostirii „Promit să îți plătesc o mie de coroane mâine”, rostită într-o situație normală (și nu, de exemplu, pe scenă – 1.3. H 1989a), este determinat prin convenția că sunetele „Promit, etc.” sunt sunetele utilizate în limba română pentru a performa actul de vorbire pe care îl numim „promisiunea de a plăti adresantului 1000 de coroane în ziua următoare”. Nu putem da înțeles unei serii de sunete, în sensul relevant al termenului înțeles, fără a avea o convenție că acesta este modul în care ele trebuie să fie utilizate – i.e. că acesta este actul de vorbire pe care ele îl exprimă, sau din a căruia expresie ele fac parte. Forța ilocuționară, dacă este ceva diferit de înțeles, este supusă aceleiași condiții: noi nu putem da sunetelor „Promit, etc.” puterea de a purta forța ilocuționară a promisiunii fără a avea o convenție că acesta este actul de vorbire pe care ele îl exprimă.

Dar nu putem avea, în principiu, o *convenție* potrivit căreia o anumită serie de sunete să fie utilizată pentru a determina oamenii să facă anumite lucruri. Avem, desigur, o convenție potrivit căreia a rosti o anumită serie de sunete e totuna cu a *spune* cuiva să facă un anumit lucru – astfel, de exemplu, a rosti cuvintele „Păstrați liniștea” e totuna cu a spune oamenilor vizați să păstreze liniștea – a performa actul de vorbire de a le spune. Dar a le spune să facă nu înseamnă a-i determina să facă, nici chiar (cum am văzut în exemplul cu profesorul) a încerca să îi determini. Temeiul pentru care a spune ceva (*telling*) este o activitate bazată pe convenții, în timp ce a determina (*getting*) sau a încerca să determini nu este și nu poate fi, este că pentru a spune cuiva să facă ceva *tot* ceea ce trebuie să faci este să urmezi convenția potrivită și să spui „Păstrează liniștea” dacă vorbești în limbă română, „*Chup rahō*” dacă vorbești hindi și așa mai departe.

Dar pentru a *determina* pe cineva să păstreze liniștea nu este suficientă performarea unor acte de vorbire potrivit convențiilor. Dacă vreți să determinați pe cineva să păstreze liniștea, acel cineva trebuie să fie pus în dispoziția de a păstra liniștea. Una din modalitățile de a-l pune într-o astfel de dispoziție este să-i spuneți să păstreze liniștea; dar partea lingvistică a procedurii, actul de vorbire, se încheie în momentul când i-ați spus – adică atunci când ați rostit cuvintele potrivite în acord cu convențiile lingvistice. Ați făcut acest lucru, și ați dat cuvintelor *înțelesul* lor, indiferent de ceea ce face el în consecință. Determinarea este un *efect* al spunerii (un efect care poate fi produs prin alte mijloace, de pildă dopându-l sau distrându-l sau pur și simplu sperându-l, fără a spune ceva). Atunci când discutăm înțelesul, noi avem de-a face cu spunerea, nu cu determinarea. Nici încercarea de a determina nu constituie spunerea. Poți încerca să-l determini să păstreze liniștea spunându-i să o facă; dar acestea sunt lucruri diferite. Pentru a oferi o analogie: pot încerca să slăbesc capacul borcanului de gem încălzindu-l; dar dacă vrem să explicăm ce *este* încălzirea, nu am putea face acest lucru spunându-i că ea este încercarea de slăbire a capacului – în parte pentru că pot încerca pentru multe alte scopuri și, în parte, pentru că pot exista și alte modalități de încercare să slăbim capacul.

Există, desigur, un temei pentru ca a spune oamenilor să facă anumite lucruri este în mod normal o cale de a-i determina să le facă. Aceasta va deveni și mai clar dacă voi spune într-un mod mai pozitiv că fac ceva atunci când spunem cuiva să facă ceva. De exemplu, cum distingem între ceea ce facem atunci când spunem cuiva să păstreze liniștea și ceea ce facem atunci când îi spunem că el va păstra în fapt liniștea în viitorul apropiat? În general, care este diferența dintre imperativele tipice și indicativele sau declarativele viitoare având același conținut? Nu voi putea aici să explic complet acest lucru; dar poate că voi face un prim pas înainte în această privință. Să presupunem că vorbesc cu o persoană care e politicoasă la modul ideal - o persoană care este dispusă să accepte, să fie de acord cu, și în general să aprobe tot ceea ce îi spun. Dacă îi spun că Jane este în camera de alături, mă va crede fără îndoială. Dacă îi spun să închidă ușa, o va face fără să crâcnescă. Diferența dintre înțelesurile indicativelor și imperativelor poate fi lămurită spunând că, în cazul unei propoziții indicative, răspunsul persoanei politicoase (sau, cum am numit-o uneori, conformiste) constă în a *crede* (*believing*) orice se spune,

în timp ce în cazul unui imperativ, răspunsul persoanei politicoase sau conformiste constă în *facerea (doing)* acelu lucru.

Oamenii nu sunt întotdeauna politicoși; uneori ei nu sunt dispuși să accepte sau să consimtă la ceea ce spunem. Dacă știm că ei sunt greu de convins, precum băieții din exemplul cu profesorul, putem spune un lucru cu speranța că ei vor crede, sau vor face, opusul. Dar, în mod normal, noi presupunem că auditorii noștri sunt, dintr-un motiv sau altul, suficient de politicoși pentru a face sau a crede ceea ce le spunem. Altfel cooperarea ar fi dificilă, dacă nu imposibilă. Prin urmare, noi nu le cerem sau le spunem oamenilor în mod normal să facă anumite lucruri dacă nu credem că ei sunt, cel puțin într-o oarecare măsură, dispuși să facă ceea ce le spunem sau le cerem să facă; și, în mod asemănător, nu adresăm în mod normal enunțuri unor alți oameni dacă nu credem că ei sunt cel puțin într-o anumită măsură dispuși să creadă orice afirmăm noi că e cazul. Dar, așa cum în cel de-al doilea caz ar fi o greșeală să încercăm să explicăm înțelesul modului indicativ spunând că acesta este modul pe care îl utilizăm pentru a încerca să determinăm oamenii să creadă anumite lucruri, nu trebuie să sărim de la adjectiva explicație a înțelesului imperativelor (anume că imperativul este genul de act de voință la care răspunsul omului politic sau conformist este să creadă, sau să devină dispus să facă lucrul specificat) la ideea falsă că o propoziție imperativă este, în esență, o încercare de a determina pe cineva să facă lucrul specificat, că aceasta este o explicație a înțelesului ei. Ea este, de obicei, o încercare de a face lucrul, dar nu în mod esențial.

**6.5.** Acesta este poate cel mai bun moment pentru a spune mai multe lucruri despre expresia „pragmatică”, expresie care a cauzat atâta confuzie (1.5 f., H 1996 b). Dacă cineva folosește acest cuvânt, poți fi aproape sigur că acela va confunda actul ilocuționar cu cel perlocuționar. „Pragmatica” era unul din elementele unei triade (celelalte două fiind „sintaxa” și „semantica”, pe care le-am menționat deja). Aceste trei expresii au fost introduse de Charles Morris (1938; 1946: 216 f.) într-o încercare lăudabilă de a face puțină lumină în legătură cu ideea generală și foarte vagă de „înțeles”. Nu vreau să mă interpretați ca fiind un susținător al punctului de vedere că există un singur gen de înțeles – un singur sens al cuvântului. Există chiar un sens al lui „înțeles” în care efectul perlocuționar este parte a înțelesului. Tot ceea ce cer eu este ca diferitele

genuri de înțeles să fie distinse cu grijă, iar cele care au de-a face cu logica și cu regulile de utilizare să fie separate de cele care nu au de-a face cu așa ceva.

Necazul cauzat de cuvântul „pragmatică” (care e anterior distincției lui Austin), iese la iveală foarte clar atunci când oamenii spun, de exemplu, că înțelesul imperativelor este constituit de pragmatica lor. Stevenson chiar a spus așa ceva despre enunțurile morale. El a intitulat una din secțiunile principale ale cărții sale (1945) „Aspecte pragmatice ale înțelesului”. Dacă el ar fi înțeles prin aceasta ceva care are a face cu forțele ilocuționare, l-aș fi aplaudat. Dar, de fapt, din cauza confuziei cauzate de cuvântului „pragmatic”, el pare să fi argumentat după cum urmează: enunțurile morale (sau propozițiile etice, cum le numește el) nu exprimă (cel puțin nu în mod primar) opinii (*beliefs*); ele nu au înțeles în același fel în care au înțeles enunțurile descriptive obișnuite. Prin urmare, înțelesul lor trebuie căutat în pragmatica lor. Dar deoarece el nu a putut distinge între acte ilocuționare și acte perlocuționare, a plonjat impetuos în iraționalism. Înțelesul poate fi ilocuționar, și deci poate fi constrâns de reguli logice, chiar dacă nu este guvernat de condiții de adevăr. Greșeala a fost de a crede că deoarece enunțurile morale nu își au înțelesul determinat în întregime de condițiile lor de adevăr, nu poate exista nici un fel de argumentare morală sau pot exista doar unele forme foarte limitate ale acesteia. Eu cred că trebuie să blămam pentru aceasta în primul rând cuvântul „pragmatică”. Aceeași confuzie a fost încurajată de scrierile urmașii ai lui Wittgenstein prin vehicularea fără nici o precizare a expresiei „utilizarea (use) propozițiilor”, care putea însemna fie utilizarea lor ilocuționară, fie cea perlocuționară (1.5). Austin menționează și el această sursă de confuzie (1962: 100).

Dacă este o greșeală să încerci să explici înțelesul *imperativelor* în termenii efectului lor perlocuționar, este cu evidentă și mai greșit să faci același lucru cu enunțurile morale. Este chiar mai absurd să spui despre enunțurile morale decât despre imperative că funcția lor esențială – care le dă înțelesul – este de a *determina* oamenii să facă anumite lucruri. Oponenții emotivismului au subliniat adesea acest aspect. Dacă cineva tocmai a fost recrutat în armată și, având înclinații pacifiste, mă întrebă dacă trebuie să se supună convocării și să se înroleze și eu îi spun „Da, trebuie”, s-ar putea ca eu să nu *încerc să-l determin* să se înroleze. El ar putea considera că e o impertinență, sau cel puțin un amestec neautorizat într-o decizie personală, ca eu să fac un asemenea lucru



cum e acela de a încerca să-l determin să se înroleze în armată. El a cerut un sfat, nu să fie influențat sau împins de la spate.

Totuși, odată ce au punctat acest lucru, oponenții emotivismului merg adesea mai departe și deduc din aceasta că judecățile morale, din moment ce nu sunt încercări de a determina oamenii să facă anumite lucruri, nu pot fi sub nici un aspect ca imperativele, deoarece imperativele *sunt* încercări de a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. După cum am văzut (1.6), această deducție a fost utilizată ca argument pentru o întoarcere la un anumit gen de descriptivism, naturalist sau intuiționist. Dar argumentul are o premisă falsă. Este greșit să spui chiar și că imperativele sunt în esență încercări de a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Odată ce această greșeală cu privire la imperative a fost remarcată, suntem salvați de multe erori care au infectat filosofia morală recentă. Deoarece prima dintre premisele sale este falsă, argumentul pe care tocmai l-am menționat nu dovedește nici măcar că enunțurile morale nu sunt imperative. Nu este de fapt adevărat că ele sunt imperative, și nu am spus niciodată că ar fi (LM 1.1), și nu am fost adesea acuzat că așa fi făcut-o. Concepția mea este mai degrabă că ele *în* *vădit*, și că imperativele o caracteristică foarte importantă, pe care o voi numi *prescriptivitate*. De aceea este crucial să vedem că a fi prescriptiv, chiar și în cazul imperativelor, nu este totuna cu a avea ca funcție esențială de determinare a oamenilor de a face anumite lucruri. Teoria că judecățile morale sunt prescriptive nu este de aceea vulnerabilă în fața atacului pe care tocmai l-am menționat.

**6.6.** Vreau să vă fac să vedeți cât de important este acest lucru. Poate că v-aș putea ajuta în acest sens utilizând o fărâmbă de autobiografie, pe care sper să o scuzați. Când am început să fac filosofie morală, imediat după cel de-al doilea război mondial, emotiviștii reprezentau culmea modei, iar principala controversă era între ei și oponenții lor (H 1995b). Principalul lucru care părea să separe taberele era acela că emotiviștii negau faptul că gândirea morală ar putea fi o activitate rațională, pe când oponenții lor insistau că ea poate fi. Acesta era motivul pentru care emotivismul era privit cu încredință de toți cei buni și mari. Aceasta l-a făcut în același timp să fie atât de popular printre cei tineri. Când am intrat pe această scenă, eram un oponent al emotivismului, deoarece voiam să arăt, dacă aș fi putut, că gândirea morală poate fi rațională. Dar curând am devenit

convins de caracterul greșit al atacurilor uzuale asupra emotivismului, care erau făcute toate dintr-un punct de vedere descriptivist. Mi-a devenit clar că lucrul de care era nevoie era o teorie etică non-descriptivistă care să fie în același timp *raționalistă*. Căci eram cât se poate de convins că emotiviștii aveau dreptate în non-descriptivismul lor, dar eram la fel de sigur că ei greșeau crezând că nu poate exista argumentare rațională nici măcar cu privire la cele mai fundamentale probleme morale.

Cheia descoperirii unui gen raționalist de non-descriptivism este aceasta: a spune că enunțurile morale sunt prescriptive este a spune ceva despre caracterul lor ca acte ilocuționare; a spune ceva despre forța lor ilocuționară (pentru a folosi termenul lui Austin) și nu despre efectul lor perlocuționar. Atât emotiviștii cât și oponenții lor de la momentul respectiv gândeau altfel. Emotiviștii au avut acea concepție greșită despre imperative pe care am atacat-o; și au crezut, în consecință, că asimilând, cum făceau ei, enunțurile morale cu imperativele, ei spuneau ceva despre efectul lor perlocuționar. Dar aceasta ar fi cu totul inutil ca explicație a înțelesului lor, pentru temerile pe care le-a oferit deja.

Oponenții emotivismului împărțeau, cum am spus, aceeași falsă concepție despre imperative. De aceea ei au crezut că pentru a căuta raționalitatea gândirii morale ei trebuiau să respingă ceea ce înțeleg în mod obișnuit „teoria imperativă” (acesta este unul din capitolele cărții timpurii lui Stephen Tolmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), și privirea lor avea în vedere emotivismul). Și au inclus în această teorie noțiunile de prescriptivism. Astfel, întreaga controversă dintre emotiviști și oponenții lor s-a desfășurat pe baze greșite, iar majoritatea confuziilor care au afectat filosofia morală de atunci și până în prezent au fost efectul acestei greșeli. Controversa a fost gândită ca o luptă între, pe o parte, descriptiviștii raționaliști și, pe de altă parte, non-descriptiviștii iraționaliști. Se considera ca indiscutabil faptul că raționalismul era de neseplat de descriptivism iar non-descriptivismul de iraționalism. Aceasta explică de ce mi-a trebuit atâta timp pentru a-mi face înțelegerea concepției. Căci eu am susținut un gen raționalist de non-descriptivism. Și am putut face asta datorită faptului că am evitat greșeala privitoare la imperative pe care am subliniat-o mai sus.

Dacă vom crede că imperativele, și în general actele de vorbire prescriptive, au înțeles în virtutea utilizării lor pentru a determina oamenii să facă anumite lucruri, atunci

vom încerca să le explicăm înțelesul în termenii efectului lor perlocuționar. Dar efectul perlocuționar nu are în esență nimic de-a face cu convențiile sau regulile pentru utilizarea corectă a expresiilor. Acesta este într-adevăr motivul pentru care el nu poate fi în principiu folosit pentru a explica înțelesul. Însă logica, fiind aplicată la o clasă de expresii, își datorează existența și validitatea acestor reguli și convenții ce guvernează utilizarea expresiilor. De exemplu, după cum am văzut deja (1.1.), forma de argumentare *modus ponens* („Dacă  $p$  atunci  $q$ ; și  $p$ ; deci  $q$ ”) își datorează validitatea regulilor ce guvernează utilizarea expresiei „dacă” și a celorlalte cuvinte din propoziții. Dar o explicație a înțelesului cuvintelor morale în termeni de efect perlocuționar nu pot genera reguli pentru utilizarea lor și de aceea nu poate genera o logică. O teorie care se bazează pe această explicație este de aceea condamnată să fie iraționalistă. Totuși, deîndată ce vedem că explicația corectă a înțelesurilor, atât ale cuvintelor morale cât și ale imperativelor, este una în termeni de forță ilocuționară a lor, nu de efect perlocuționar, vedem de asemenea că este posibil să spunem că enunțurile morale și imperativele sunt varietăți diferite ale genului de act de vorbire numit prescripție (*prescriptive*) și că, din moment ce înțelesul lor poate fi astfel caracterizat în termenii forței lor ilocuționare, el chiar determină reguli de utilizare ale lor și astfel generează o logică. Prin urmare, poate exista argumentare morală rațională chiar dacă judecățile morale sunt prescriptive.

Sper că vom înțeles acum din moment ce imperativele pot fi guvernate de reguli logice care iau naștere din înțelesul lor și din forța lor ilocuționară, e posibil să fim chiar imperativist în teoria etică (adică să asimilezi complet enunțurile morale și imperativelor obișnuite) fără a fi un iraționalist. Nu sunt, și nu am fost niciodată, un imperativist, deoarece cred că enunțurile morale împărtășesc numai o singură trăsătură cu imperativele, prescriptivitatea lor, și au alte trăsături pe care nu le împărtășesc cu imperativele și care le fac mult mai asemănătoare cu indicativele (în particular faptul că pot fi adevărate sau false și au condiții de adevăr). Dar deoarece această singură caracteristică, prescriptivitatea, ne oprește să mai numim enunțurile morale *pur* descriptive, este foarte important să vedem că ele o pot avea fără a face prin aceasta imposibilă argumentarea rațională cu privire la problemele morale. Am încercat să arat în cărțile mele cum pot fi derulate asemenea argumente și îmi voi rezuma concepția cu privire la aceasta în capitolul 7.

6.7. Mă aflu acum în postura de a completa principalul cadru al taxonomiei mele a teoriilor etice, deși voi lăsa în mod deliberat un ungher liber (5.8). Am divizat teoriile etice în descriptiviste și non-descriptiviste, *differentia* fiind aceea că primele au afirmat, iar cele din urmă au negat, că înțelesul enunțurilor morale este în întregime determinat de condițiile lor de adevăr, separat de caracteristicile lor sintactice. Am divizat apoi teoriile descriptiviste în naturalism, cu varietățile sale obiectivist și subiectivist, și intuiționism, și am arătat că toate aceste forme de descriptivism sunt condamnate să se prăbușească într-un fel sau altul în relativism, ceea ce se poate arăta că este inacceptabil. M-am întors apoi spre teoriile non-descriptiviste și am luat în considerare cea mai veche varietate a acestora, emotivismul. Am găsit în acesta unele virtuți, dar și o greșeală serioasă, aceea că el nu găsește nici un loc pentru argumentarea morală rațională cu privire la problemele morale fundamentale. Aceasta ne dă *differentia* care divide non-descriptivismul în cele două varietăți principale ale sale. Varietatea pe care am discutat-o până acum, emotivismul, este o formă iraționalistă de non-descriptivism. În capitolul 7 voi propune o formă raționalistă de non-descriptivism care va da naștere și ea unui gen de obiectivitate pentru enunțurile morale, deși nu e un descriptivism. Căci dacă se poate arăta că gândirea morală este rațională, atunci putem accepta ca gânditorii morali să fie de acord asupra opiniilor lor morale în măsura în care se află în posesia faptelor și gândesc limpede. Astfel, aş vrea să divid non-descriptivismul în varietățile sale raționalistă și iraționalistă. Nu pretind că taxonomia mea a non-descriptivismului este completă. Vreau să spun că ar putea exista (sunt sigur că există) și alte subdiviziuni ale acestor două genuri de non-descriptivism. În cazul descriptivismului, am arătat, sper, că toate variantele sale posibile sunt inadecvate. În cazul non-descriptivismului, nu am pretins atât de mult. În capitolul 7 îmi voi îndrepta atenția asupra unei varietăți de non-descriptivism raționalist despre care cred că este cea mai adecvată teorie etică inventată până acum. Dar pot exista și alte varietăți de non-descriptivism raționalist care ar putea fi mai bune. Nu încerc să închid ușa unor teorii noi și îmbunătățite ci voi lăsa, așa cum am spus, un ungher liber pentru ele. Dar sunt cât se poate de sigur că singurele ce se vor dovedi promițătoare își vor găsi locul în partea non-descriptivistă a taxonomiei și în segmentul ei raționalist.

Chiar și în cazul emotivismului sunt posibile anumite îmbunătățiri care să nu-l mai facă o teorie iraționalistă. De exemplu, așa cum am văzut, Allan Gibbard, se auto-intitulează un expresivist normativist (ceea ce sună foarte stevensonian) și continuă să pretindă în partea finală a excelentei sale cărți (1990) că în cadrul teoriei sale am putea obține o anumite obiectivitate a enunțurilor morale. Titlul său este semnificativ: *Wise Choices, Apt Feelings*. Cu toate că limbajul său sugerează adesea că el este un emotivist, probabil că nu l-aș clasifica drept iraționalist. Dar el este fără îndoială un non-descriptivist și oferă câteva critici grăitoare la adresa descriptiviștilor recentți, cum este John McDowell. Așa încât îl vom clasifica poate ca pe un non-descriptivist raționalist, cum sunt și eu. Nu am timp să examinez în detaliu în această carte complexa sa teorie; dar mi-ar face plăcere să mă gândesc la el ca aparținând aceleiași tabere din care fac și eu parte și să privesc publicarea sa ca pe un semn că marea descriptivistă și-a inversat direcția.

**6.8.** Ceea ce voi face în restul acestui capitol va fi să scunț, cât de scurt va fi în stare, care cred eu că sunt trăsăturile esențiale pe care trebuie să aibă o teorie etică dacă e să fie una adecvată; cu alte cuvinte, care sunt acele trăsături ale limbajului moral și ale logicii sale, așa cum le văd, pe care trebuie să le recunoască o teorie etică spre a putea fi susținută. Aceasta nu va pune la dispoziție un fel de sită prin care să putem cerne orice teorie etică; dacă teoria nu trece prin sită pentru că nu recunoaște vreuna din aceste caracteristici, atunci trebuie să fie respinsă. Voi face apoi comentarii suplimentare auagând atenția asupra aspectelor *bune* ale fiecăreia dintre teoriile discutate (trăsăturile limbajului și ale gândirii morale pe care le recunoaște efectiv). După toate acestea voi încerca să strâng laolaltă aceste trăsături bune într-o singură teorie, respingând în același timp aspectele rele. Aceasta este ceea ce sper să fac. În felul acesta, teoria mea va fi una eclectică în sensul bun al cuvântului (H 1994 b).

Cred că există șase trăsături ale enunțurilor morale care m-ar putea face să resping orice teorie care nu le recunoaște. Pe cele mai multe l-am menționat deja. Am oferit în tabelul de la începutul capitolului 3 o sită ce ar putea fi folosită pentru a prinde teoriile etice neadecvate. În acel tabel se marchează cu o cruce care dintre teorii nu reușește, în concepția mea, să satisfacă anumite cerințe, și pe care anume.

(1) Mai întâi, nici o teorie etică – adică nici o explicație a înțelesului cuvintelor morale și a logicii argumentării morale pe care o aduce cu sine – nu poate face ceva pentru argumentarea morală reală dacă nu poate fi acceptată de ambele părți prezente în dispută. Acesta înseamnă că este întotdeauna fatală încercarea de a introduce ilicit opinii morale de substanță într-o teorie etică deghizându-le în simple definiții sau explicații ale înțelesului, cum fac în realitate naturaliștii obiectiviști. Dacă uneia din părțile aflate în dispută nu îi plac concluziile la care e forțată astfel să ajungă, ea va respinge teoria, iar noi ne vom întoarce de unde am plecat. Voi numi această cerință cerința *neutralității*. Cred că naturalismul obiectivist este singura teorie, dintre cele examinate, care pică acest test. Îl pică deoarece o abordare obiectivistă a condițiilor de adevăr ale enunțurilor morale, care este în același timp naturalistă (adică le formulează în termenii unor proprietăți non-morale), este nevoită să introducă în teorie stipulări morale de substanță; și dacă aceste stipulări nu-i vor plăcea cuiva, atunci el va respinge teoria.

(2) În al doilea rând, nici o teorie etică nu va fi de folos pe termen practic dacă nu conduce numai la concluzii morale de felul aceluia pe care le voi numi „Și ce dacă?”. Prin această înțeleg că dacă, la sfârșitul unei dispute morale, unul din cei aflați în dispută este forțat să accepte o concluzie morală, dar el poate spune apoi „Da, ar fi greșit să fac asta; și ce de-a?”, atunci sistemul de argumentării morale este o înșelătorie. Am dat un exemplu de asemenea în *MT* 4.3. Voi numi această cerință cerința *caracterului* (*practicality*). Ea este încălcată de toate formele de descriptivism, deoarece ele lasă pe dinafară elementul prescriptiv al înțelesului enunțurilor morale.

(3) Apoi, o explicație a înțelesurilor cuvintelor morale trebuie să fie astfel încât dezacordurile morale pe care le întâlnim să fie realmente dezacorduri. Am văzut că această cerință nu era satisfăcută în teoria numită naturalism subiectivist. Potrivit acesteia, dacă eu numesc un act greșit iar tu spui că nu este greșit, noi enunțăm că eu am un anumit sentiment sau o anumită atitudine, respectiv că tu ai un sentiment opus sau o atitudine opusă; și, prin urmare, noi nu spunem două lucruri care sunt incompatibile unul cu celălalt. Voi numi aceasta cerința *incompatibilității*. Din câte îmi dau eu seama, ea este încălcată numai de naturalismul subiectivist, cu toate că, dacă lucrurile stau așa cum am

pretins și nu există nici o diferență reală între subiectivism și intuiționism, intuiționismul încalcă și el această exigență. Dar e sigur că intuiționiștii nu cred că o încalcă; ei consideră că poate exista un dezacord real cu privire la faptul dacă un act posedă sau nu proprietatea morală a incorectitudinii (*wrongness*). Voi concede că ei trec acest test. Cred că marea contribuție a lui Stevenson a fost aceea de a arăta, în articolul său rău intitulat „Argumentele lui Moore împotriva anumitor forme de naturalism etic” (1942), că teoriile non-descriptiviste pot satisface această cerință.

Trebuie să adaug că, așa cum am spus în 4.3, naturalismul obiectivist *ar* încălca această cerință dacă, pentru a scăpa de argumentul pe care l-am avansat acolo împotriva lui, susținătorii săi ar găsi refugiu în afirmația că diferite culturi care au moravuri diferite folosesc cuvintele morale în sensuri diferite. Atunci nu ar exista în realitate nici un dezacord între culturi în afară de un dezacord pur verbal.

(4) În al patrulea rând, și în strânsă legătură cu cerința incompatibilității (ce fapt, este un fel de generalizare a ei), trebuie să existe un loc în teorie pentru relațiile logice dintre enunțurile morale. Incompatibilitatea dintre enunțul că un act este greșit și enunțul că el nu este greșit este un exemplu de relație logică. Dar nu e singurul fel de relație logică cerut aici. Pentru că toate relațiile logice sunt reductibile la relații de incompatibilitate. De exemplu, relația pe care noi o numim antrenare (*entailment*) sau deducibilitate poate fi astfel redusă: o propoziție *p* antrenează o altă propoziție *q* dacă și numai dacă *p* este incompatibilă cu non-*q*. Orice teorie etică trebuie să admită relații logice de felul următor: cele două propoziții, că este întotdeauna greșit să spui minciuni și că a spune cutare și cutare lucru e totuna cu a spune o minciună, sunt în conjuncție incompatibile cu propoziția că nu ar fi greșit să spui cutare și cutare lucru. Nu voi întreba pentru moment *ce* relații logice au loc între propozițiile morale sau între ele și alte propoziții; tot ceea ce subliniez eu e că unele relații logice *trebuie* să aibă loc. Spun aceasta nu numai pentru că fără astfel de relații logice argumentarea morală ar fi imposibilă (aspect la care voi reveni imediat), ci pentru că este cât se poate de evident pentru oricine cunoaște limba că noi utilizăm realmente cuvinte în așa fel încât *unele* enunțuri morale sunt incompatibile cu cel puțin alte câteva enunțuri morale. Să numim această cerință cerința *logicității*. Așa cum am văzut, ea nu este pe deplin satisfăcută de

diversele forme ale teoriei emotiviste, deși unele dintre ele permit argumente subsumative în gândirea morală (voi reveni asupra acestui aspect imediat).

Să revenim pentru un moment la cerința (2), cea a caracterului practic: acceptând cerința logicității, putem formula acum cerința caracterului practic într-o formă mai clară și mai convenabilă spunând că cel puțin unele enunțuri morale trebuie să aibă relații logice cu acte de vorbire *prescriptive* de un anumit fel (e.g. imperativele). Nu voi insista totuși pentru moment asupra acestui lucru; forma mai vagă pe care am dat-o anterior va fi suficientă.

(5) Dacă punem împreună cerințele (3) și (4) (incompatibilitatea și logicitatea) suntem conduși către o cerință suplimentară. Aceasta este aceea că teoria noastră etică ar trebui să facă ceva pentru a rezolva dezacordurile morale prin utilizarea argumentelor. În mod deliberat nu am spus că ar trebui să facă posibilă rezolvarea *tuturor* dezacordurilor morale prin argumente. Dacă privim la ceea ce se întâmplă în argumentarea morală, vedem (dacă propria mea experiență ne poate ghida) că unele dezacorduri sunt rezolvate prin argumente și altele nu. O teorie etică poate fi greșită în două feluri: fie prin faptul că face imposibilă realizarea acordului prin argumente în cazurile în care acesta este posibil, fie prin faptul că pretinde că este posibil să demonstrezi anumite lucruri în argumentarea morală acolo unde aceasta nu este posibilă. Trebuie să evităm ambele aceste erori opuse. Dacă am pretinde că este posibil să demonstrezi anumite lucruri în argumentarea morală acolo unde acestea nu sunt posibile, am spus că forma argumentului pe care îl apărăm acolo nu este posibilă să argumentăm cu privire la situațiile ideale în care nici unul din interesele altor oameni nu este afectat; dacă am avut dreptate, acesta ar putea fi un exemplu de problemă care *nu poate* fi rezolvată prin argument. Pe de altă parte, am argumentat că acolo unde interesele altor oameni *sunt* afectate, sunt posibile argumente convingătoare cu privire la problemele morale (MT pt. 2, H 1993 9). Să numim așadar cerința noastră moderată potrivit căreia teoria ar trebui să facă *ceva* pentru a rezolva dezacordurile morale prin utilizarea argumentelor, cerința *argumentabilității*.

O teorie care eșuează în a satisface cerința logicității nu poate să o satisfacă pe cea a argumentabilității dacă prin „argument” înțelegem „argumentul logic”. Unii emotiviști (Ayer de exemplu, și Stevenson) admit de fapt existența unor forme limitate de argument cu privire la problemele morale; dar ele sunt limitate la subsumarea unor enunțuri morale



particulare sub unele mai generale și în nici un caz nu este clar dacă aceasta este pentru Stevenson o problemă de derivare logică sau numai de cauzare a schimbării atitudinilor invocând atitudini mai generale. Cred că noi admitem existența unor argumente cu privire la problemele morale care sunt mult mai ambițioase decât aceasta – argumente care pot duce la o concluzie chiar și între oameni care nu împărtășesc inițial *nici o* opinie morală substanțială; firește, voi arăta în capitolul 7 cum poate fi făcut acest lucru.

Așa cum reiese clar din cele spuse în capitolul 5 cu privire la ceea ce se întâmplă când intuițiile sunt în dezacord, intuiționismul nu satisface cerința argumentabilității. De fapt, intuiționiștii nu se află într-o poziție cu nimic mai bună decât emotiviștii când vine vorba să argumenteze. Cei aflați în dispută nu pot face nimic mai mult decât să își opună intuițiile unii altora. Poate exista o subsumare a unor enunțuri morale particulare sub unele mai generale; dar chiar și emotiviștii pot face asta. Naturalismul pică și el acest test deoarece nu reușește să satisfacă cerința neutralității: așa cum am spus, dacă naturalistul propune o explicație a înțelesului unui cuvânt moral care, crede el, va rezolva disputa dintre cele două părți, partea care e învinsă va respinge deopotrivă explicația naturalistului. Naturalistul nu are un punct de vedere neutru din care să adjugele dispute.

6.9. Prin urmare, toate teoriile pe care le-am discutat până acum au eșuat în a satisface una sau mai multe dintre aceste cerințe. Aș dori să adaug la acestea o a șasea cerință. Aceasta are un caracter oarecum diferit față de celelalte, fiind mai curând o cerință practică decât una teoretică.

(6) O teorie etică adecvată trebuie să facă posibilă pentru discursul moral și pentru gândirea morală în genere îndeplinirea scopului pe care acestea îl au în societate. Aceasta înseamnă să dea posibilitatea membrilor societății care sunt în dezacord cu privire la ceea ce trebuie să facă, în special în probleme care le afectează interesele divergente, să ajungă la un acord prin discuție rațională. Voi numi această cerință, cea potrivit căreia teoria noastră etică ar trebui să permită moralității și limbajului moral să-și păstreze funcția de a reconcilia interesele conflictuale, cerința *concilierii*.

Limbajul moral, al cărui înțeles etica încearcă să-l elucideze, este una din invențiile cele mai remarcabile ale rasei umane, comparabilă cel puțin cu limbajul

matematic. El nu este o invenție chiar atât de veche pe cât se crede. Poate că și din acest punct de vedere el e comparabil cu limbajul matematic a cărui evoluție o putem urmări pe parcursul istoriei pentru care există izvoare. Așa cum vechii greci au avut aritmetica și geometria euclidiană precum și limbajele lor, dar nu au avut calculul integral și limbajul său, tot astfel puteți vedea, dacă priviți atent la felul în care vorbeau oamenii în diferite timpuri istorice, că grecii nu au avut un limbaj moral atât de complet dezvoltat ca al nostru și că limbajul nostru moral actual are trăsături care nu au devenit *complet* dezvoltate (deși existau, desigur, forme mai primitive ale lor) până în vremea, poate, a lui Kant sau chiar a lui Mill.

Aici nu sunt de acord cu cei care cred că simpla schimbare a moravurilor (o schimbare în principiile morale general acceptate) implică o schimbare în înțelesurile cuvintelor morale. Așa cum am spus, aceasta e o greșeală la care se închină descriptivismul și care conduce la relativism. Oamenii își pot modifica opiniile morale, și anume chiar radical, fără să schimbe înțelesul cuvintelor morale pe care le utilizează, cu excepția înțelesului descriptiv. Am dat ca exemplu preceptul creștin „nu trebuie să ne iubim dușmanii”; a accepta acest lucru înseamnă a ne schimba radical convingerile morale, dar nu implică o schimbare în înțelesul lui „trebuie”. Tot astfel structura și logica limbajului moral se schimbă cu timpul, de exemplu, universalizabilitatea enunțurilor morale, care este a lui, sunt trăsături logice a cuvintelor morale, nu a fost întotdeauna așa. Probabil a devenit astfel în decursul istoriei ca rezultat al învățăturii creștine și a muncii unor filosofi precum Kant. Este un fenomen de limbaj frecvent acela ca propozițiile care de obicei exprimau enunțuri sintetice își schimbă înțelesul, astfel încât enunțurile pe care le exprimă devin analitice. De exemplu, propoziția „apa este compusă din două părți de hidrogen și una de oxigen” a exprimat odată o descoperire cu caracter sintetic; dar acum unul (și numai unul) dintre sensurile lui „apă” este *definit* în felul acela în dicționare, făcând astfel ca enunțul că apa este H<sub>2</sub>O, în noul sens al cuvântului „apă”, să fie analitic adevărat (H 1984b, 1996d). Acest fenomen a fost foarte bine documentat de von Wright (1941: ch. 3).

Funcția acestui limbaj remarcabil, limbajul moralei, este de a ne ajuta să punem în ordine anumite dificultăți care se ivesc în mod necesar atunci când oamenii trăiesc în comunități în care, tocmai de aceea, apar în mod inevitabil conflicte de interese. Oamenii

au dorințe și nevoi care nu pot fi toate realizate pentru că ele intră în conflict cu dorințele și nevoile altor oameni. Moralitatea și limbajul moral sunt o invenție pentru a rezolva astfel de situații. Am utilizat cuvântul „invenție” în acest context cu mult înainte ca John Mackie să-l utilizeze în titlul foarte bune sale cărți *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977); dar sunt de acord cu el că este o invenție, deși nu suntem de acord cu privire la alte lucruri.

S-ar putea întreba de ce, dacă limbajul moral are aceste minunate proprietăți, nu ne-a permis el deja să punem în ordine toate dezacordurile noastre morale. Răspunsul este dublu. Primul, multe din aceste dezacorduri sunt înrădăcinate în dezacorduri cu privire la fapte care, în problemele morale cele mai greu de rezolvat, sunt menite să fie extrem de complexe și de dificil de stabilit. Dar, încă și mai important, nu mulți oameni sunt capabili să gândească limpede cu privire la problemele morale și să aibă o înțelegere profundă a cuvintelor pe care le utilizează. Este de aceea de așteptat ca ei să devină confuzi și exemple ale unor astfel de confuzii pot fi observate de oriunde citește ziarul în special în rubricile de corespondență. Și, oricum, mulți oameni nu gândesc moral deloc și cel mult șmoral.

Dacă, așa cum am susținut, limbajul este, în forma sa cel puțin dezvoltată, un produs recent, aceste eșecuri sunt încă și mai ușor de înțeles. Iar predominarea descriptivismului și a altor eroi filosofici care sunt cert să infecteze într-o anumită măsură discuțiile publice, nu ne ajută deloc. Sunt sigur că dacă am fi avut o mai bună filosofie morală, am fi avut mai puține nedumeriri și confuzii publice cu privire la problemele morale. Dar nu am prea mari speranțe că acest lucru se va întâmpla; există mult prea mulți filosofi morali slabi, care aruncă cu praf în ochi, și mult prea puțini buni, care clarifică lucrurile.

Spre deosebire de celelalte cerințe, cerința concilierii este mai mult o cerință practică decât una logică, așa cum am spus; iar acesta este un lucru important deoarece dacă pot arăta că teoria pe care intenționez să o propun satisface această cerință în practică, atunci aceasta se va și întâmpla. Nu va constitui o obiecție la adresa teoriei aceea că s-ar putea argumenta că e logic posibil să existe comunități în care cerința nu ar fi satisfăcută.

Este, cred eu, evident că nici una dintre teoriile pe care le-am avut în vedere până acum nu poate satisface această cerință, pentru că toate pică la testul uneia sau alteia

dintre exigențele pe care le-am listat; și toate eșuează în a satisface în special cerința argumentabilității. Concilierea prin raționare morală va fi în mod clar imposibilă între oameni care nu știu să argumenteze moral.

Avem așadar aceste șase cerințe pentru o teorie etică adecvată. Ele sunt doar acelea care mi s-au părut mie cele mai importante; alți oameni pot propune în continuare alte cerințe și să le considere mai importante. Legat de aceasta, aș putea menționa așa-numita cerință a caracterului public pe care Rawls și alții au pus mare preț. Aceasta nu este o cerință pentru o teorie etică (Rawls nu are o teorie etică în sensul meu), ci mai curând o cerință pentru un principiu moral de substanță, anume că el poate fi recunoscut deschis fără a-i distruge obiectul. Nu sunt sigur că aceasta *este* o cerință pentru un principiu moral; dar deoarece noi facem teorie etică și nu „teorie morală” în sensul lui Rawls, nu o voi discuta. Cred că teoria etică pe care intenționez să v-o prezint satisface toate cele șase cerințe ale mele și orice alte cerințe la care mă pot gândi – ceea ce nu înseamnă că reprezintă ultimul cuvânt în materie de teorie etică deoarece, ca întotdeauna, problemele rămân. Dar cred că este cea mai adecvată teorie etică pe care am întâlnit până acum.

Traducere de Izabella Ghiță

## 7. Raționalismul

**7.1.** Această a doua parte a cărții mele a fost dedicată până în acest punct mai cu seamă descoperirii greșelilor<sup>182</sup>. În cele ce urmează voi face o schimbare de macaz, spunându-vă care cred că sunt virtuțile teoriilor pe care le-am discutat. Și aceasta nu doar pentru a fi nepărtinitor și nici pentru a arăta ce bun sunt. Am, de fapt, două motive ascunse. Primul este unul de auto-apărare. Cea mai bună modalitate de a apăra propria teorie este să incluzi în ea toate *adevăărurile* pe care insistă susținătorii teoriilor rivale (H

<sup>182</sup> Hare se referă la critica pe care a făcut-o în capitolele anterioare naturalismului (cap. 4), intuiționismului (cap. 5) și emotivismului (cap. 6) (N. trad.).

1994 b). Astfel, e mai puțin probabil ca ei să atace o asemenea teorie și nu vor avea succes dacă o vor face. Al doilea motiv e unul constructiv. Dacă, așa cum cred eu, aproape toate teoriile etice conțin unele elemente de adevăr, cea mai bună cale de a construi una viabilă este să alegi toate elementele adevărate din fiecare să le incluzi în propria teorie. Îi sfătuiesc pe toți cei care vor să-și construiască o carieră în filosofie să facă acest lucru. Un politician bun încearcă să fure hainele adversarului, iar un bun filosof face același lucru. El examinează cu atenție toate teoriile care au fost formulate anterior și se întreabă ce este adevărat în fiecare dintre ele; dacă el se poate baza apoi pe aceste adevăruri și de asemenea poate evita erorile care e probabil să existe, va avea o teorie pe care o poate apăra. *Veritati omnia consentiunt*<sup>183</sup>. Acest lucru este, desigur, dificil, deoarece în cele mai multe teorii adevărurile se întrepătrund strâns cu erorile și este foarte greu să le separăm. Aderenții teoriilor, care nu au observat că adevărurile nu implică logic erorile, se vor opune întotdeauna acestui tratament. Dar dacă cineva poate obține acest tip de eclecticism benign, acela va fi un filosof de succes.

Voi începe cu adevărurile naturalismului obiectivist. Le-am discutat în capitolul 1 și patruilea din *MT*, deci pot fi expeditivi aici. Primul este acela că (acest lucru) se bazează pe rostul esențial al teoriei etice, anume pe acela că a trăi cum putem rațional corect cu privire la problemele morale cerea. Al doilea este că limbajul moral, conceptele morale și logica lor. Deci proiectul naturalistului obiectivist este cel puțin bun, deși el e înfăptuit greșit. Însă nu cu totul greșit. Motivul este un adevăr important pe care acesta l-a susținut. El a înțeles că enunțurile morale sunt făcute cu privire la acțiuni pentru anumite *temeiuri* (*for reasons*), deci că acțiunile au anumite proprietăți non-morale. De exemplu, un act este greșit *deoarece* el este un act de vătămare a cuiva din distracție. Această proprietate a enunțurilor morale, supervenirea lor (*their supervenience*) pe enunțurile non-morale, este crucială pentru înțelegerea lor. Dar naturalistul obiectivist nu a înțeles natura lui „deoarece”. El confundă superveniența cu antrenarea (*entailment*) și astfel transformă în enunțuri analitice adevărate ceea ce sunt în realitate principii morale de substanță. Că este greșit să vătămăm oamenii din distracție nu e un enunț analitic. Dar actul este totuși greșit *deoarece* el este acel gen de act. Astfel, naturalistul obiectivist a dat peste superveniența sau consecințialitatea (*supervenience or consequentiality*) proprietăților morale, deși nu a

<sup>183</sup> Toate adevărurile se întâlnesc (lat.)

înțeles-o pe deplin, și în felul acesta se află pe drumul către universalizabilitatea enunțurilor morale care stă la baza ei (despre superveniență vezi 1.7, *H* 1984b, 1996d). Aceasta este o caracteristică importantă a enunțurilor morale pe care trebuie s-o încorporăm în propria noastră teorie.

Urmează naturaliștii subiectiviști. Ei lasă să le scape printre degete adevărul important pe care tocmai l-am descoperit în naturalismul obiectivist. Căci tot ceea ce spun ei este următorul lucru: temeiul suficient pentru a spune că un act e greșit este faptul că tu îl dezaprobi; el nu are de ce să fie greșit în afară de acest lucru. Totuși, subiectivistul a descoperit un adevăr important, anume acela că ceva din atitudinile vorbitorului intră în formularea unui enunț moral. Subiectiviștii nu au înțeles foarte bine ce este acel ceva; emotiviștii a înțeles mai bine, iar prescriptiviștii încă și mai bine; dar subiectivismul a fost un început promițător.

Intuiționiștii au susținut și ei unele adevăruri importante, atât negative, cât și pozitive. Ei au insistat, împotriva naturaliștilor, pe non-analicitatea principiilor morale, susținând totodată consecințialitatea lor. Expresia „proprietăți co-sințiale” care provine de la intuiționiști, ca și expresia „superveniență”, deși nu au reușit să le localizez în lucrările lor. Deși intuiționiștii resping atâta timp cât condamnă o acțiune pe motivul că percepeau în ea propria ei greșăciune, și au avut dreptate cu privire la multe din proprietățile logice ale enunțurilor morale. Ei au insistat pe bună dreptate că „eu trebuie” conține pe „eu nu trebuie” și că, de aceea, este imposibil să fim de acord cu ambele într-un mod consistent. Mai există un lucru corect la ei, pe care nu voi putea să-l explic decât mai târziu, atunci când voi discuta despre cele două niveluri ale gândirii morale, cel intuitiv și cel critic (7.8). Intuiția are un loc important în gândirea morală, deși ea nu este curtea de apel finală, așa cum cred intuiționiștii. Și cea mai mare parte din ceea ce spun ei cu privire la nivelul intuitiv al gândirii morale este corect.

Emotiviștii, cum am mai spus, fac un foarte important pas înainte în teoria etică atunci când resping descriptivismul. Deși ei comit o eroare gravă în încercarea de a explica ce fac enunțurile morale, era clar pentru ei că acestea nu doar descriu lumea. Enunțurile morale fac mai mult decât atât, dar a fost lăsat altora să explice ce este acest mai mult.

7.2. Prin urmare, făcând un inventar al poziției noastre actuale, avem următoarele adevăruri adunate din teoriile luate în considerare anterior, adevăruri care ar trebui încorporate într-o teorie mai adecvată. În primul rând, o asemenea teorie trebuie să arate cum putem raționa cu privire la problemele morale printr-o cercetare a înțelesurilor și a logicii cuvintelor morale. Locul logicii în cadrul teoriei va fi crucial, deoarece fără logică nu poate exista raționare. În al doilea rând, ea trebuie să arate cum putem formula enunțuri morale *datorită* proprietăților non-morale ale acțiunilor etc. despre care vorbim. Cu alte cuvinte, ea trebuie să recunoască importanța consecințialității sau supervenienței proprietăților morale, care e legată de universalizabilitatea enunțurilor morale. În al treilea rând, ea trebuie să recunoască importanța faptului că atunci când face un enunț moral, vorbitorul se implică el însuși cumva. Moralitatea nu constă într-o percepere pasivă a lumii. Subiectiviștii aveau pe jumătate dreptate cu privire la acest aspect, dar deoarece ei erau încă descriptiviști, credeau că, deoarece într-un enunț moral noi nu descriem lumea, atunci trebuie să ne descriem pe noi. În fine, în măsura în care respingem descriptivismul, precum emotiviștii, și insistăm că există ceva în plus în formularea unui enunț moral, dincolo de descrierea unei acțiuni sau a unei persoane în acord cu condițiile de adevăr, o teorie etică adecvată trebuie să explice acest ingredient suplimentar din enunțurile morale, care e consistent cu faptul că ele sunt supuse controlului logic.

Acest ingredient suplimentar este prescriptivitatea enunțurilor morale și realizarea faptului că ea nu intră în conflict cu logicitatea lor. Aceasta am căutat eu tot timpul de când am început să fac filosofie morală și încă cred că acesta este cel mai important lucru pe care trebuie să-l înțelegem dacă vrem să pricepem gândirea morală și argumentele morale. În cele ce urmează voi arăta de ce logica prescriptivă, dacă o pot numi așa, este cea care face posibilă raționalitatea în gândirea morală și nu, ori cel puțin nu numai, faptul că enunțurile morale au condiții de adevăr. Într-adevăr, ele *au* condiții de adevăr, dar dacă numai pe acest lucru ne putem baza, nu vom putea scăpa de relativism. Tocmai faptul că atunci când adoptăm un principiu moral *noi prescriem* este ceea ce dă eficacitate argumentului moral rațional (H 1996c). Așa cum am spus, dat fiind că prescriptivitatea enunțurilor morale, spre deosebire de înțelesurile lor descriptive, poate fi un element

cultural invariant în ele, ea le permite să fie folosite în discuțiile raționale *dintre* culturi. Voi încerca acum să explic acest lucru mai clar.

Am văzut mai devreme că enunțurile morale au condiții de adevăr care sunt în mod inevitabil relative la o cultură, la limba și la moravurile acesteia. Dacă o anumită cultură acceptă anumite principii morale, ele vor fi întipărite atât în limba sa cât și în educația morală specifică ei, și orice teorie care va urmări să descopere condițiile de adevăr în limbaj ori în intuiție va fi captiva acelei culturi. Lucrul de care avem nevoie e însă un mod de a critica principiile morale ale unei culturi: un mod de a discuta cu argumente raționale dacă trebuie sau nu să acceptăm acele principii. Multe culturi au principii morale pe care trebuie să le respingem; dar membrii acelor culturi, dacă sunt descriptiviști, nu au nici un temei să le respingă.

Tocmai cerința de a *prescrie* în acord cu aceste principii e cea care ne face să le respingem pe unele dintre ele. Aici merg pe linia lui Kant (8.6 f.). Presupun că mulți dintre oamenii care-l studiază pe Kant, fiind ei înșiși descriptiviști precum Prior și Ross, citesc în acesta propriile lor prejudecăți și nu observă că el nu e nici un descriptivist. În cea mai cunoscută formulare pe care o dă Imperativului Categoric Kant scrie că trebuie să acționăm astfel încât să putem *voim* (*we can will*) ca maxime a acțiunii noastre să devină o lege universală. *Voim* ca este o modalitate prescriptivă, nu una descriptivă. La fel e *phronesis*. În cazul lui Aristotel, Aristotel însuși este pe jumătate prescriptivist (H 1992e: n. 13-4; 1998). El spune că *phronesis*, adică înțelepciunea practică, lui *synesis*, intelectul, și spune că prima este *epitaike* (care înseamnă, de fapt, „prescriptiv”), pe când cel din urmă este *kritike monon* – el doar judecă, nu prescrie. Distincția provine din *Omul Politic* (260b) al lui Platon. Atât Platon cât și Aristotel au fost în parte, precum Kant și Mill, prescriptiviști, urmându-l pe Socrate sub acest aspect (H 1998a). Acest lucru reiese, de asemenea, și din faptul că în silogismul practic al lui Aristotel concluzia este o acțiune sau o prescripție pentru acțiune. Dacă lucrurile stau așa, iar silogismul este valid, atunci una dintre premise trebuie să fie prescriptivă, iar această premisă este evident prima, care e un enunț moral sau alt fel de enunț normativ. Deci Aristotel a realizat că enunțurile normative sunt prescripții. Aceasta iese de asemenea la iveală atunci când, chiar la începutul *Eticii nicomahice*, el spune că binele este cel spre care toate lucrurile tind; el îl urmează pe Platon și sub acest aspect. Dar prescriptivismul lui Platon și Aristotel a fost în



bună măsură acoperit de elemente descriptive; așa se face că majoritatea comentatorilor nici nu l-au observat.

**7.3.** Evident că nu este locul aici pentru o prezentare detaliată a lui Platon și Aristotel. Voi mai spune totuși câteva lucruri despre Kant, pe lângă cele spuse în 8.2, și aceasta pentru că el ne oferă câteva chei importante pentru a soluționa problema cum să *disciplinăm* gândirea morală, chiar dacă ea este prescriptivă. Descriptiviștii cred că o pot disciplina insistând ca ea să se supună condițiilor de adevăr; dar, după cum am văzut, aceasta nu face decât să îi conducă la relativism. Kant vorbește foarte rar, dacă o face vreodată, despre adevărul sau condițiile de adevăr ale enunțurilor morale ori despre fapte morale. El vorbește despre ceea ce putem *voi* ca *lege* universală.

Voința, așa cum spuneam, este o facultate prescriptivă. Natura disciplinării pe care Imperativul Categoriec i-o impune va fi pusă în evidență dacă vom înțelege ce voia să spună Kant prin „*putem voi*”. La ce fel de posibilitate se gândea el? În nefericiții, el nu este pe deplin consistent cu privire la această chestiune și astfel putem găsi două explicații ale ei, dintre care una nu ne ajută prea mult. Aceasta este explicația care spune că restricția impusă voinței este pur și simplu aceea că maximele ei trebuie să fie logic consistente, în sensul că a spune că acestea maxime ar fi fost urmate nu presupune o auto-contradicție. După cum am evidențiat mai mulți comentatori, există unele maxime foarte rele care e logic posibil să fie urmate, așa că această disciplinare a gândirii morale e inadecvată. Nu merge nici să spunem că *forma universalizată* a unei maxime trebuie să fie lipsită de contradicții. Căci unele maxime rele se pot strecura și prin această sită. De exemplu, eu pot voi necontradictoriu ca fiecare să-și caute propriul avantaj egoist și să nu acorde nici o atenție nevoilor celorlalți; și cred că unii oameni urmează efectiv această maximă în acțiunile lor, așa încât nu e auto-contradictoriu să spun că o asemenea maximă a fost deja urmată. Desigur, e de la sine înțeles că noi trebuie să evităm contradicțiile din maximele noastre; dar aceasta nu e suficient pentru a ne menține pe un făgaș moral.

Concluzionez că acest „*pot*” din Imperativul Categoriec nu este doar un „*pot*” logic. Este el atunci un „*pot*” psihologic? Se spune că există de asemenea unele maxime foarte rele, pe care unii oameni ar putea să ajungă, psihologic vorbind, să le voiască drept legi universale, în orice caz în circumstanțele în care ei nu ar fi niciodată victimele

acțiunilor prescrise. N-ar putea oare o persoană nemiloasă, care ar fi sigură că nu va ajunge niciodată în poziția victimei sale, să voiască să continue s-o tortureze pentru a se distra? Se pare că avem nevoie aici de ceva mai mult decât posibilitatea logică ori posibilitatea psihologică.

Am să sugerez acum propria mea soluție la această problemă (deja prezentată sumar în 1.8). Cred că am găsit-o în Kant, deși aceasta nu e singura interpretare posibilă a textului său și e nu mai puțin adevărat că diferite pasaje pot fi interpretate în moduri diferite. Nu este locul aici pentru o exegeză detaliată a lui Kant, așa cum nu a fost nici pentru Aristotel sau Platon. Mă voi reîntoarce la Kant în capitolul 8. Dar ceea ce cred că *trebuie* el să spună este aceasta. Dacă trebuie să voim maximele noastre ca legi universale, trebuie să voim ca ele să fie urmate în toate situațiile care se aseamănă unele cu altele în ceea ce privește trăsăturile lor universale specificate în maximă. Aceste trăsături vor include trăsături ale stărilor psihologice ale oamenilor aflați în acele situații. Dacă vorbim, de exemplu, despre victime ale torturii, faptul că ei doresc foarte mult ca tortura să înceteze este o trăsătură a stărilor lor psihologice și o trăsătură a situațiilor lor. Trebuie așadar să voim ca maximele noastre să fie urmate și din cauza faptului că un individ se va afla în acele stări, chiar dacă ne-am ales noi înșine. Astfel ne putem să explicăm acel „pot” din Imperativul Categorematic.

În tot ce voi ca în condițiile în care aș fi torturat, tortionarul să continue torturarea mea. Să presupunem că aici un fel de alte considerații nu intervin în gândirea mea. De exemplu, nu mă gândesc la faptul că merit pedeapsa sau la faptul că aș merita-o dacă aș fi în acea situație – o situație în care, să zicem, am comis o crimă oribilă. Să presupunem că tortionarului chiar *îi place* (*enjoys*) să mă tortureze. Nu cred că pot voi (*will*) acest lucru. Temeiul pentru aceasta nu este pur și simplu imposibilitatea psihologică. Căci presupun că s-ar putea găsi cineva care, empiric vorbind, să voiască să fie torturat în continuare dacă s-ar afla vreodată în acea situație. Nu vorbesc despre masochiști: se presupune că aceștia doresc (*want*) să fie torturați, ceea ce nu e cazul cu victima din exemplul nostru. Îndrăznesc să spun că aș putea dori (*want*) să fiu torturat pur și simplu pentru a vedea cum e aceasta; dar nu acesta este cazul nostru, deoarece tortura a început deja și mă întreb dacă eu pot voi (*will*) ca, în condițiile în care aș fi deja torturat, tortionarul să continue să mă tortureze. Repet: nu cred că pot voi asta. Nu e vorba doar de faptul că *se întâmplă* să

nu-mi placă să fiu torturat. Tortura este prin definiție o cauză a suferinței; dacă nu este o cauză a suferinței, ea nu este tortură. Iar suferința este prin definiție ceva ce acela care suferă dorește (*wants*) să se oprească; dacă nu dorește să se oprească (celelalte lucruri rămânând neschimbate), aceasta nu este suferință. Prin urmare, cel puțin *în momentul acela* cel ce suferă nu poate voi ca tortura să continue, celelalte lucruri rămânând neschimbate.

Dar pot eu oare voi *anterior* torturării, și doar pentru o ipotetică situație, ca tortura să continue? Aceasta ridică o întrebare complicată privitoare la identitatea personală (1.8). Sunt înclinat să susțin punctul de vedere că, dacă voiesc (*will*) ca tortura să continue în situația ipotetică, nu mă gândesc la victimă ca fiind *eu însuși*. Așa cum am spus în *MT*, există mai multe criterii diferite pentru identitatea personală care coincid în aproape toate cazurile, așa că nu avem nici o problemă; ele apar ca distincte în exemplele filosofilor și câteodată în unele tulburări cerebrale rare, iar în aceste cazuri nu știm ce să spunem. Una dintre aceste trăsături (deși nu chiar un *criteriu*) ale identității personale este aceasta: dacă mă gândesc la o persoană viitoare posibilă ca fiind eu însuși, trebuie să mă identific cu ea în așa fel încât să prefer ca preferințele ei să fie satisfăcute. Cu alte cuvinte, e parte a conceptului de identitate personală ca fiecare persoană să fie interesată de *propriul* său viitor. În măsura în care cineva și-a pierdut interesul în propriul viitor, ea nu se mai gărește în viitorul persoanei ca fiind *ea însăși*.

Concluzia din aceasta că dacă eu nu voiesc acum ca tortura să nu continue în situația ipotetică, eu nu mă gândesc la victima torturii ca fiind *eu*. La aceasta adăugați ideea, formulată în detaliu în *MT*, că dacă eu nu îmi reprezint complet ce ar însemna pentru *mine* să fiu în acea situație, nu sunt în posesia completă a faptelor despre situația respectivă. Argumentul poate apoi merge mai departe. Urmează că *dacă* eu sunt în posesia completă a faptelor despre situația respectivă (și, desigur, dacă nu sunt în posesia lor mi se poate reproșa ignorarea faptelor), atunci nu voi putea să voiesc (*will*) ca tortura să continue în cazul ipotetic în care eu sunt victima. Aceasta este prima parte a explicației lui „pot” așa cum apare acesta în varianta mea a Imperativului Categoriec kantian. Nu pot voi ca *eu* să fiu tratat astfel dacă eu aș fi victima. Dar asta nu ne duce până la capăt. Într-adevăr, eu voiesc ca *eu* să nu fiu torturat în continuare dacă m-aș afla în acea situație. Dar aceasta nu ne spune nimic în legătură cu ce pot sau nu pot voi să îmi se facă celelalte

persoane care este realmente victima. Din toate cele spuse până acum eu pot voi ca *ea* să fie torturată în continuare.

7.4. Până aici m-am mărginit să rezum argumentul din *MT*, cap. 5. Țelul meu este dublu: în primul rând, să arăt rolul absolut crucial pe care-l joacă prescriptivitatea în întregul argument; în al doilea rând, să leg propriul meu argument de cel al lui Kant. Sper că veți fi notat că un descriptivist, chiar dacă crede în universalizabilitate, așa cum mulți descriptiviști cred, nu ar putea să folosească argumentul pe care l-am folosit mai sus. Întrebarea „pot eu voi?” a ocupat o poziție centrală, iar actul de a voi (*willing*) e un fel de prescriere (*prescribing*). El nu intră în vocabularul descriptivistului. Pentru mine, ca și pentru Kant, chestiunea nu e că un anumit gen de acțiune nu poate fi *descriis* fără auto-contradicție, sau chiar că nu poate fi descriis ca având loc în mod universal fără auto-contradicție, ci că nu poate fi voit sau prescis în mod universal.

Dar încă nu am introdus universalizabilitatea în argumentul meu. Mulți oameni care au citit superficial *MT* au presupus că universalizabilitatea joacă un rol esențial în argumentarea din *MT* cap. 5. Lucrurile nu stau așa. Acel ce citește bilete despre acțiuni despre prescriptivitate, nu despre universalizabilitate. Universalizabilitatea intră în mod serios în discuție în *MT* cap. 6. Dar dacă Wrenn nu era pregătit de *MT* cap. 5 prin stabilirea tezei că este ceva pe care nu îl putem *prescrie*, anume ca noi înșine să fim torturați în situația ipotetică (și ceva ce vom prescrie în mod necesar, anume ca noi înșine să nu fim torturați), argumentul din universalizabilitate aflat în cap.6 nu ar fi căpătat nici o forță. Prin urmare, descriptiviștii nu îl pot prezenta. Sper că vedeți acum tactica argumentului meu general. În capitolele 4 și 5 am arătat că descriptivismul de toate tipurile se prăbușește în relativism și nu poate asigura obiectivitatea enunțurilor morale. Atunci am exprimat speranța că o teorie non-descriptivistă ar putea asigura această obiectivitate. Prin „obiectivitate” nu înțeleg „corespondența cu faptele” sau ceva de acest gen. Las acest gen de probleme descriptiviștilor; ele duc la o fundătură. Prin „obiectiv” înțeleg, mai degrabă, „astfel încât orice gânditor rațional care cunoaște faptele non-morale e necesar să accepte”. Aș fi mulțumit dacă am putea arăta că unele enunțuri morale au această proprietate. Voi susține că pot exista *prescripții* obiective în acest sens, iar nu în sensul în care Mackie le-a negat posibilitatea (H 1993g).

Dacă adăugăm argumentului precedent cerința de a universaliza prescripțiile noastre, atunci argumentul poate fi complet. Vă va fi cât se poate de clar cum decurge el. Dacă nu pot voi ca *eu* să fiu tratat în acel fel în acea situație, atunci eu nu pot voi în mod universal ca *oricine* s-ar afla în acea situație să fie tratat în acel fel. Deci, dacă e să fac un enunț moral despre acea situație, iar enunțurile morale sunt prescripții universale, atunci acesta este unul pe care nu îl pot face. Eu pot, desigur, aproba prescripții *singulare*: pot *dori* (*want*) ca torturarea victimei mele să continue; dar nu pot spune că eu trebuie să fac aceasta.

Așa cum vă veți fi dat seama, aici ar trebui să mă confrunt cu poziția amoralistului, care nu va face nici un enunț moral cu privire la situația dată; dar am vorbit suficient despre el în *MT* 10.7 ff., *H* 1989 d și 1996 e. De asemenea, am discutat (în 5,8) și poziția șmoralistului (*shmoralist*)<sup>184</sup>. Lăsându-i la o parte pe aceștia și concentrându-ne asupra celor ce vor să facă enunțuri morale cu privire la situația dată, am eliminat cel puțin unul dintre aceste enunțuri și anume pe acela conform căruia trebuie ca eu să continui cu tortura. Aceasta este o concluzie cu care, gândește un raționalist, trebuie să fie de acord, cu alte cuvinte e o concluzie obiectivă.

Cele pe care tocmai le-am spus conțin răspunsul la două argumente, mai degrabă slabe, cu care ne întâlnim adesea. Ele sunt argumente împotriva genului de teorie pe care o propun eu. Se spune uneori că dacă tot ceea ce se cere este ca noi să prescriem o anume maximă în mod universal, aceasta nu ne împiedică să susținem maxime care sunt croite după propriul nostru interes; și se mai spune, într-un sens mai general, că aceasta nu ne împiedică să susținem maxime pe care toți le găsim rușinoase.

Un exemplu al primului tip de argument este următorul: să presupunem că cineva zice că prescrie în mod universal ca oamenilor cu șase degete la o mână să li se dea privilegii speciale, iar el are șase degete la o mână. Maxima sa este impecabilă din punct de vedere formal; e o prescripție universală în cel mai deplin sens al lui „universal”. Maxima nu este în sine contradictorie; deci, dacă mergem pe linia unor interpreți ai lui Kant, nu-i putem reproșa nimic. Dar întrebarea este: ”Poate el adopta această maximă

<sup>184</sup> Datoriile *morale* sunt universalizabile după toți destinatarii (*recipients*) și toate situațiile; datoriile *șmorale* sunt universalizabile după toți agenții; de exemplu, o judecată prudentială este universalizabilă după agenți, dar nu după destinatari: ea se leagă de interesul *meu* ca agent, dar nu de interesul *meu* ca

dacă are o deplină cunoaștere a faptelor, deplină cunoaștere pe care o poate avea numai dacă și-a reprezentat complet situațiile acelor care vor fi afectați negativ de adoptarea acestei maxime de către el?”. După cum am văzut, reprezentarea deplină de către cineva a situației altuia presupune formarea de preferințe în legătură cu ceea ce ar trebui să i se întâmple sieși, dacă s-ar afla în acea situație; și aceasta, combinată cu cerința de a-și universaliza propriile maxime, îl va determina să-și respingă maxima propusă. Căci, dacă el s-ar afla în pozițiile tuturor celor care vor suferi dacă el își primește privilegiile, el își va forma preferința ca privilegiile să fie înlăturate. Iar această preferință e incompatibilă cu păstrarea maximei sale.

Iată un exemplu pentru al doilea tip de argument, care este foarte asemănător. Se spune că prescripția de a ține în robie toate persoanele de culoare este universală din punct de vedere formal și intern consistentă, și astfel nu este eliminată de Imperativul Categoriec. Dar chestiunea este: poate cineva care și-a reprezentat complet situația oamenilor de culoare care sunt ținuți în robie să continue să vrea ca ei să fie tratați astfel? Căci dacă el și-a reprezentat complet această situație, el își va fi format preferința ca ei să nu fi tratați astfel dacă ar fi o persoană de culoare: și acest lucru este în consistență cu forma universală a maximei propuse. Există de sigur, problema asistații fanatic care este dispus să prescrie ca toată lumea să fie ținută în robie chiar dacă ar fi el însuși o persoană de culoare. Am descoperit în mână-t că un astfel de fanatic în cărțile mele (e.g. *MT* 10.3) și cred că am arătat că teoria mea poate să dea seama de acest caz; dar nu avem acum timp să intrăm în această problemă. În orice caz, strategia kantiană poate fi utilizată în argumente care privesc oamenii obișnuți nefanatici.

**7.5.** Poate că am tratat lucrurile într-o ordine nefirească atunci când v-am spus cum s-ar putea argumenta pe baza teoriei pe care o propun fără să vă informez mai întâi care este această teorie, exceptând faptul că v-am spus că e vorba de o adaptare a Imperativului Categoriec kantian. Permiteți-mi acum, de aceea, să încerc să formulez mai clar teoria. Primul lucru pe care simt nevoie să-l spun în legătură cu ea este că oferă o explicație *formală* completă a înțelesului cuvintelor morale. Înțeleg prin aceasta că ea le

---

destinatar; pot trata alți destinatari așa cum vreau, dat fiind că *propriul meu* interes e asigurat prin acțiunea mea. Termenul e împrumutat de la Simon Blackburn. (5.8). (N. trad.)

definește doar pe baza proprietăților lor logice. Spre deosebire de naturalism, care le definește sau le explică înțelesul în termenii unor proprietăți non-morale de substanță. Să luăm ca exemplu „trebuie” (*ought*). Vreau să spun că „trebuie” este un termen logic. El este un operator modal deontic. Proprietățile sale logice și funcția sa sunt foarte asemănătoare cu cele ale altor operatori modali precum „este necesar ca”. Diferența constă în aceea că, în vreme ce alți operatori modali guvernează enunțuri descriptive, „trebuie” guvernează prescripții (MT 1.6.). „Trebuie”-enunțurile („*ought*”-statements) antrenează (*entail*) imperative cu același conținut, la fel cum propozițiile care încep cu „este necesar să...” antrenează enunțuri indicative cu același conținut. Deci am putea sintetiza explicația pe care o dau eu lui „trebuie” spunând că acesta este modalitatea care stă față de prescripții tot așa cum „necesar” stă față de enunțurile descriptive.

Pare foarte natural să spunem că „trebuie” este o modalitate deontică. Aceasta face cu totul implauzibil argumentul folosit de unii descriptiviști că, deoarece „Actul său a fost greșit” sună ca o propoziție obișnuită de tipul subiect-predicat, gramatic și semantic, și suprafață încurajează punctul de vedere că *greșit* este o proprietate în sens obișnuit al cuvântului și astfel încurajează realismul etic. Dar faptul că „Actul său a fost greșit” înseamnă cam același lucru cu „Eu trebuie să facă ceea ce fac”, care are o cu totul altă structură de suprafață, „trebuie” măcar să ne facă să ne întrebăm dacă structura de suprafață a propoziției este un ghid spre înțelesul și logica ei.

Deci „trebuie” (pe care o să-l privesc drept cuvânt moral tipic) este o modalitate deontică care guvernează imperativele și se comportă precum operatorul necesitate, atunci „trebuie”-propozițiile vor antrena imperative și deci vor fi prescriptive, și deci vor satisface cerința mea cu numărul (2) - caracterul practic (*practicality*). Deoarece proprietățile atribuite de teoria mea cuvintelor morale sunt pur formale, sunt proprietăți logice, ea va satisface de asemenea cerința (1) – neutralitatea. Logica este neutră în raport cu diferite opinii de substanță sau cu diverse teze. Vă veți da seama că așa scapă teoria mea de acel relativism care este destinul fatal al tuturor teoriilor descriptiviste. Deoarece explicația pe care o dau limbajului moral este formală și, în particular, deoarece ea include caracteristicile formale ale prescriptivității și universalizabilității, această explicație poate fi acceptată de diferite culturi cu moravuri diferite. Aceste trăsături formale pot fi comune tuturor limbilor acestor culturi, chiar dacă trăsăturile materiale ale moravurilor

lor și, odată cu ele, înțelesul descriptiv al cuvintelor lor morale, ca și condițiile de adevăr ale enunțurile lor morale, diferă în mare măsură.

Deoarece există o logică deontică, teoria satisface cerința numărul (4) – logicitatea. Și, în particular, satisface și cerința (3) – incompatibilitatea. Tot așa cum doi oameni care spun, unul din ei că o propoziție e necesar adevărată iar celălalt că nu e necesar adevărată, se contrazic realmente unul pe altul, la fel doi oameni care spun, unul că o acțiune e obligatorie iar celălalt că ea nu e obligatorie, se contrazic realmente unul pe altul. Am început deja să arăt că teoria satisface cerința (5) – argumentabilitatea, arătând cum pot fi desfășurate argumente de tip kantian folosind universalizabilitatea și prescriptivitatea enunțurilor morale. De asemenea, am arătat deja că teoria garantează prescriptivitatea.

Dar ea garantează și universalizabilitatea. Dacă „trebuie” se comportă precum un operator necesitate care guvernează imperatiivele, „trebuie”-enunțurile vor fi universalizabile, la fel cum sunt și enunțurile care exprimă necesitate. Nu se poate spune că în cutare caz ceva este cu necesitate astfel, dar că ar putea exista un alt caz identic în care acel ceva să nu fie cu necesitate astfel. Acest lucru e adevărat despre necesitatea logică: dacă un enunț este adevărat cu necesitate logică, atunci orice altă propoziție cu aceeași formă logică va fi, în asemenea fel, în mod necesar adevărată. Aceasta este de asemenea adevărat despre necesitate cauzală. Dacă un eveniment îi urmează altuia prin necesitate cauzală, atunci un eveniment exact similar (*exactly similar*), în circumstanțe identice, e necesar, printr-o necesitate cauzală, să fie urmat de un eveniment exact similar. Iar aceasta este întru totul analog cu ceea ce teza universalizabilității susține că e adevărat despre „trebuie”-enunțuri (H 1984b). Astfel, cei doi stâlpi ai argumentării kantiene, universalizabilitatea și prescriptivitatea, sunt ambii furnizați de teorie.

**7.6.** Este momentul acum să revenim la tema condițiilor de adevăr și să le punem în legătură cu proprietatea universalizabilității pe care tocmai am discutat-o. Vă amintiți cu siguranță că am vorbit mai devreme despre un element din înțelesul enunțurilor morale pe care l-am numit, urmându-l pe Stevenson, înțeles descriptiv. Am spus, de asemenea, că naturaliștii obiectiviști au descoperit un adevăr important în legătură cu aceasta. Deși ei se înșelau gândind că *înțelesul* enunțurilor morale este dat de condițiile de aplicare ale



cuvintelor morale, ei aveau dreptate să susțină că aceste cuvinte morale au realmente condiții de aplicare (*application conditions*) și că acestea determină realmente condițiile de adevăr (*truth conditions*) pentru enunțurile morale. Ei aveau de asemenea dreptate să susțină, contrar intuiționiștilor și subiectiviștilor, că aceste condiții de aplicare pot fi date în termeni non-morali, obiectivi. Totuși, ei se înșelau gândind că a spune care sunt condițiile de aplicare este o simplă chestiune de definiție; de fapt, ea e o chestiune de enunțare a unui principiu moral de substanță.

Va fi evident de acum că aceiași animal apare aici luând chipuri diferite. Nu e nici o deosebire dacă vorbim despre criteriile de aplicare pentru un cuvânt moral (de exemplu, „greșit”), sau despre înțelesul descriptiv al cuvântului, sau despre condițiile de adevăr ale enunțurilor care îl conțin, sau despre un standard moral ori principiu moral universal. A susține pe oricare dintre acestea înseamnă a face un enunț moral sintetic, de substanță. Întrebarea crucială pentru teoria etică este de unde trebuie să începem pentru a decide rațional *care* criterii sau condiții de adevăr sau standarde sau principii să susținem. Așa cum am văzut deja, acestea vor fi diferite în diferite culturi. Dar cum am putea să alegem cele vădit kantiană, de a adjuca într-una. Prin urmare, teoria noastră nu este mai mult decât relativism. Și tocmai introducerea criteriilor și a logicii acesteia au făcut posibil acest lucru.

dar de ce este posibil să vorbim despre *adevăr* în acest context? Nu vom înțelege acest lucru până când nu ne vom fi uitat suficient de atent la circumstanțele umane – la mediul social – în care are loc gândirea noastră morală. Tot ceea ce furnizează imediat cernăsuca kantiană sunt *maxime* sau prescripții universale. Nu există totuși nici un motiv evident pentru care ar trebui să le numim pe acestea adevărate sau false. Nu putem noi oare, în gândirea noastră morală, să folosim numai astfel de imperative universale și să uităm de adevăr și fals? Răspunsul este că arhanghelii ar putea face asta, dar oamenii nu pot.

Am sugerat în alte lucrări, urmându-l pe Platon, că există două niveluri ale gândirii morale, cel critic și cel intuitiv, cel de-al doilea fiind o necesitate pentru oameni (e.g. *MT 2.I ff*). Faptul că o mare parte din gândirea noastră morală se află la nivelul intuitiv ne va ajuta să explicăm de ce numim judecățile morale adevărate sau false. Pentru a lua exemplul lui Harman (1977: 4), confruntat cu niște băieți care au stropit cu benzină

o pisică și i-au dat foc doar pentru a se distra, nu avem nici o ezitare să spunem că ei fac un lucru greșit (*wrong*). Sau să luăm exemplul pe care l-am folosit eu însumi: nu vom ezita să spunem că ar fi greșit să plec de la o benzinărie fără să plătesc (5.2). Nu simțim nevoia să criticăm standardele sau principiile care ne fac să spunem aceste lucruri ori să întrebăm *de ce* sunt greșite aceste acțiuni. Este deci ușor să spunem că este *evident adevărat* că ele sunt greșite. Aceasta conferă plauzibilitate intuiționismului și a primit numele de „filosofia morală a omului de pe stradă”.

Aceasta conferă, de asemenea, o anumită plauzibilitate naturalismului obiectivist. Un astfel de naturalist ar putea spune: „Dacă nu știi că acele acte sunt greșite, poți într-adevăr înțelege sensul lui „greșit”?” Ceea ce s-a întâmplat în asemenea cazuri este că înțelesul descriptiv a pus stăpânire, sau aproape. El nu a pus stăpânire complet deoarece chiar și o persoană care consideră că este „evident greșit” să faci aceste lucruri va fi de asemenea, în mod normal, de acord că cineva care consideră un act ca fiind greșit va considera că tocmai acest lucru este un temei pentru a nu îl face. Astfel, prescriptivitatea, deși dominată de înțelesul descriptiv, este încă acolo. Dacă etica morală nu este supusă scrutării critice, este foarte ușor să fii ori un intuiționist, ori un naturalist obiectivist. Dacă nu ești filosof, nici măcar nu vei întreba *care* dintre acțiunile ei. Sper că vedeți cât de natural este să spunem despre astfel de cazuri, că enunțurile morale formulate sunt adevărate.

7.7. Există o problemă care i-a pus în încurcătură pe Platon și Aristotel și care se consideră că a creat probleme prescriptiviștilor și internaliștilor moderni cum sunt și eu. Un internalist, care consideră că a susține o opinie morală înseamnă a fi motivat să acționezi conform ei ori a dori (*want*) ca alții să acționeze conform ei, și un prescriptivist, care crede că enunțurile morale antrenează imperative, se consideră că întâmpină dificultăți în legătură cu problema acelor oameni care fac ceea ce ei sunt conștienți că e greșit. Există unii oameni care fac ceea ce știu că e greșit deoarece ei urmăresc alte scopuri pe care nu le pot atinge fără a face ceva greșit; și mai există unii al căror scop *este* să facă ceea ce e greșit, pur și simplu pentru că e greșit. Permiteți-mi să numesc primul gen de persoană *acritic*, iar pe cel de-al doilea *satanist*. M-am ocupat pe larg de aceste personaje în alte locuri (*FR* cap.5, *MT* 3.7, *H* 1992d, cap. 6, 1992e:ii, 1304, 1995b,

1996e). Dar aş vrea să subliniez aici că existența celor două niveluri ale gândirii morale face problema mult mai ușor de rezolvat. Dacă enunțurile morale au înțelesuri descriptive și condiții de adevăr bine fixate (*firm*), este ușor de înțeles cum cineva ar putea avea o cunoaștere a adevărului unui enunț moral și să acționeze contrar prescripției conținută în acesta.

Să presupunem că persoana de la stația de benzină este foarte tentată să plece fără să plătească deoarece vrea să-și păstreze banii. Ar putea spune că știe că asta ar fi greșit, ori că e adevărat că e greșit. Intuiția sa o asigură de acest lucru. Ea are experiența subiectivă a lui „a ști că e greșit” pe care intuiționiștii o numesc „intuiție morală”. Ce ușor e pentru cineva aflat într-o astfel de situație să ignore prescriptivitatea enunțului și astfel să facă actul despre care „știe că e greșit”! Mai mult, să presupunem că băieții care dau foc pisicii știu că arderea pisicii satisface condițiile de adevăr acceptate în cultura lor pentru enunțul că acest act e greșit. Chiar aceasta l-ar putea face atractiv pentru ei, dacă ei sunt niște nemulțumiți sau rebeli, înstrăinați de valorile propriilor culturi. Dar în virtutea înțelesului descriptiv și a condițiilor de adevăr acceptate ale enunțului că acest act e greșit, ei știu că enunțul este adevărat. Astfel, precum persoana de la stația de benzină, ei ignoră prescriptivitatea enunțului. Dar pentru o analiză detaliată a unor astfel de cazuri va trebui să vă întorc la altele pe care le am prezentat în capitolul următor.

Ștergând amplasat secolului nostru enunțurile morale pot fi adevărate sau chiar evident adevărate. Dar, așa cum am explicat pe larg mai devreme, nu ne putem opri aici. „Căci adevărul evident” al unor asemenea enunțuri este relativ la o cultură. Strămoșii noștri nu credeau că este evident adevărat că e greșit să chinăm urșii. Acum, spaniolii nu consideră că este evident adevărat că luptele cu taurii sunt greșite, iar strămoșii lor nu considerau ca evident adevărat faptul că arderea *oamenilor* pe rug era ceva greșit, dacă aceștia erau eretici. Romanii nu considerau că este evident adevărat că e greșit să arzi oameni, dacă aceștia erau creștini. Deci are sens să ne întrebăm *de ce* enunțurile morale, pe care le considerăm cu toții evident adevărate, *sunt* adevărate, ori chiar dacă ele sunt realmente adevărate. Dacă nu vom fi în stare să punem și să răspundem la astfel de întrebări, moralitatea noastră va fi vulnerabilă. În diferite epoci, cum ar fi cea a lui Socrate ori cum e epoca noastră, moralitatea poate fi efectiv în pericol din cauza incapacității de a formula și de a răspunde la asemenea întrebări. Socrate a considerat că

modul de a răspunde la ele este printr-un nou gen de gândire: ceea ce eu numesc gândire critică.

Sarcina gândirii critice este de a examina diversele standarde sau condiții de aplicare sau criteriile sau condiții de adevăr sau principii pe care le găsim într-o cultură dată și de a vedea dacă ele pot fi apărate. În gândirea critică nu se poate apela la intuiții și nici la înțelesul descriptiv. Căci tocmai pe ele le supunem examenului. Bazarea pe ele ne va conduce întotdeauna la relativism. Iată de ce, până la urmă, trebuie să respingem toate formele de descriptivism. Strategia care ne dă posibilitatea să le examinăm în mod obiectiv, fără a fi captivii propriei noastre culturi, este strategia kantiană, introducerea prescriptivității și, în particular, a prescriptivității universale. Această cerință *formală*, comună tuturor culturilor care ridică întrebări morale, este cea care ne constrânge în mod obiectiv. Numai atunci când punem întrebarea „Pot *prescrie* sau *voi* ca această maximă să devină o lege universală?” ne aflăm pe un teren sigur în gândirea noastră morală.

Dacă această discuție ar mai putea continua, aș adăuga că va trebui să luăm în considerare argumentul astfel formulat de consecințele lui practice. Acesta este foarte important. În cărțile mele am arătat cum acest argument formal dă naștere unor reguli ale aplicării principiilor morale care ne vor conduce la principii morale care sunt aceleași cu cele la care ar ajunge un anumit gen de utilitarism. Am fost de multe ori îndreptățit să-mi numesc propria teorie a argumentării morale o teorie utilitaristă, deși ea nu conține nici un „principiu al utilității”, ci numai o *metodă* rațională de a ajunge la aceste principii morale particulare (1996c:s.f.).

În capitolul 8<sup>185</sup> voi încerca să arăt că nu este nimic paradoxal în a ajunge la principii utilitariste *via* o metodă kantiană. Deși Kant nu a fost un utilitarist, nu există nimic în teoria sa a Imperativului Categorie care să-l împiedice să devină unul; și probabil el ar fi putut fi un utilitarist dacă nu ar fi existat două lucruri. Primul a fost stricta sa educare pe baza unor înalte principii rigorigiste de care nu s-a dezbărat niciodată. El credea că are de apărat aceste principii (cum ar fi datoria absolută de a aplica pedeapsa capitală, greșeala morală absolută și fără excepție a minciunii - chiar și păcatul masturbării) prin apel la teoria sa. Aceasta a avut efecte regretabile asupra modului în care și-a expus teoria. Dar teoria ca atare este consistentă cu adoptarea unor principii utilitariste.

<sup>185</sup> Intitulat *Could Kant Have Been a Utilitarian? (Ar fi putut fi Kant un utilitarist?)* (N. trad.).

Toate acestea puteau să nu fie atât de rele dacă nu ar fi existat un al doilea lucru care să-l conducă pe un drum greșit. El pare să fi crezut că principiile morale trebuie să fie *simple*. Amintiți-vă că în 5.8 am vorbit despre confuzia pe care mulți oameni încă o fac între universalitate și generalitate. Această confuzie coboară în trecut până la folosirea de către Aristotel a termenului *kath'holou* pentru ambele concepte. Îl consider pe Kant o victimă a acestei confuzii. Aceasta l-a putut determina să insiste că principiile morale trebuie să aibă un înalt grad de generalitate (adică să fie simple), pe când ceea ce trebuiau să aibă ele era universalitatea (care este consistentă cu a fi, dacă trebuie, foarte specifice).

Am încercat amendarea acestui defect al expunerii de către Kant a teoriei sale prin distingerea, în operele mele, între două niveluri ale gândirii morale, cel critic și cel intuitiv. La nivelul intuitiv, gândirea morală trebuie într-adevăr să se țină aproape de principiile generale (deși, sper eu, nu atât de generale cum au fost cele care i-au inspirat pe părinții lui Kant în educația sa). Dar la nivelul critic, nivel la care evaluăm principiile noastre intuitive și e posibil să le respingem sau să le amendăm, gândirea noastră poate lucra cu principii cât de specifice vrem. Astfel, cerința de a *universaliza* maximele nu ne constrânge să adoptăm maxime foarte generale la acest nivel. Tot ceea ce a trebuit să fie făcut e să tratăm similar toate cazurile care au aceleași proprietăți *universale*, oricât de specifice, inclusiv cazurile în care individii și schimbă rolurile și în care astfel ne-am putea afla noi înșine în poziția altcuiva. Că asemenea gândire critică ar putea, într-adevăr, să ne conducă la adoptarea unor principii destul de generale pentru a fi folosite la nivel intuitiv, da, gândirea care duce la adoptarea lor nu se *bazează* ea însăși pe aceste principii generale intuitive, ci numai pe cerința de a ne *universaliza* maximele.

**7.8.** Voi încheia într-o notă foarte practică. Am început cu o serie de probleme morale obișnuite asupra cărora am afirmat că filosofia morală ar putea arunca o oarecare lumină. Acum este vremea să arătăm ce fel de lumină a aruncat. Procedura generală de rezolvare a chestiunilor morale ar trebui să fie clară acum. Ea constă în examinarea, într-o manieră factuală, a consecințelor unor acțiuni și politici alternative și punerea întrebării dacă suntem gata să prescriem în mod universal implementarea lor. Aceasta este sarcina gândirii critice. Trebuie apoi să comprimăm această vastă cantitate de informație într-o mulțime mai simplă de reguli de îndrumare (*guidelines*) sau principii intuitive pentru a fi

utilizate în viața de fiecare zi. Această sarcină ar putea părea imposibilă, dacă nu ar fi un lucru: nu suntem primii care ne-am ocupat de ea. De-a lungul multor generații, oamenii s-au confruntat cu această problemă și au găsit propriile soluții. Ne putem aștepta ca majoritatea acestor soluții să fie înțelepte, căci au fost născocite de oameni cu multă experiență în privința unor probleme similare, ca și în privința consecințelor adoptării unor soluții diferite la aceste probleme.

Dar se poate ca unele dintre aceste soluții să fi fost cele rele. Nu vom găsi nimic infailibil în înțelepciunea epocilor istorice. Ne putem modifica principiile intuitive, dacă dorim, deși o vom face cu dificultate. Aceasta este sarcina gândirii critice. Dar ar trebui să fim precauți. Cei ce au aruncat de-a valma peste bord intuițiile acumulate în timp au ajuns adesea să regrete acest lucru. De obicei avem mai multe de învățat decât de abandonat din moștenirea trecutului.

Problema dacă ar trebui să devenim pacifiști, cu care am început (2.2), este rezolvată destul de ușor (H 1985b). Consecința faptului că nu există destul câștig pentru oameni care să susțină dreptatea și decența în relațiile internaționale ar fi aceea că persoanele care li se opun ar avea drum deschis, cu consecințe dezastrole pentru aproape toată lumea. Ce anume presupune dreptatea și decența este o întrebare suplimentară, care trebuie rezolvată prin aplicarea gândirii critice. Răspunsul este dat de mulțime de reguli de întărire pentru politica internațională astfel încât aderența lor să ducă la lucruri mai bune, pe ansamblu, pentru cei afectați. Aceste reguli de îndrumare nu sunt chiar atât de greu de găsit (vezi e.g. J. E. Hare și C. Joynt 1982).

Problemele avortului și eutanasiei, ca și alte probleme ale eticii medicale, au fost discutate pe larg, iar eu nu am nimic de adăugat față de cele spuse deja (e.g. H 1974b, 1975c,d, 1988d). Opinia publică pare să se miște în jurul unei soluții utilitariste a lor, cu care aș fi de acord.

Problema ce ar trebui să facem în privința delicvenței juvenile, căreia i-am propus în 2.4 o soluție ironică, este mult mai dificilă și s-a bucurat de o mare atenție din partea mass-media în ultima perioadă. Impresia generală pare să fie aceea că, în ciuda celor spuse de unii politicieni, închisoarea nu funcționează în cazul delicvenților tineri. Ar trebui oare, atunci, să-i spânzurăm sau, cel puțin, să-i batem cu nuiua? Ar trebui să adoptăm legea *sharya*, precum saudiții, sau să apelăm la pedepsele draconice practicate în

Singapore? Răspunsul se află într-o examinare atentă a consecințelor acestor pedepse, nu numai asupra delicvenților, ci și asupra societății în general. Biciuirea infractorilor violenți ordonată de tribunale a fost abolită în decursul timpului în multe societăți iar pedeapsa fizică a elevilor în școlile de stat a fost interzisă destul de recent în Marea Britanie. Ea este încă permisă în școlile particulare din Regatul Unit, deși tribunalele s-ar putea s-o interzică, mai ales Curtea Europeană. Și există încă un sprijin puternic atât în Marea Britanie cât și în Statele Unite pentru pedeapsa cu moartea.

Este greu de crezut că toate argumentele în favoarea unor asemenea schimbări ale legii sunt bune, deși unele e probabil să fie. Există de asemenea și câteva argumente bune de cealaltă parte. Întreaga problemă trebuie cercetată mai amănunțit pentru a afla, dacă se poate, care ar fi efectele diferitelor tratamente aplicate delicvenților asupra societății ca întreg. Atâta vreme cât suntem în ceață în legătură cu faptele (situație în care ne aflăm), nu vom putea să determinăm care sunt cele mai bune politici de urmat. Nu este domeniul specific al filosofului moralei să descopere faptele, ci numai să identifice argumentele rele avansate pe baza faptelor, argumente care sunt nenumărate. Situația prezentă, în care se face apel la moralitate ignorând aproape total ce este actualitatea și cum se alătură rațional în legătură cu ea, nu este propice pentru adoptarea unor politici sănătoase.

Dar propunerea de a călări amăcut în lume nu era aceea de a spânzura sau biciui *infractorii*, ci una mai radicală aceea că ar trebui să-i prindem *înainte* de a comite infracțiuni și să-i lichidăm. Putem respinge această propunere pe temeiul unor fapte deja cunoscute. Pentru început, juriile nu ar condamna pe asemenea temeieri decât dacă opinia publică s-ar schimba mult mai drastic decât e probabil să o facă. Ar trebui să abolim sistemul juriilor în favoarea unui mod mai sumar de a împărți dreptatea. Chiar și un sistem inchiizitorial, așa cum se practică pe Continent, este puțin probabil să ne permită să-i lichidăm pe potențialii infractori înainte de a comite infracțiuni. Ar trebui să ajungem la ceva de genul sistemului „dreptății” practicat de KGB. Dar există argumente utilitariste evidente și sănătoase pentru a nu face acest lucru.

Să presupunem, totuși, că opinia publică, împinsă de un val de crime, ar ajunge să fie de acord cu politica lichidării. Atunci poate că juriile se vor alinia opiniei publice. Nu putem pre-judeca dacă făcând asta ar face cel mai bun lucru. Trebuie să privim consecințele acestui fapt. E destul de evident că acestea ar fi dezastruoase. Întregul nostru

sistem de justiție este fundamentat pe premisa că nimeni nu trebuie să fie pedepsit, cu atât mai puțin ucis, pentru delict pe care nu le-a comis încă. Ar fi nevoie de o schimbare de neconceput a opiniei publice pentru a abandona acest principiu iar consecințele abandonării lui ar fi cumplite. Argumentul „pantei alunecoase” (*slippery-slope*), de multe ori folosit abuziv de opoziții avortului, este cât se poate de potrivit aici; dacă există pericolul ca noi să alunecăm pe această pantă, ar trebui să ne înfigem repede călcăiele în pământ. Dar, de fapt, nu există nici un pericol, pentru că am învățat că precauțiile de acest gen sunt necesare pentru a constrânge administrarea dreptății. (Pentru dreptate și pedeapsă vezi *MT* 9.6 ff., *H* 1978d, 1986f.)

M-am folosit de acest exemplu extrem pentru a arăta cum să argumentăm în legătură cu problemele morale. În cazul unor exemple mai puțin extreme e posibil să existe diferențe legitime de opinie care să nu fie atât de ușor de rezolvat. Dar aceeași procedură poate fi folosită spre a le rezolva. În primul rând, trebuie să identificăm consecințele politicilor alternative și apoi să găsim regulile de îndrumare care, dacă sunt adoptate în general, vor duce la cele mai bune cursuri de acțiune. Și cele mai bune cursuri ale acțiunii sunt acelea care fac cel mai bine, pe ansamblu, pentru comunitățile din societatea noastră, fiecare om countînd cît unul și nimeni mai mult decît unul – i.e. tratînd fiecare individ pe cît se poate. Pe scurt, ar fi cazul să combinăm lecțiile pe care trebuia să le învățăm de la Kant și Mill.

Traducere de Marius Banu



## Prescriptivismul universal

Cel mai bine ar fi să privim prescriptivismul universal ca pe o încercare de a localiza atât greșelile cât și intuițiile adevărate din celelalte teorii etice actuale, de a remedia aceste greșeli păstrând în același timp intuițiile adevărate și făcând în acest fel o sinteză a lor. Expresia “teorie etică” acoperă încercările de a spune ce anume întrebăm atunci când punem întrebări morale. Ce înțelegem prin cuvintele sau propozițiile pe care le utilizăm în discursul moral; care este natura conceptelor morale sau a moralității? Dacă sunt reușite, aceste încercări vor avea implicații asupra unei alte întrebări, una epistemologică, ce aparține de asemenea teoriei etice: cum ar trebui să încercăm să răspundem la întrebările noastre morale în mod rațional? Sau nu poate exista nici o cale rațională – totul e doar o chestiune legată de felul în care simțim sau de ce anume ne dictează moravurile noastre? Pe de altă parte, dacă poate exista o discuție rațională cu privire la întrebările morale, presupune oare asta că ar trebui să existe un adevăr cu privire la ele, sau o mulțime de fapte care pot fi descoperite?

Principala diviziune are loc între teoriile *descriptiviste* și cele *non-descriptiviste*. Acestea sunt distinse în variate feluri, mai mult sau mai puțin înșelătoare (Hare, 1985b). Se spune că descriptiviștii susțin că judecățile morale pot fi adevărate sau false în timp ce non-descriptiviștii neagă acest lucru. Dar deoarece este în sensul că se poate de plauzibil, așa cum vom vedea, în care non-descriptiviștii pot face și teza morală “adevărată” cu privire la judecățile morale, acest mod de a vorbi nu face decât să obscurizeze problema. Același lucru îl fac și termenii “cognitivism” și “non-cognitivism” care presupun că primul admite, pe când cel de-al doilea nu, că noi putem *cunoaște* că unele judecăți morale sunt adevărate. Căci, și în acest caz, există un sens cât se poate de plauzibil în care non-descriptiviștii pot admite acest lucru, așa cum vom vedea. La fel de înșelătoare este maniera ontologică de a face această distincție spunând că descriptiviștii pretind că există calități sau fapte morale în lume, pe când non-descriptiviștii neagă acest lucru; căci de îndată ce începem să ne întrebăm ce înseamnă că o calitate morală sau un fapt există efectiv în lume, ne rătăcim.

Atât non-descriptivismul, în toate varietățile sale, cât și teoriile descriptiviste, care vor fi discutate, sunt teorii *semantice*, nu ontologice. Așa-numitele teze ontologice din etică (e.g.

---

R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1993 (1991), pp. 451-463.

“naturalismul ontologic”) pot fi susțineri morale de substanță despre ceea ce este sau nu este corect, etc. (de exemplu, că tot ceea ce maximizează fericirea este întotdeauna, sau poate chiar cu necesitate, corect). Întrebarea ce anume înseamnă ele - care este tema noastră aici - e o altă problemă. Pentru inutilitatea disputelor ontologice în etică, a se vedea Hare 1985b; pentru un punct de vedere diferit, a se vedea Art.37, NATURALISMUL (din *A Companion to Ethics*).

Putem evita aceste dificultăți dacă formulăm distincția în termenii unei teorii a înțelesului care a fost foarte populară: teoria *condițiilor de adevăr* (*truth-condition theory*). Aceasta nu este identică cu vechea “teorie a verificării” apărută de câțiva pozitivisti logici; dar împărtășește cu aceasta câteva din aspectele sale. Conform acestei teorii, a pricepe înțelesul unei propoziții (*sentence*) atunci când e utilizată pentru a face un enunț (*statement*), înseamnă a pricepe condițiile de adevăr ale enunțului, i.e. ce anume trebuie să aibă loc (*what has to be the case*) pentru ca el să fie numit adevărat. Aceia care susțin că acest lucru e adevărat despre toate propozițiile pot fi numiți *descriptiviști tout court*.

Un asemenea tip de descriptivism impetuos este în mod evident fals – Austin l-a numit chiar “eroarea descriptivistă” (*the descriptive fallacy*) (Austin, 1961, p. 234; 1961, p. 3). Căci există în mod sigur propoziții și rostiri ale căror înțelesuri nu sunt determinate de condițiile de adevăr. Unele dintre acestea sunt exemplul evident: pentru a ști ce înseamnă cererea “Închide ușa”, nu trebuie să știm ș. nu putem ști, condițiile sale de adevăr, deoarece nu vorbim de ea. Totuși, nu e exclusiv să putem fi descriptiviști în legătură cu clase ample de propoziții făcând față la nici un fel de probleme. S-ar putea eventual spune că propozițiile care exprimă afirmații factuale obișnuite chiar *au* înțelesul determinat de condițiile de adevăr ale enunțurilor pe care le exprimă, de unde rezultă că am putea fi din fericire descriptiviști cu privire la astfel de propoziții. Dar deoarece nu toate propozițiile sunt de acest fel, așa cum am văzut, se ridică întrebarea, valabilă pentru orice clasă dată de propoziții, dacă înțelesul lor e în întregime determinat de condițiile de adevăr sau nu – i.e. dacă ele pot fi clasificate ca pur descriptive.

Cuvântul “pur” este important. Este posibil ca o parte din înțelesul unei propoziții, dar nu întregul înțeles, să fie determinat de condițiile de adevăr. Putem numi asemenea propoziții “eterogene” ca fiind “descriptive” într-un sens slab, nu în sensul tare care a fost folosit aici. În sensul tare, o propoziție nu e descriptivă (i.e. nu e pur descriptivă) decât atunci când înțelesul ei e determinat în întregime de condițiile de adevăr. Descriptivismul etic este concepția care susține că aceasta este adevărat cu privire la propozițiile care exprimă judecăți morale. Non-descriptivii etici, inclusiv prescriptivii, pot admite imediat că există un element în înțelesul judecăților morale (*înțelesul descriptiv*) care *este* determinat de condițiile de adevăr; dar ei diferă de descriptiviști prin aceea că

gândesc că există un element suplimentar în înțelesul acestora, cel prescriptiv sau evaluativ sau, la autorii mai vechi, cel emotiv, care nu este astfel determinat, ci exprimă prescripții sau evaluări sau atitudini pe care le aprobăm fără a fi constrânși de condițiile de adevăr.

Kant spunea același lucru în alte cuvinte atunci când vorbea despre autonomia voinței: “proprietatea pe care o are voința de a-și fi sieși lege (independent de orice proprietate aparținând obiectelor voliției)” (Kant,1785,BA87=440). A adopta o atitudine, evaluare sau prescripție este o funcție a voinței autonome, constrânsă, în cuvintele lui Kant, doar “de acordul maximelor sale cu propria legislație universală” (Kant,1785,BA88=441 – a se vedea mai jos).

După ce am distins teoriile etice descriptiviste de cele non-descriptiviste în general, putem trece acum la împărțirea fiecăreia dintre acestea pentru a pune prescriptivismul pe locul care i se cuvine. Teoriile descriptiviste pot fi împărțite, în mare, în naturalism și intuiționism. Ambii termeni pot fi înșelători, dar ne vor fi de folos. Disputa dintre aceste poziții se referă la faptul dacă judecățile morale sau condițiile de adevăr care, conform descriptivismului, le conferă primelor înțelesul, trebuie determinate prin definiții (sau, mai vag, prin explicații ale înțelesului) care se referă numai la adevăr sau la proprietăți non-morale. Naturaliștii cred că aceasta este posibil; intuiționiștii, dimpotrivă, consideră că nici o astfel de definiție sau explicație nu poate surprinde felul în care sunt adevărate judecățile morale. De notat că disputa dintre naturaliști și oponentii lor intuiționiști nu este aceeași cu disputa dintre descriptiviști și non-descriptiviști. Aceasta este o dispută *în cadrul* descriptivismului. Non-descriptiviștii resping naturalismul pentru că resping descriptivismul de orice fel. Ei pot folosi împotriva naturalismului acele argumente intuiționiste care sunt valide; dar principala forță a atacului lor este independența de acestea.

Principala forță vine din recunoașterea faptului că ambele forme de descriptivism, în maniere diferite, sunt menite să se prăbușească în relativism. Deși relativismul își are suporterii săi ( printre ei, ni se spune adesea, cei mai mulți dintre studenții americani nematurizați – deși aceasta este o exagerare), el *nu* e cu siguranță ceea ce majoritatea descriptiviștilor încearcă să arate că este. Ei au pornit la drum cu scopul de a arăta, mai degrabă, că poate exista o cercetare morală rațională care să dea naștere la concluzii la care noi toți trebuie să consimțim ca ființe raționale. Faptul că ambele tipuri de descriptivism eșuează răsunător în încercarea de a arăta acest lucru, și sunt menite să eșueze, este ceea ce le condamnă chiar după propriile lor standarde.

*Naturalismul* se prăbușește în relativism în felul următor. Dacă înțelesurile cuvintelor morale sunt explicate în termeni de condiții de adevăr, atunci ceea ce va determina în ultimă instanță adevărul

sau falsitatea judecăților morale vor fi condițiile de adevăr particulare care se acceptă că determină înțelesul cuvintelor morale într-o societate dată. Deci (pentru a lua un exemplu brut) dacă explicăm înțelesul lui “trebuie” din propoziția “Soțiile trebuie să se supună soților lor în tot ceea ce fac” spunând că enunțul pe care îl exprimă este adevărat dacă și numai dacă e adevărată o anumită conjuncție de enunțuri non-morale, atunci va trebui să specificăm această mulțime de enunțuri non-morale. Probabil vom spune că enunțul e adevărat dacă și numai dacă soțiile care se supun soților lor contribuie la stabilitatea societății. Acum, s-ar putea ca într-o anumită societate să fie un lucru general acceptat că trebuie să facem ceea ce contribuie la stabilitatea societății. Acesta este, poate, unul dintre principiile morale în care societatea crede. Dar el este un principiu care ar putea fi respins de feminisți. Ei ar putea considera că deși soțiile care se supun soților ar contribui într-adevăr la stabilitatea societății, ele nu trebuie să li se supună întotdeauna, deoarece soții au uneori pretenții cărora soțiile nu ar trebui să li se supună chiar și cu prețul periclitării stabilității sociale.

Ceea ce s-a întâmplat în acest exemplu a fost că un principiu moral de substanță, acela că trebuie să facem ceea ce contribuie la stabilitatea societății, a fost ridicat la rangul de adevăr analitic, devărat în virtutea înțelesului lui “trebuie”. Dar el nu este un adevăr analitic. Dacă ar fi, atunci ar fi-feminisții ar câștiga disputa, deoarece feminisții, susținând că soțiile ar trebui să li se supună soților chiar dacă aceasta ar destabiliza societatea, s-ar contrazice singuri, spunând ceva care însuși înțelesul lui “trebuie” îl stabilește ca fiind fals. Dacă “trebuie” își are înțelesul fixat de condițiile de adevăr și dacă aceste condiții de adevăr sunt cele acceptate de vorbitorii nativi ai limbii și dacă vorbitorii nativi ai acestei limbi (în afară de foarte puțini devianți) utilizează “trebuie” în așa manieră încât ceea ce este stabilit ca adevăr în societate e necesar să fie ceea ce nu trebuie făcut, atunci nu putem spune logic că este inconsistent ceea ce spun feminisții. Putem vedea din acest exemplu foarte simplificat că efectul naturalismului este să forțeze pe toată lumea să adopte moravurile acceptate sub amenințarea contrazicerii de sine; și aceasta înseamnă relativism. Pentru mai multe detalii, a se vedea Hare, 1985a, 1986; pentru o apărare a unei forme de relativism, a se vedea articolul 39, RELATIVISM (din *A Companion to Ethics*).

Cealaltă varietate de descriptivism, *intuiționismul*, se prăbușește în relativism într-un mod și mai simplu. Intuiționismul este doctrina conform căreia condițiile de adevăr ale judecăților morale, care le conferă înțelesul, constau în conformitatea cu datele pe care e necesar să ne bazăm raționamentele morale și cu care concluziile acestora trebuie să concorde; iar aceste date sunt convingerile morale comune pe care le au toți oamenii educați moral. Deoarece aceste convingeri vor varia de la o societate

la alta, rezultatul la care duce intuiționismul este, din nou, ancorarea raționării noastre morale în ceva relativ la societăți particulare. Sigur, există convingeri care sunt comune majorității societăților; dar există și altele care nu sunt așa, iar intuiționiștii nu oferă nici o cale pentru a spune care sunt datele care beneficiază de autoritate. Ca să ne întoarcem la exemplul nostru, dacă într-o anumită societate este o convingere universală aceea că soțiile trebuie să se supună soților, atunci pledoaria feminisților nu va fi luată în considerare; dar dacă ar exista o societate, așa cum s-ar putea să existe, în care este o convingere universală aceea că soțiile nu au o astfel de datorie, atunci pledoaria anti-feminisților nu va fi luată în considerare în mod similar. Rezultatul este din nou relativismul.

Un gen suplimentar de descriptivism ar putea fi menționat aici, și anume *subiectivismul*. Acest termen este folosit într-un sens foarte imprecis, dar aici îl vom folosi într-un mod strict pentru acel gen de descriptivism naturalist care susține că înțelesul lui “trebuie” și al altor termeni morali este să descrie atitudinile sau sentimentele oamenilor – de exemplu să atribuie oamenilor în general, sau celui care spune o propoziție, o atitudine sau sentiment de aprobare sau dezaprobare a unui anumit gen de fapt. Aceasta vrea să spună că e vorba de enunțarea unui fapt non-moral, psihologic de pre-ordine sau despre oameni în general – un fapt care poate fi descoperit prin observație sau poate fi accesibil introspectiv. Astfel, teoria este una naturalistă. Dar faptul avut în vedere (care s-a dovedit a fi adevărul unei judecăți morale și este prin urmare condiția sa adevărată) nu are loc să fie ca și în exemplul anterior, unul despre ceea ce s-ar întâmpla în societate dacă soțiile nu s-ar supune soților lor, este un fapt *subiectiv* despre ceea ce oamenii dezaproabă. (James Rachels folosește termenul subiectivism simplu pentru a se referi la această teorie – a se vedea Articolul 38, SUBJECTIVISM.)<sup>186</sup>

Cuvintele “obiectiv” și “subiectiv” au o utilizare clară în acest loc; noi distingem între două genuri de fapte: fapte despre ceea ce se va întâmpla realmente în societate dacă soțiile nu se supun și fapte despre ceea ce gândesc oamenii. Primele sunt fapte obiective, cele din urmă sunt subiective. Definierea cuvintelor morale în termeni de fapte subiective reprezintă unul din genurile de descriptivism naturalist. Este totuși util să notăm că nu există nici o diferență importantă între acest tip de subiectivism și intuiționism; căci intuițiile și convingerile morale sunt de asemenea fapte subiective – fapte despre ceea ce gândesc oamenii; și, prin urmare, multe dintre obiecțiile care se acceptă în mod curent că funcționează împotriva subiectivismului se aplică la fel de bine intuiționismului. Aceasta explică de ce intuiționismul se prăbușește în relativism: intuiționiștii nu caută sprijin în nimic obiectiv,

<sup>186</sup> A se vedea și J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, București, 2000. (N. trad.)

ci numai în gândurile proprii și ale altor oameni, iar acestea variază de la individ la individ și de la o societate la alta.

Atunci când sunt folosite în afara acestui context, cuvintele “obiectiv” și “subiectiv” pot fi o sursă de confuzie (Hare, 1976). În particular, dacă diferite genuri de non-descriptivism sunt numite “subiectiviste”, aceasta nu se poate întâmpla decât dacă folosim acest din urmă termen într-un sens diferit. Aceste genuri de non-descriptivism nu fac judecățile morale echivalente cu enunțurile referitoare la fapte psihologice, deoarece ele nu fac judecățile morale echivalente cu nici un fel de enunț factual. E adevărat că aceste genuri de non-descriptivism sunt de acord cu subiectivității în respingerea atât a naturalismului obiectivist cât și a pretențiilor obiectiviste ale intuiționiștilor; dar asta este tot ceea ce au în comun. Subiectivismul, în sensul utilizat aici, și prescriptivismul (sau, de ce nu, emotivismul) aparțin unor laturi opuse ale principalei diviziuni a teoriilor etice în teorii descriptiviste și non-descriptiviste (a se vedea mai sus). Riscăm prin urmare o serioasă confuzie dacă aplicăm termenul “subiectivist” amândurora.

Și non-descriptivismul poate fi subdivizat. Versiunile timpurii ale acestuia, cele mai multe din ele fiind forme de emotivism, erau esențialmente iraționaliste. După ce au esins concepția conform căreia judecățile morale sunt echivalente cu enunțurile despre fapte non-morale (naturalism), ca și concepția că ele sunt enunțuri *sui generis* despre fapte morale discernibile prin intuiție sau prin apel la convingeri (intuiționism), ei au concluzionat, mult prea grabit, că nu putem raționa cu privire la problemele morale; judecățile morale sunt expresii ale unor atitudini iraționale, sau cel puțin non-raționale, de aprobare sau de aprobare. Ei au ajuns la această concluzie deoarece au adăugat o premisă suplimentară, care este falsă, și anume că singurele probleme cu privire la care se poate raționa sunt cele factuale. O lectură a lui Kant cu a sa “rațiune practică” (1785, BA101=448), sau chiar a lui Aristotel cu a sa “phronesis” sau “înțelepciune practică” (despre care el spune că este epictactică sau prescriptivă – *Etica nicomahică*, 1143a8) ar fi trebuit să îi vindece de aceasta greșeală.

Geneza prescriptivismului pleacă de la conștientizarea faptului că această premisă este falsă. Era larg răspândit punctul de vedere că ceva e în neregulă cu privire la emotivism. Cei ce s-au lăsat înșelați de această falsă premisă au reacționat întorcându-se la o anume formă de descriptivism. Pe de altă parte, prescriptivității au reacționat într-un mod mult mai pozitiv, căutând un gen de non-descriptivism care nu ar putea fi acuzat de iraționalitate – o acuzație de care majoritatea filosofilor morali vor să scape. Ei pretind că l-au găsit, arătând că există reguli de raționare care guvernează atât actele de vorbire non-descriptive cât și pe cele descriptive.

Exemplul standard sunt din nou imperativele: dacă poate exista inconsistență logică între prescripții contradictorii (așa cum cu siguranță se poate), atunci cineva care dorește ca totalitatea imperativelor pe care le acceptă, sau a prescripțiilor în general, să fie reciproc consistente, va trebui să se supună regulilor care guvernează consistența. Principala preocupare a filosofului practic trebuie să fie, prin urmare, ce anume sunt aceste reguli.

Unii emotiviști au devenit iraționaliști deoarece au asimilat judecățile morale imperative și totodată au făcut o greșeală cu privire la imperative, o greșeală care este încă mult prea răspândită, anume au considerat că ele își dobândesc înțelesul din proprietățile lor cauzale. Aceasta ar putea fi numită teoria “ghiontului verbal” (*verbal shove*) cu privire la înțelesul imperativelor. Ea presupune incapacitatea de a distinge între ceea ce Austin numește acte perlocuționare (ceea ce facem *prin* spunerea (*by saying*) a ceva), respectiv acte ilocuționare (ceea ce facem *spunând* (*in saying*) ceva) (Austin, 1962). Ghionturile verbale și imboldurile de natură psihologică nu fac parte nici din înțelesul imperativelor, nici din cel al actelor de vorbire morale (Urmson, 1968, p. 130 ff.; Hare, 1971, s.f.).

Dacă am considera că imperativele își datorează înțelesul proprietăților lor cauzale, atunci ar putea deveni cu ușurință iraționaliști în privința imperativelor, și astfel în privința judecăților morale dacă acestea ar fi prescriptive. Dar dacă evită această greșeală, teoria ilocuționarelor morale sunt un gen de prescripții (poate că nu identice cu imperativele simple și cu siguranță mai complexe în ceea ce privește logica lor) este consistentă cu faptul că există reguli de raționare care guvernează gândirea morală.

Prescripții și căutăm ascunse reguli. Ei pretind că le-au găsit într-o combinație a regulilor care guvernează imperativele simple obișnuite cu un alt set de reguli care guvernează “trebuie” și alte cuvinte modale deontice, cum este “necesar” în sens moral, și care se află în raport cu imperativele cam în aceeași relație în care se află indicativele modale față de indicativele non-modale (Hare, 1981, p. 23). Aceste cuvinte nu sunt specifice doar discursului moral, prin urmare e posibil să avem nevoie de reguli suplimentare pentru discursul moral în particular. Dar această chestiune poate fi lăsată deschisă pentru moment (a se vedea Hare, 1981, p. 52 și urm..).

În orice caz, este nevoie de o diferență specifică pentru a putea distinge regulile comune tuturor prescripțiilor, reguli care guvernează imperativele și nu mai puțin „trebuie”-enunțurile, de cele care sunt specifice “trebuie”-enunțurilor; în caz contrar, nu vom face nici o deosebire logică între două clase de acte de vorbire care sunt în mod clar diferite în ceea ce privește înțelesul lor și, prin urmare, în ceea ce privește logica lor.

Cel mai discutat tip de prescriptivism, cunoscut sub numele de *prescriptivism universal*, găsește această diferență specifică în ceea ce a fost numit *universalizabilitatea* „trebuie”-propozițiilor și a altor propoziții normative sau evaluative. Cei mai mulți descriptiviști recunosc și ei această trăsătură a judecăților morale. Dacă *a* și *b* sunt doi indivizi, nu putem spune în mod logic-consistent că *a* trebuie să acționeze într-un anumit fel, specificat în termeni universali, fiind într-o anumită situație care e specificată de asemenea în termeni universali fără referire la indivizi, dar că *b* nu trebuie să acționeze într-un mod care e specificat similar, într-o situație care e specificată similar. Lucrurile stau astfel pentru că în orice „trebuie”-enunț există în mod implicit un principiu care spune că enunțul se aplică la toate situațiile într-un tot asemănătoare. Ceea ce înseamnă că dacă eu spun “Acest lucru trebuie făcut; dar ar putea exista o situație exact ca aceasta în ce privește proprietățile ei non-morale, dar în care persoana corespunzătoare, care este exact ca și persoana care trebuie să facă acest lucru în situația de față, nu trebuie să-l facă”, atunci mă contrazic pe mine însumi (Hare, 1963, p. 10ff.). Aceasta ar deveni și mai clar dacă mi-aș specifica temeiurile pentru care spun de ce trebuie făcut acel lucru: “El trebuie făcut pentru că era o promisiune și nu existau datorii conflictuale”.

Sunt necesare aici trei avertismente pentru a evita unele confuzii care au devenit mult prea obișnuite. Primul, “situația” trebuie considerată ca incluzând caracteristicile oamenilor care se află în ea, inclusiv dorințele (*desires*) și motivațiile lor. În urmare, dacă vorbitorul spune că *a* trebuie să-i facă ceva lui *c*, dar că *b* nu trebuie să-i facă acel și același lucru lui *d* deoarece dorințele lui *c* și *d* sunt destul de diferite, el nu păcătuiește împotriva universalizabilității deoarece dorințele diferite fac ca situațiile să fie diferite. Benjain Shaw putea să spună “Nu faceți altora ceea ce ați vrea ca ei să vă facă vouă. S-ar putea să vă gândească și ei să nu fie aceleași” (Shaw, 1903, p. 227); dar aceasta nu este o obiecție adusă universalizabilității. Dacă eu trebuie să gâdil picioarele unui copil pentru că îi place, de aici nu rezultă că ar trebui să gâdil picioarele altui copil, oricât de asemănător ar fi el, dacă al doilea copil urăște acest lucru.

În al doilea rând, universalitatea nu trebuie confundată cu generalitatea (Hare, 1972, p.1ff.). Principiul implicat într-un „trebuie”-enunț poate fi unul foarte specific, complex și detaliat, poate prea complex pentru a fi formulat în cuvinte. El nu trebuie să fie unul foarte general și simplu. Prin urmare, plângerile împotriva universalizabilității cum că ne transformă în sclavii unor reguli generale foarte simple își greșesc ținta. Să luăm un exemplu care i-a dat bătăi de cap lui Kant: principiile mele morale nu trebuie să fie atât de generale precum “Niciodată să nu minți”; ele pot fi mai specifice, cum ar fi “Niciodată să nu minți cu excepția cazului când aceasta e necesar pentru a salva o viață nevinovată, și



cu excepția cazului când ..., și cu excepția cazului când ...” (Kant, 1797). La o persoană evoluată din punct de vedere moral excepțiile pot deveni mult prea complexe pentru a putea fi formulate în cuvinte. A se vedea mai jos remarcile privitoare la valoarea pe care o au, în situația noastră umană, principiile generale (i.e. nu foarte specifice).

În al treilea rând, pot exista relații, ca și calități, universale (predicate cu mai multe locuri, ca și predicate cu un singur loc). Așa este relația *mama lui*. Enunțul că fiecare trebuie să aibă grijă de mama sa la bătrânețe este prin urmare un enunț universal iar enunțul că *a* trebuie să aibă grijă de mama sa (dar nu are nici o datorie de a avea grijă de mamele altora) este universalizabil. Același lucru poate fi spus despre enunțul că trebuie să respect promisiunile mele, dar nu și pe ale altora. Prin urmare, faptul că pot exista datorii către o singură persoană nu reprezintă o obiecție la teza universalizabilității, cu condiția ca acea persoană să poată fi specificată în termeni calitativi sau relaționali universali. Nu reprezintă o obiecție nici chiar faptul că putem avea relația respectivă doar cu o persoană. “Mama lui” e un exemplu în acest sens.

Această chestiune poate fi legată de precedentă citând un exemplu famous, deși greșit utilizat în multe ori, dat de Jean-Paul Sartre (1946, p.40). În timpul ocupației naziste în Franța, un student a venit să-i ceară sfatul lui Sartre. Dilema studentului era dacă să se alăture forțelor Frontului Liber și să lupte împotriva răului reprezentat de nazism sau să rămână alături de mama sa văduvă, care depindea de el. Sartre folosește acest caz pentru a susține că principii universale nu ne sunt de nici un folos în asemenea situații, deoarece fiecare caz e unic. Sartre însuși pare să confunde universalitatea cu obiectivitatea deoarece acestea sunt concepte în mod evident diferite.

Dar lasând această chestiune la o parte, studentul său nu trebuia să găsească pentru sine nici un principiu general foarte simplu. Poate că el a fost singura persoană care s-a aflat vreodată în această situație complexă. Dar el trebuia să fie capabil să-și formeze un principiu pentru sine (unul foarte specific) pe care l-ar putea accepta pentru situații *exact* ca aceasta. Poate că astfel de situații nu vor mai apărea niciodată. Dar putem *concepe* situații ipotetice oricât de asemănătoare cu a lui; iar el ar fi obligat, sub amenințarea auto-contrazicerii, să recunoască faptul că dacă aceste situații ar apărea, ar trebui făcut același lucru. Că judecățile noastre morale trebuie să se extindă la situațiile identice, atât ipotetice cât și reale, reprezintă o unealtă importantă în argumentarea morală (Hare, 1981, p. 112ff.). Dar nimic din acestea nu implică faptul că studentul lui Sartre ar fi îndreptățit să reproșeze sau să interfereze, neîntrebat, cu altcineva aflat în aceeași situație care a acționat altfel; el ar putea considera o impertinență faptul de a nu-și ține gândurile pentru sine.

Prescriptiviștii universalști susțin, așadar, că „trebuie”-judecățile sunt prescriptive precum imperativele obișnuite, dar diferă de acestea prin aceea că sunt universalizabile. Sarcina de a explica ce este prescriptivitatea (trăsătură pe care “trebuie”-enunțurile o au în comun cu imperativele) poate fi încercată aici doar într-o formă schițată. Un act de vorbire este prescriptiv dacă a subscrie (*subscribe*) la el înseamnă a te angaja (*to be committed to*), sub amenințarea de a fi acuzat de nesinceritate, să faci acțiunea specificată în actul de vorbire sau, dacă se cere altcuiva să o facă, să voiești ca el să o facă.

Prescriptivismul cade în acest fel în clasa de teorii etice cunoscute ca “internaliste”: acele teorii care susțin că a accepta o judecată morală înseamnă *eo ipso* a fi motivat într-un anume fel. Aceasta nu trebuie confundat cu concepția că pentru ca o judecată morală să fie *adevărată* cineva trebuie să fie motivat într-un anume fel; aceasta ar fi o formă de subiectivism în sensul folosit mai sus. Teoriile internaliste sunt puse în opoziție cu cele externaliste, care susțin că putem accepta o judecată morală independent de motivațiile noastre. Așa, de exemplu, conform externaliștilor, putem spune fără contradicție sau chiar fără inconsistență pragmatică, “Trebuie să fac, dar nu am nici o înclinație să fac”. Prin “inconsistență pragmatică” se înțelege greșeala logică pe care o găsim cu toții în enunțul “Trebuie să fac, dar eu nu cred asta”.

Internaliștii și prescriptiviștii au fost atașați pentru faptul că nu pot, în imposibilitatea de a spune în mod consistent “Trebuie să o faci, dar eu nu o fac”, sau în imposibilitatea de a gândi că trebuie să facem ceva, dar nu suntem deloc motivați în acest sens. Reversul medaliei este că, așa cum o arată și cuvântul “dar”, nu toți simțim că e ceva în neregulă - chiar ceva conceptual, nu neapărat moral - cu omenii care spun aceste lucruri care nu ar fi în neregulă dacă externalismul și descriptivismul ar fi corecte. Dacă cineva s-ar strădui din răspuțeri să afle ce trebuie să facă, această strădanie s-ar evapora dacă ar ajunge să considere că răspunsul la întrebarea sa e irelevant pentru motivațiile sale sau pentru ceea ce a făcut efectiv. Această problemă, numită uneori problema *akrasiei* sau a slăbiciunii voinței, iese în afara zonei de interes a acestui articol.

Ne aflăm acum în situația de a pune din nou întrebarea dacă judecățile morale pot fi numite adevărate sau false. În mod clar, imperativele nu pot. Putem tranșa cu usurință problema întorcându-ne la noțiunea de înțeles descriptiv explicată anterior. Judecățile morale au înțeles descriptiv datorită universalizabilității lor. A face o asemenea judecată înseamnă, așa cum am văzut, a invoca în mod implicit un principiu, oricât de specific. În orice societate, chiar moderat de stabilă, principiile pe care oamenii le acceptă și le invocă în judecățile lor morale vor fi destul de uniforme și constante. Ca rezultat, atunci când o persoană spune că cineva a făcut ceea ce trebuia în circumstanțele date, oricine

cunoaște circumstanțele și împărtășește aceste principii morale comun acceptate va presupune că, dacă ea a făcut ceea ce trebuia, ceea ce a făcut a fost în acord cu principiile; deci ea va crede că știe ceea ce vorbitorul spunea că a făcut în acel caz particular. Dacă, apoi, rezultă că persoana nu a făcut asta, ea va spune că vorbitorul a spus ceva fals. Și așa și este, conform înțelesului descriptiv (i.e. condițiilor de adevăr) al cuvântului “trebuie” acceptat în comun de acea societate

Aceasta nu este în contradicție cu prescriptivismul - motiv pentru care caracterizarea în termeni de “adevărat sau fals” dată descriptivismului este atât de înșelătoare. Căci și prescriptiviștii pot conferi un rol limitat condițiilor de adevăr în determinarea înțelesului cuvintelor morale într-o societate dată. Dacă, așa cum cred descriptiviștii, înțelesul descriptiv al judecăților morale, astfel determinat, ar reprezenta în întregime înțelesul lor, atunci consecința ar fi relativismul. Căci putem ști înțelesul descriptiv al lui “trebuie” într-o societate dată; dar din aceasta nu rezultă că el va avea același înțeles într-o altă societate. Un vizitator din Arabia Saudită, auzind un australian care spune că soția lui Tom a făcut ceea ce trebuia să facă, ar putea presupune că el vrea să spună că soția i s-a supus. Dar australianul putea voi să spună că ea nu s-a supus deoarece supunerea femeilor nu este un principiu acceptat în Australia; australienii au un alt principiu, anume că trel să știi întodea na ca il s s.

Prin urmare, deși are întru totul sens să a saudiții să poată atribui valoarea de adevăr sau fals judecăților morale ale fiecăruia, atunci când vorbesc între ei, pe baza înțelesului descriptiv al cuvintelor morale pe care ei folosesc, această atribuire nu va mai funcționa atunci când ei vorbesc cu australianii. Ea nu va mai funcționa nici măcar dacă ei ar vorbi în Arabia Saudită cu un australian ferinitis australian. Dificultatea ar putea fi mascată spunând că ambii înțeleg prin “trebuie” ceva mai degrabă un, de exemplu că a înfăptui acel lucru ar face oamenii fericiți. Dar dacă ei încearcă să stabilească condițiile de adevăr sau înțelesul descriptiv al *acestui* din urmă lucru, vor cădea în dezacord precum înainte iar comunicarea va fi întreruptă din nou; căci putem presupune că ceea ce contează ca fericire casnică în Australia este foarte diferit de ceea ce înseamnă acest lucru în Arabia Saudită. Singura modalitate prin care un descriptivist poate ieși din acest impas este să spună fie (dacă este naturalist) că “trebuie” și “fericit” au înțelesuri diferite în cele două locuri și, prin urmare, condiții de adevăr diferite, fie (dacă este intuționist) că, deoarece convingerile oamenilor din cele două locuri sunt diferite, există *eo ipso* o diferență în felul în care soțiile trebuie să se comporte; dar ambele modalități de salvare duc la relativism (MacIntyre, 1985; Hare, 1986).

Faptul că judecățile morale au înțeles descriptiv și, prin urmare, se poate spune despre ele, în limitele deja explicate, că au condiții de adevăr și că sunt adevărate sau false, poate fi folosit pentru a

arunca o lumină asupra mult discutatei probleme dacă “trebuie” poate fi derivat din “este” (dacă judecățile morale pot fi derivate din fapte non-morale). Având în vedere aceste trăsături ale judecăților morale, este lesne de văzut de ce a crezut lumea că judecățile morale pot fi derivate din judecăți descriptive non-morale, fie deductiv cu ajutorul unei definiții naturaliste, fie prin recurs la un principiu moral de substanță, sintetic *a priori*, sesizat prin intuiție. Căci, așa cum ar spune un saudit, este *evident* că dacă o soție nu se supune soțului ei (fapt), ea face ceea ce nu trebuie să facă (judecată morală). Fie aceasta este adevărat în virtutea înțelesului cuvintelor, dat fiind că nesupunerea soțiilor dezbină societatea (naturalism), fie este oricum evident pentru cei ce au fost bine educați moral (intuiționism).

Această evidență de la sine este accentuată dacă, așa cum va fi cazul în societățile stabile, educația morală a inculcat nu numai o anumită folosire a limbajului, nu numai un comportament coerent în acord cu moravurile curente, ci convingeri și sentimente adânc înrădăcinate că un asemenea comportament este cerut - că a te îndepărta de la el înseamnă a merge împotriva propriei conștiințe. Este ușor de văzut cum devin oamenii naturaliști sau intuiționiști și să crezi, în ambele cazuri, că anumite premise factuale non-morale fac inevitabile anumite “trebuie” concluzii. Prescriptivii trebuie să nege aceasta deoarece ei susțin că judecățile morale angajează vorbitorul în anumite motivații și acțiuni, pe când faptele non-morale singure nu fac acest lucru. Prin urmare, judecata morală introduce un element suplimentar în gândire (elementul prescriptiv sau motivațional) care nu apare în simpla descriere a faptelor. Dacă prescriptivul, dacă reea se câștigă în fața opoziției, va trebui să ofere o explicație nu numai în legătură cu motivul pentru care oamenii ar *crede* că, date fiind anumite fapte, judecățile morale sunt de necesitate și în legătură cu felul cum (prin ce proces rațional) putem ajunge la o judecată morală prescriptivă pe baza faptelor date. Este oare acest lucru posibil pentru prescriptiviști, care cred că judecățile morale sunt prescripții și astfel sunt mai mult decât factuale? Acest lucru nu va părea posibil celor care cred că doar faptele pot fi descoperite prin rațiune; dar aceasta este, așa cum am văzut, o eroare.

Kant, care a înțeles că aceasta este o eroare, ne dă câteva indicații despre cum ar trebui să procedăm. El spune “Acționează doar după acea maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală” care este aplicabilă, așadar, indiferent de rolul pe care-l ocupi în situațiile ce rezultă (Kant, 1785, BA 82=421). Dacă judecățile morale au trăsăturile prescriptivității și universalizabilității pe care prescriptiviștii pretind că le au, atunci această metodă ne este impusă de logica conceptelor morale. Ce maxime putem adopta sau ce judecăți morale putem accepta va depinde atunci de ceea ce

suntem pregătiți să prescriem pentru toate situațiile asemănătoare (dacă, de exemplu, am fi soțul necredincios sau soția sa părăsită).

„A ne imagina pe noi înșine în pozițiile altora” este o operație dificilă care ridică atât probleme practice cât și filosofice. Cele practice sunt pur și simplu o dovadă că gândirea morală chiar este dificilă: oamenii nu o pot realiza deloc bine. Vom discuta mai jos remediul pentru această incapacitate. Dificultățile filosofice sunt un subiect prea mare pentru un articol atât de scurt. Ele se referă la cum să comparăm tăriile preferințelor diferiților oameni atât între ele cât și cu preferințele noastre, la problema “altor minți” căreia filosofii i-au acordat atât de multă atenție, la problema dacă are sens să mă imaginez pe *mine* ca fiind *altcineva* (aș mai fi tot *eu*?) și ce sunt constrâns să spun despre situația acelei persoane atunci când fac acest lucru (Hare, 1981, cap. 7 și ref.).

O mutare posibilă pentru cineva care caută constrângerile necesare la care este supusă gândirea morală constă în a spune că în cazul în care nu tratez persoana în poziția căreia mă imaginez pe mine în termeni de egalitate cu mine însumi, arătându-i o preocupare egală, atunci nu mi-o imaginez realmente ca fiind *eu*. Aceasta presupune tratarea preferințelor sale ca fiind aceleași preferințe preferințele mele prezente și astfel formând preferințe egale ca și cum ele pe care ar avea în realitate pentru situația ipotetică în care eu sunt ea.

Așa ceva e presupus în respectarea leguții de Aur: să facem altora ceea ce am vrea ca și alții să ne facă nouă și să ne iubim aproape ca pe noi înșine. E presupus, de asemenea, în mod implicit, în maxima lui Bentham: „Fiecare trebuie să ceară ca o singură persoană, nimeni mai mult decât una” (citată în Mill, 1951, Cap. 5). Metoda kantiană pe care am schițat-o este consistentă cu o formă de utilitarism (deși nu chiar cu forma dată de Bentham, pentru că aceasta e expusă în termeni de plăcere, și când teoria lui Kant e expusă în termeni de voință).

Este greșit să credem, așa cum face multă lume, că utilitarismul și kantianismul trebuie să fie în conflict. A trata o persoană “niciodată doar ca mijloc ci întotdeauna în același timp ca scop” cere, așa cum însuși Kant o spune pe pagina următoare, ca “scopurile unui subiect care e scop în sine să fie, pe cât posibil, și scopurile *mele*, dacă acea reprezentare trebuie să aibă un efect *deplin* asupra mea”(1785, BA 69=430f). Un scop este ceea ce e voit pentru sine; prin urmare, după părerea lui Kant, noi trebuie să acordăm un respect egal tuturor voințelor orientate spre scopuri, incluzându-ne pe noi înșine; iar acesta este un lucru pe care ni-l cere și utilitarismul. Aceasta presupune, într-un sens inofensiv, să tratăm scopurile mai multor oameni ca și cum ar fi scopurile unei singure persoane (eu însumi). Dar

aceasta nu presupune a nu “lua în serios deosebiriile dintre persoane” (Rawls, 1971, p.27, 187) - deosebiri de care Kant și utilitariștii sunt perfect conștienți.

Deși s-ar putea să nu-și fi dat seama, Kant se confruntă aici cu aceeași dificultate care a fost adesea invocată împotriva utilitarismului, anume că acesta ne conduce la concluzii morale care par contraintuitive (e.g. că pedepsirea unor nevinovați ar fi corectă, date fiind anumite asumții care sunt rar satisfăcute în practică). Căci aceasta ar putea fi, în asemenea ocazii rare, ceea ce ar face acela care a făcut din scopurile altora propriul său scop încercând, în acest fel, să le promoveze maximal. Pedepsirea unui om nevinovat ar putea evita un dezastru major pentru scopurile aproape tuturor celorlalți oameni. Soluția este aceea sugerată deja de mulți utilitariști, și anume divizarea gândirii morale în două niveluri - o idee care ne amintește de distincția făcută de Platon (*Menon*, 98b) și de Aristotel (*Etica nicomahică*, mai ales Cartea VI) între opinia corectă sau dorință și înțelegerea practică sau înțelepciune (*phronesis*). Gândire “critică” și gândire “intuitivă” sunt nume potrivite pentru aceste două niveluri. Dacă am fi gânditori morali perfecți am putea folosi întotdeauna metoda kantiană utilitaristă, i.e. gândirea critică. Dar dacă oamenii ar face asta, ar fi conduși pe un drum greșit și nu ar avea suficient timp sau informații și ar fi la cheremul autoamăgii. Altfel spus, ei se arde de la regulă; iar ca rezultat, ei se vor prefăca adesea că acea concluzie care le s-a făcut intuitivă este și cea impusă de metodă.

Prin urmare, ar fi bine ca oamenii să fie sfătuiți să se educe astfel încât să aibă acele bune dispoziții sau virtuți care să le determine, în ansamblu, să facă ceea ce un gânditor moral critic, împărtășitor pe lângă un toată punctele de vedere, i-ar îndemna să facă - dacă se poate fără prea multă gândire în care gândirea e inoportună. Cu alte cuvinte, ei ar trebui să cultive aceleași intuiții la care apelează și intuiționistii, cuplate cu puternice înclinații de a le urma și cu alte sentimente dezirabile din punct de vedere moral (dragostea, de exemplu) care să le întărească. Doar atunci când aceste dispoziții generale intră în conflict (așa cum se va întâmpla uneori) va trebui să apelăm la gândirea critică și chiar și atunci ne vom îndoi de propriile noastre puteri.

Totuși, atunci când ajungem să decidem ce intuiții și dispoziții să cultivăm nu ne putem baza pe intuițiile însele, așa cum fac intuiționistii. Atunci când avem timp liber și suntem lipsiți de înclinații egoiste vom gândi critic care intuiții sunt cele corecte sau cele mai bune luând în considerare măsura în care, în general, acestea împlinesc scopurile oamenilor. De-a lungul veacurilor, cei înțelepți au făcut acest lucru; prin urmare există bănuiala că acele credințe morale care sunt împărtășite de gânditori sunt cele pe care e corect să le avem. Dar aceasta este numai o bănuială: unele dintre ele pot să nu fie cele

corecte. De exemplu, este oare corect să credem că este legitim moral să mâncăm animale non-umane? Dacă ne îndoim de faptul că predecesorii noștri au avut dreptate, atunci suntem constrânși să gândim noi înșine critic; dar chiar și în acest caz va fi cât se poate de indicat să fim umili și nu foarte încrezători în noi înșine. “Înțelepciunea veacurilor” are o anumită autoritate doar pentru că este rezultatul gândirii multor oameni importanți aflați în situații diverse.

Descriptiviștii găsesc un oarecare confort în această “înțelepciune a veacurilor”; ei susțin că *știu* că produsele ei sunt corecte. Și, într-adevăr, într-un anumit sens, ei chiar știu acest lucru; ei au învățat, și nu au uitat, că anumite genuri de acte sunt corecte și că altele sunt greșite. Dar înainte să le tihnească acest confort, ar trebui să aibă o discuție cu un afrikaner care știe că e greșit ca persoanele de culoare să pretindă egalitatea cu albi, sau cu un fundamentalist musulman care știe că este corect să lapidezi soțiile care comit adulter.

Traducere de Alexandru Sabin Lazăr

## II. ETICA NORMATIVĂ: TEORIA CELOR DOUĂ NIVELURI

R. M. Hare

GÂNDIREA MORALĂ. Nivelurile, metoda și rostul ei

Partea I

NIVELURILE

1. Introducere

„E drept că aici eu nu știu asta cu siguranța omului cunoscător. Presupun și eu că așa trebuie să fie. Dar că părerea adevărată e altceva decât știința, asta-i după credința mea ceva mai mult decât o presupunere. Într-adevăr, dacă există un lucru pe care să pot spune că-l știu (și-s puține aceste lucruri) este desigur și acesta”.

Platon, *Menon*, 98b.

**1.1.** Întreprinderea la care ne angajăm aici va fi cu siguranță înțeleasă greșit dacă nu voi începe prin a explica natura ei. Aceasta este o lucrare de filosofie morală. Asupra adjectivului „morală” vom reveni (3.4 sqq). Acum este suficient să spunem că noi toți

---

R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981, 1988, Part I, cap. 1, 2, 3.



suntem puși adesea în fața unor întrebări morale, unele mai chinuitoare decât altele; și că cei mai mulți dintre noi, atunci când trebuie să răspundem acestor întrebări, ne gândim la felul în care să răspundem. Toată lumea va accepta că gândirea de acest fel, ca de altfel oricare alta, poate fi strunită bine sau rău. Sarcina filosofiei morale este aceea de a ne ajuta să gândim mai bine. Spunând aceasta nu am definit totuși subiectul; căci, pe lângă a face filosofie, pot exista și alte căi de a ne îmbunătăți gândirea. E nevoie să știm *în ce privințe* ar putea funcționa mai bine gândirea noastră morală dacă studiem filosofia morală și cum ar putea filosofia să producă un asemenea rezultat.

Este clar că îmbunătățirea se va resimți în privința raționalității (un concept pe care îl vom discuta pe larg mai târziu, 12.4). Vrem ca filosoful moral să ne ajute să facem mai rațională gândirea noastră morală. Dacă spunem acest lucru, atunci presupunem că există o cale sau o metodă rațională pentru a răspunde la întrebările morale; iar aceasta înseamnă că există niște canoane sau reguli ale gândirii morale și că a le urma pe acestea înseamnă a gândi rațional. Filosoful moral ridică întrebarea care sunt aceste canoane. El află răspunsul studiind în primul rând întrebările pe care le numim „morale” și încearcă să înțeleagă mai bine ceea ce întrebăm. Unele întrebări pe care le putem pune *par să nu aibă* nevoie de această cercetare preliminară asupra naturii lor. De exemplu, s-ar putea susține că cei ce întrebă dacă există o cale prin nord-vest către China știu foarte bine ce întrebă și ce descoperirile empirice ar justifica un răspuns afirmativ. Răspunsul ar fi „da” dacă și numai dacă cineva ar putea naviga prin nordul Canadei, ajungând în China pe acea cale. Același lucru este valabil și pentru cei ce întrebă dacă există o cale eficientă de a preveni răceala obișnuită. Este valabil, de asemenea, și pentru întrebarea, foarte diferită, dacă există un număr prim între șapte și treisprezece, cu toate că în acest caz metoda folosită nu e una empirică.

Am spus: „*par să nu aibă* nevoie de această cercetare preliminară asupra naturii lor”. Dar existența filosofiilor științei și ale matematicii arată că, în opinia multor filosofi, care s-ar putea să aibă dreptate, chiar și întrebările privitoare la răceala obișnuită sau la numerele prime pot fi supuse aceluiași tip de investigație precum cea la care vom supune întrebările morale. În ceea ce privește “calea prin nord-vest”, nu există încă, din câte știu, o filosofie a geografiei; dar teoria cunoașterii, sau epistemologia, ar fi în stare cu

siguranță să rezolve dificultățile pe care le-am putea ridica în legătură cu această întrebare dacă am fi îndeajuns de sceptici.

În toate aceste cazuri, primul pas spre a răspunde rațional unei întrebări este acela de a o înțelege (cf. Moore, 1903:vii), ceea ce presupune cu necesitate înțelegerea cuvintelor în care ea este formulată (H 1979a). Recompensa pe care o primim de pe urma studiului înțelesurilor (*meanings*) sau utilizărilor (*uses*) acestor cuvinte constă în aceea că aflăm în același timp câte ceva despre canoanele gândirii logice cu privire la întrebările care le conțin (LM 2.4). Căci ele, la fel ca toate celelalte cuvinte, își datorează înțelesul, parțial sau în întregime, proprietăților lor logice<sup>187</sup>. În cazul unor cuvinte, spre exemplu „toți”, proprietățile lor logice le epuizează înțelesul. Știm tot ce am putea ști despre înțelesul lui „toți” dacă știm ce inferențe putem face în mod valid din și spre conținuturile propoziționale (*propositions*) care îl conțin; iar a afla înțelesul său înseamnă a face cel puțin un prim pas spre a ști ce inferențe putem face în mod valid. Nu trebuie, într-adevăr, să știm întreaga teorie a cuantificării, care sistematizează logica lui „toți” și „un”, înainte de a putea spune că știm înțelesul lui „toți”; dar cunoașterea înțeleului lui pune cel puțin în situația de putea adevolva teoria cuantificării.

În cazul altor cuvinte, proprietățile logice determină numai o parte a înțelesului. Cuvintele „albastru” și „roșu” sunt albele cuvinte-predicat (sau adjective); aceasta înseamnă că ele pot ocupa numai poziția unui predicat în propoziții<sup>188</sup>. Logica potrivită pentru ele este așa-zisa logica predicatelor, și este aceeași pentru ambele. Dar cu toate că aceste cuvinte dobândesc o parte a înțelesului lor din proprietățile lor logice în calitate de cuvinte-predicat, iar din punctul de vedere al acestei părți a înțelesului lor ele sunt identice, ele dobândesc restul înțelesului (acea parte prin care „albastru” diferă de „roșu”) din altă parte decât de la proprietățile lor logice. Nici o procedură logică nu ne va arăta diferența dintre albastru și roșu.

<sup>187</sup> Pentru exprimarea recentă a unei viziuni similare, vezi Sellars (1980:81): “Este evident adevărat că înțelesul unui cuvânt logic este funcție de contribuția sa la implicațiile propozițiilor în care el apare. Că acest lucru este adevărat, cel puțin parțial, cu privire la înțelesul oricărui cuvânt poate fi mai puțin evident, dar e cu siguranță de o importanță egală.”

<sup>188</sup> Acestea includ poziții care reprezintă poziții de predicat în structura de adâncime. Acolo unde un astfel de cuvânt ocupă, spre exemplu, poziția de subiect (ca atunci când spunem “Albastru este o culoare primară”), substantivul “albastru”, care, strict vorbind, nu este același cuvânt ca și adjectivul, își dobândește înțelesul prin intermediul unei nominalizări a formei propoziționale “x este albastru”.

Ceea ce voi susține eu este că cele mai generale cuvinte folosite în discursul moral<sup>189</sup> (dar nu numai acolo), cum ar fi „trebuie” (*ought*) și „necesar” (*must*), pe care le vom studia cu prioritate, sunt în această privință mai degrabă asemenea lui „toți” decât asemenea lui „roșu” și „albastru”. Acest lucru, dacă e adevărat, poate fi surprinzător pentru unii și ar fi de o importanță fundamentală; căci dacă ar fi adevărat că „trebuie” și „necesar” își datorează înțelesurile în întregime proprietăților lor logice, ar trebui în principiu să fim capabili să cunoaștem *totul despre* canoanele gândirii ce are ca obiect întrebările formulate în acești termeni studiind înțelesul cuvintelor și dezvoltând o logică adecvată. Vom vedea mai târziu în ce măsură acest lucru e adevărat.

În orice caz, primul pas pe care trebuie să îl facă filosoful moral pentru a ne ajuta să gândim mai bine (i.e. mai rațional) cu privire la întrebările morale este acela de a ajunge să priceapă înțelesurile cuvintelor folosite în formularea acestor întrebări; iar al doilea pas, care decurge direct din primul, este acela de a da o explicație a proprietăților logice ale cuvintelor și, astfel, a canoanelor gândirii raționale cu privire la întrebările morale. Astfel, sub aspect formal, filosofia morală este o ramură a ceea ce azi numim adesea logică filosofică; iar aceasta diferă doar cu numele de cel lucr care este mai sigur întemeiat dintre toate și care s-a pus în discuție doar în metafizică. Acest din urmă cuvânt ne poate aminti la rândul său de Immanuel Kant și-a intitulat cartea despre aceste chestiuni *Întemeierea metafizică a moravurilor*.

Totuși, ar fi greșit să spunem că tot ceea ce avem de făcut pentru a gândi bine și rațional cu privire la întrebările morale este să studiem logica sau metafizica. Vom fi scutiți de această greșeală dacă vom acorda atenție operelor acelor autori care, alături de Kant, au contribuit cel mai mult în vremurile moderne la înțelegerea acestor probleme, și anume utilitariștii. Mulți cred, chiar și azi, că în ciuda câtorva lucruri lămuritoare pe care le-a spus John Stuart Mill (1861: cap. I sqq, 5) cu privire la relația dintre teoria sa și cea a lui Kant, utilitariștii și Kant constituie doi poli opuși ai filosofiei morale. Dar, așa cum vom vedea, proprietățile logice, formale ale cuvintelor morale, a căror înțelegere o datorăm în primul rând lui Kant, dau naștere unui sistem de raționare morală ale cărui concluzii au un conținut identic cu cel al unui anumit tip de utilitarism (2.6, 3.3, 6.1 sq). Chiar utilitarismul este compus din două ingrediente, unul formal și altul substanțial; iar

<sup>189</sup> Pentru concizie, voi spune în continuare “cuvintele morale” (*the moral words*) (H 1979e:115).

elementul formal nu trebuie decât să fie reformulat pentru a ajunge foarte aproape de Kant; există o foarte strânsă relație între expresia lui Bentham, „Fiecare să conteze ca unul, nimeni ca mai mult decât unul” (apud Mill, 1861: cap. 5 sqq), și cea a lui Kant, „Acționează doar după aceea maximă prin care să poți voi în același timp ca ea să devină o lege universală” (1785:52).

Dar utilitarismul are, de asemenea, un element substanțial. Pentru a decide ce trebuie să facem, e necesar, după utilitariști, să studiem nu numai proprietățile logice ale cuvintelor morale, ci și preferințele oamenilor pe care acțiunile noastre îi vor afecta; iar care sunt aceste preferințe e o problemă empirică. Se consideră în genere că I. Kant n-ar fi fost de acord cu asta; mă îndoiesc, dar nu voi intra în această problemă istorică. În orice caz, tipul de utilitarism pe care îl voi susține eu are atât un element formal (o reformulare a cerinței ca principiile morale să fie cu adevărat universale) cât și elementul substanțial pe care tocmai l-am menționat și care pune gândirea noastră morală în contact cu lumea reală. Consecințele normative ale teoriei noastre utilitariste sunt consecințele celor două elemente combinate: aceasta înseamnă că ea nu este doar o teorie etic-normativă, nici doar una meta-etică, ci ambele, înghesurate împreună (cu toate că aceste elemente nu trebuie confundate unul cu celălalt).

3.2. Una dintre problemele care pe care o vom întâlni este “Cât de departe putem merge cu studiul logic al cuvintelor morale?” În ce stadiu va trebui să luăm în calcul în gândirea noastră morală, faptele despre felul în care sunt oamenii și lucrurile din lumea reală? Oare un sistem moral făcut pentru uz practic trebuie să fie adecvat tuturor lumilor logic posibile, așa cum presupun unele argumente folosite de filosofii moralei (e.g. Rescher, 1975:78; cf. H 1979b:144)? Sau este suficient dacă este adecvat condițiilor din *această* lume? Răspunsul pe care îl voi sugera este că putem merge foarte departe doar cu logica – mai departe decât au crezut mulți oameni; dar că, în selectarea principiilor pe care le folosim în lumea noastră, faptele despre lume și despre oamenii din ea sunt relevante (3.2, 5.1, 9.9). Așa că un sistem moral complet va depinde atât de teze logice cât și de teze empirice - ceea ce face să fie cu atât mai important să știm în mod clar care dintre ele e de un fel și care de altul.

Odată ce am separat tezele logice de cele empirice, trebuie să ne întrebăm dacă după aceasta mai rămâne vreun element suplimentar în gândirea noastră morală constând din acte de gândire care nu se referă nici la modul în care este lumea și nici la proprietățile logice ale cuvintelor. E important să nu se înțeleagă greșit ceea ce am eu în minte aici. Unii filosofi vorbesc ca și cum ar exista ceea ce ei numesc probleme *ontologice*, care nu sunt nici despre proprietățile logice ale cuvintelor, nici despre chestiuni empirice. Nu vom fi preocupați de această posibilitate; dacă putem face filosofie morală fără ontologie, așa cum cred eu că putem face, această sarcină devine desigur mult mai ușoară. Ceea ce am eu în minte e o altă problemă: există oare, pe lângă întrebările legate de proprietățile logice ale cuvintelor și întrebările legate de felul în care este lumea, întrebări ireductibil *evaluative* și *prescriptive* care nu pot fi tranșate nici prin determinarea felului în care este lumea, nici prin determinarea a ceea ce înseamnă cuvintele? După ce am făcut tot ceea ce puteam face pentru a descoperi faptele cu privire la lumea în care gândim moral și pentru a elucida proprietățile logice ale cuvintelor morale, stabilind astfel canoanele gândirii morale, va mai rămâne oare ceva de făcut care nu este nici logică și nici căutare a faptelor, ci pură evaluare sau prescripție – exercitarea a “voinței raționale” a lui Kant sau a “legii deliberate” a lui Aristotel<sup>190</sup> – și, dacă da, cât de larg este spațiul în care operează acest element al gândirii noastre morale?

În scrierile mele timpurii (vezi LM c. 4) am susținut că există acest element suplimentar, iar în această carte nu voi retracta această poziție. Dar voi face un lucru care va părea ceva foarte asemănător cu retractarea celor care nu prea înțeleg ce se întâmplă aici. Căci voi susține că, dacă presupunem o stăpânire perfectă a logicii și a faptelor, aceasta va restricționa atât de sever evaluările morale pe care le putem face încât, în practică, vom fi cu toții siliți să fim de acord cu aceleași evaluări. În termenii unui titlu al unei cărți anterioare, libertatea pe care o avem ca gânditori morali este o libertate de a raționa, i.e. de a face evaluări morale raționale; iar regulile acestei raționări, care sunt determinate de conceptele ce apar în întrebările la care răspundem, au ca rezultat faptul că, dacă suntem raționali, în cuprinsul celei mai importante părți a moralității ne vom exercita libertatea doar într-un singur fel (12.6 sqq.).

<sup>190</sup> Diferența dintre *praktike dianoia* a lui Aristotel (strâns legată de, dacă nu chiar identică cu *proairesis*, alegerea deliberată) și *praktische Vernunft* a lui Kant (pe care el o echivala cu voința) nu este atât de mare pe cât au presupus unii. Vezi Aristotel, 1139b17 și Kant, 1785:36.

Mă voi strădui să arăt aceasta fără a introduce considerații care nu sunt fundamentate pe logica filosofică și stabilite pe baza procedurilor sale obișnuite. Aceasta distinge total metoda folosită aici de cea pe care o folosesc mai toți filosofii morali moderni, care apelează de fiecare dată la propriile lor intuiții morale și (speră ei) la cele ale cititorilor lor. Altfel spus, pentru a stabili regulile raționării morale nu-mi voi permite să fac alte mișcări în afara celor pe care logica filosofică le poate valida. Dacă reușesc aceasta, poziția mea va fi mult mai sigură decât ale lor.

Ce înțeleg eu prin “procedurile obișnuite” ale “logicii filosofice”? Pentru a ilustra ceea ce înțeleg prin aceasta, voi lua un exemplu din altă parte a logicii decât cea care îl privește pe filosoful moral. Să presupunem că am investiga nu orice cuvânt moral, ci cuvântul “necesar” (*must*) în celălalt sens al său, cel care corespunde operatorului necesității (*necessity-operator*) din logica modală obișnuită. Mă refer la sensul care apare în propoziția “E necesar ca el să fie în grădină” (rostită de cineva deoarece are temeiuri cât se poate de adecvate pentru a fi sigur că el este în grădină), sens care trebuie înțeles în deontic (e.g. moral) al lui “necesar”, așa cum apare în “E necesar să ne ținem întotdeauna promisiunile” sau “E necesar să nu-l dezamăgem”. Am putea fi tentați să de o anumită proprietate logică a acestui cuvânt – una care este, într-adevăr, destul de asemănătoare cu proprietatea universalizabilității pe care vreau să-i atribui lui “necesar” în sensul său deontic – pe cum îl vedem în limbajul său apropiat, “trebuie”. E vorba de trăsătura logică a lui “necesar” în formă careia nu putem spune consistent: “E necesar să fie în grădină” dar pot concepe o altă situație, identică în toate proprietățile sale universale cu aceasta, în care persoana respectivă nu este în grădină”. (În “Toate proprietățile sale universale” trebuie să se înțeleagă, desigur, că includem toate proprietățile persoanei în chestiune, excluzând doar pura sa identitate numerică în calitate de acel individ.)

În această privință “e necesar să fie” diferă de “este”. Nu e inconsistent să spui “El *este* în grădină, dar pot concepe o altă situație, identică în toate proprietățile sale universale cu aceasta, însă în care persoana respectivă nu este în grădină”. Motivul pentru care această propoziție devine inconsistentă (sau, ca să nu accentuăm prea tare, cel puțin defectuoasă logic) atunci când “e necesar să fie” este pus în locul lui “este”, e acela că nu poate exista vreo necesitate ca el să fie acolo în afară de cazul în care există și e valabilă o propoziție (*proposition*) logică, universală, astfel încât faptul că el nu ar fi acolo ar

reprezenta, în acea situație, o încălcare a ei. Dacă nu există nici un fel de asemenea propoziție logică valabilă, atunci nu există nici un fel de necesitate ca el să fie acolo, cu toate că el ar putea fi acolo.

Trebuie observat că nu doar necesitatea logică, ci și necesitatea cauzală sau de alte tipuri au această trăsătură. Vom vedea imediat că ea este valabilă și pentru tipul de necesitate deontică exprimată de “necesar” (în celălalt sens al său, cel deontic) și de “trebuie”.

Dar cum am putea stabili că “necesar” din logica deontică obișnuită are această trăsătură? De fapt, cum stabilim că *vreun* cuvânt are *vreo* proprietate logică? Cum stabilim că „toate” are proprietatea care face ca propoziția “Toate cărțile din acel raft sunt de Wittgenstein și există una printre ele care nu e de Wittgenstein” să fie autocontradictorie? Și cum stabilim că “dacă” are proprietatea care ne interzice, sub amenințarea inconsistenței, să spunem ceva de forma “Dacă  $p$  atunci  $q$ ; și  $p$ ; și non  $q$ ”? Sau cum stabilim că “nu” are proprietatea care face autocontradictorie susținere că în descoperit ceva care are și nu are aceeași calitate? Mai mult, cum stabilim că nu putem spune, fără contradicție, “Există un câine în grădină și nu există nici un animal în grădină”? Acestea sunt întrebări majore, pe care le-am mai tratat, până la un anumit punct, în altă parte (LM 2.4, p. 196); acum voi spune doar atât: că putem spune când se contrazic oarecărui pentru că știu limba în care ei îl vorbesc. Dacă e să utilizăm aici un cuvânt în orice limbă și în orice parte periculos, vom spune că *există* “intuiții” lingvistice, iar disciplinele logicii și lingvisticii se bazează pe ele. (Există și intuiții morale, dar ele trebuie ținute la locul lor căci altfel vor ruina filosofia morală - așa cum vom vedea: 1.3, 2.5, 4.1 sqq., 8.1 sqq.) În cazurile simple<sup>191</sup>, noi suntem capabili să recunoaștem utilizarea deviantă sau greșită a conectivelor logice cum ar fi, spre exemplu, “și”, deoarece am învățat cum să le utilizăm, ceea ce e același lucru cu a învăța ce înseamnă. Iar autocontradicția este un tip de utilizare greșită.

Nu trebuie să pretindem, cu toate că *se poate* pretinde, că pentru a construi o logică ar fi suficient să dăm înțelesuri tuturor cuvintelor sau semnelor care vor fi utilizate în ea în termenii unor reguli de inferență valabile pentru enunțurile care le conțin. În

<sup>191</sup> Cazurile complexe vor fi tratate într-un mod analog felului în care a fost tratată antrenarea indirectă (*indirect entailment*) în LM 2.4.

ultima parte a vieții, dl. Prior (1960) a crezut că are un argument decisiv împotriva acestei pretenții. El a arătat că ar fi posibil să avem un conectiv logic, „tonk”, care a fost definit în termenii următoarelor două reguli de inferență:

Din P inferăm P-tonk-Q

Din P-tonk-Q inferăm Q

pentru orice P, Q.

Prima dintre aceste reguli este analogă uneia valabile pentru semnul disjuncției („sau”) din logica obișnuită, iar cea de-a doua uneia valabile pentru semnul conjuncției („și”). Incluziunea unui semn guvernat de ambele reguli în limbajul nostru ar permite, cum susține corect Prior, oricărei propoziții să fie derivată din oricare alta. Dar nu este clar ce concluzie trebuie să tragem de aici. Prior crede că trebuie să tragem concluzia că orice încercare de a fundamenta o logică pe ceea ce Sir Karl Popper (1942-1994, 286, 1947, 220) a numit „definiții inferențiale” ale semnelor logice este din start un eşec. Dar - ar putea fi tot ceea ce rezultă să fie o concluzie mai modestă, și anume să dăm seama că renunțăm o logică de vreun folos oarecare, sau că avem în limbaj în care să putem spune lucruri fără a implica simultan orice enunț ce poate fi exprimat în limbaj, va trebui să fim atenți în termenii *cărei* reguli ne definim semnele. Aceasta ar fi a doua cerință ca atunci când construim logici în același stil, cu ajutorul axiomelor, etc., trebuie să fim atenți *ce* axiome încorporăm dacă vrem să nu dăm de necazuri similare.

Dar, fie și așa, nu voi fi descurajat de argumentul lui Prior atunci când susțin că un studiu al înțelesului cuvintelor din limbajul nostru este primul pas spre dobândirea unei idei despre proprietățile logice ale acestor cuvinte și, prin aceasta, despre canoanele raționării asupra unor chestiuni care conțin aceste cuvinte. Situația nu este diferită când ajungem la cuvintele morale. „Trebuie” și „necesar” în sens deontic sunt în multe privințe asemeni lui „necesar” din logica modală obișnuită. Trebuie să fim capabili să recunoaștem - și *putem* recunoaște acest lucru dacă am învățat cum să utilizăm respectivele cuvinte sau am învățat ce înseamnă ele - că anumite utilizări ale lor sunt deviate din punct de vedere logic. Teza universalizabilității, care este unul dintre elementele principale în obținerea unei explicații adevărate a structurii gândirii morale



(FR 2.5), are drept consecință faptul că am utiliza greșit cuvântul “trebuie” dacă am spune “Trebuie [să faci cutare lucru], dar eu pot concepe o altă situație, identică în toate proprietățile sale cu aceasta, doar că persoana respectivă nu trebuie [să facă acel lucru]”. Același lucru ar fi adevărat dacă pentru “trebuie” vom pune “necesar” în sens deontic. Iar dacă se pune întrebarea cum știm că aceasta este o utilizare greșită, răspunsul, oricare ar fi el, va fi de același fel ca și în cazul lui “necesar” din logica modală. În consecință, nu voi spune mai multe lucruri generale despre felul în care stabilim tezele logice de acest fel; aceasta e o problemă a logicii în ansamblul ei, nu doar a acelei părți care privește conceptele morale.

**1.3.** Totuși, trebuie să formulăm un avertisment foarte serios înainte de a trece mai departe. În condițiile în care am spus ceea ce am spus despre felul în care recunoaștem care sunt utilizările greșite ale cuvintelor atunci când le întâlnim, este pur și simplu mult prea tentant să continuăm făcând un pas aparent mic, dar fatal, și să spunem că toate întâmplările și în celălalt caz: dacă, de exemplu, am învățat să utilizăm cuvântul „trebuie”, noi am ști prin aceasta că nu trebuie să spunem nimic. Acest este primul pasul (facilitat de existența unor seducătoare cazuri limbici, 1.5, 4.1) de a vorbi, justificat și folositor, despre intuiții lingvistice ca fundament al logicii, la a vorbi, și, prin aceasta, a introduce o eroare periculoasă, respectiv intuiții morale ca fundament al gândirii morale. Cu siguranță există intuiții morale, iar mai târziu mă voi ocupa de ele; dar dacă le privim ca fundament al gândirii morale în același fel în care intuițiile lingvistice sunt fundamentul logicii, vom eșua în demersul nostru, pentru un motiv pe care îl voi explica aici.

Diferența crucială dintre intuițiile lingvistice și cele morale este aceea că ultimele, spre deosebire de primele, pretind că stabilesc chestiuni de substanță morală. Intuițiile lingvistice pot sprijini unele teze ale lingvisticii empirice și, într-un mod mai subtil, teze ale logicii filosofice. În primul caz, vorbitorii nativi ai unei limbi constituie autoritatea în ceea ce privește felul în care e vorbită limba. În cel de-al doilea caz, autoritatea în materie este intenția unui vorbitor cu privire la cum trebuie luate cuvintele lui (ce implică ele). Dacă, atunci când spune că “Fumul vine din compartimentul din față sau din următorul” el înțelege prin aceasta că e exclus ca fumul să vină din ambele, ne poate spune acest lucru. Și deoarece limbajul este folosit în principal pentru a comunica între oameni,

vorbitorii unui limbaj vor cădea de acord, de obicei, asupra modului în care trebuie luate cuvintele aceluși limbaj. Acest acord poate fi formalizat după o discuție între vorbitori. Dar nimic nu poate opri un anumit vorbitor să utilizeze un cuvânt într-un mod diferit de cel în care îl utilizează ceilalți din comunitatea sa; în condițiile în care el va face limpede acest lucru, nu va rezulta nici o confuzie.

Ceea ce este important e că tipurile de intuiții la care fac apel lingviștii empiriști și cei ce se ocupă de logica filosofică nu pot da naștere *niciodată* unor enunțuri sau precepte de substanță despre morală. În această privință ele sunt destul de diferite de intuițiile morale, cu toate că acestea din urmă există cu siguranță și au locul lor în gândirea noastră morală. Avem un sentiment de certitudine că e greșit să torturăm oamenii pentru distracție. Dar autoritatea noastră ca vorbitori nativi ai limbii noastre și autoritatea asupra a ceea ce intenționăm să spunem prin cuvintele noastre nu sunt suficiente, cum ar putea fi dacă am face logică sau lingvistică, pentru a stabili corectitudinea a ceea ce afirmăm sau prescriem astfel. Nici autoritatea colectivă a comunității noastre nu este suficientă. Astfel apar relativismul și subiectivismul, pe care toți autorii care fac apel la intuiții cauzale să le evite. Dacă cineva spune că este călău se poate de corect să torturăm oamenii pentru distracție, atunci el este diferit de noi ceilalți, dar nu face nici o eroare logică sau lingvistică. Eroarea sa, dacă poate fi numită astfel, este o eroare de substanță morală. Dacă-l putem conduce pe cineva prin argumentare, apoi aceasta nu se face prin apel doar la intuiții lingvistice (cu toate că ele pot fi folosite pentru a evidenția logica argumentării), nici prin apel la intuițiile morale (căci ele nu au forță probativă, iar cele două părți implicate în cele mai importante dispute morale vor avea intuiții diferite).

Apelul la intuițiile morale nu va fi *niciodată* suficient ca fundament pentru un sistem moral. Este cu siguranță posibil, așa cum au făcut efectiv unii gânditori contemporani, să adunăm toate opiniile morale de care ei și contemporanii lor sunt cel mai siguri, să găsim o metodă relativ simplă sau un instrument care poate fi înfățișat ca generând toate aceste opinii, dând și luând câte puțin și făcând asumții plauzibile despre circumstanțele vieții; iar apoi să hotărâm că acesta este sistemul moral care, după ce am reflectat asupra lui, trebuie recunoscut ca fiind cel corect. Dar ei nu au absolut nici o autoritate pentru a pretinde aceasta dincolo de convingerile lor originare, pentru care nu s-a adus nici un temei sau argument. “Echilibrul” pe care l-au atins este unul între forțe

care ar fi putut fi generate de prejudecată și nici un fel de reflecție nu poate face din asta un fundament solid pentru moralitate. Ar fi posibil ca două sisteme reciproc inconsistente să fie ambele apărute în aceste fel; tot ce ar arăta aceasta ar fi că susținătorii lor au crescut în medii morale diferite.

Acestea fiind spuse, e important de observat că în filosofia morală există utilizări legitime ale apelului la opiniile tradiționale, dintre care am descris câteva în altă parte (H 1971c:117). Procedura pe care tocmai am criticat-o poate fi reprezentată ca fiind una ipotetico-deductivă, precum acelea ce caracterizează o bună parte a cercetării științifice. Trebuie să inventăm ipoteze sub forma unor principii morale și să le verificăm prin confruntare cu datele opiniilor tradiționale (după ce le-am supus, mai întâi, pe acestea din urmă unui anumit proces de reflecție). Există, totuși, un alt gen de procedură ipotetico-deductivă care este destul de acceptabilă și care trebuie să fie distinsă de cea nesatisfăcătoare. Ipotezele, în această procedură mai acceptabilă, nu sunt principii morale, ci ipoteze lingvistice despre ce *înțeleg* oamenii atunci când folosesc cuvintele morale. Această procedură poate lua două forme, una din care regăsim deja în ceea ce am spus deja. În această primă procedură, ipotezele sunt lingvistice și datele cu care le confruntăm pentru a le verifica sunt de asemenea lingvistice, i.e. recunoașterea de către vorbitorii nativi a faptului că anumite locuțiuni sunt deviante sau non-deviante. Printre genurile de devianță care îi interesează în mod special pe filosoful moral, în calitate de logician, se află autocontradicțiile. Astfel, dacă se susține că un cuvânt moral are un anumit înțeles și găsim oameni obișnuiți dispuși să accepte ca non-autocontradictorii enunțuri care, conform înțelesului propus, ar fi autocontradictorii, atunci aceasta ar reprezenta un temei pentru a abandona propunerea în calitate de propunere despre ceea ce oamenii *înțeleg cu adevărat* prin cuvintele lor (cu toate că, desigur, se mai poate propune să trecem la utilizarea cuvintelor într-un mod diferit).

A doua formă a procedurii este mai complexă. În aceasta, ipotezele sunt tot lingvistice, dar datele cu care sunt confruntate nu mai sunt astfel. Să presupunem că știm destule despre ființele umane pentru a fi siguri că ele au, în cea mai mare parte, anumite dorințe, aversiuni și altele asemenea. Și să presupunem că, date fiind aceste dorințe și dată fiind o anumită ipoteză despre ce înseamnă cuvintele morale, și astfel despre ce forme de raționament moral sunt valide, și, în plus, dată fiind asumția că ființele umane

în ansamblu, cu unele excepții, raționează valid, putem deriva din ipoteza despre înțelesuri predicția că ființele umane vor ajunge la anumite concluzii morale în judecata lor și astfel vor avea anumite opinii morale. Dacă descoperim că, în general vorbind, ele au în fapt acele opinii, atunci ipoteza despre înțelesul cuvintelor lor a scăpat cel puțin de infirmare. Pe scurt, ni se permite să reținem provizoriu acele ipoteze despre înțelesul cuvintelor care, dacă sunt adevărate și dacă avem dreptate în ceea ce susținem cu privire la felul de a fi al ființelor umane, ar explica opiniile morale pe care ele le au în fapt.

Observați că, pentru a urma această a doua procedură, nu trebuie să presupunem, după cum nu am făcut-o nici în prima, așa cum fac filosofii pe care i-am criticat, că opiniile morale ale oamenilor obișnuiți sunt corecte; trebuie să presupunem doar că ele sunt rezultatele naturale ale faptului că oamenii sunt așa cum sunt, în ipoteza în care cuvintele au un anumit înțeles. S-ar putea chiar să existe diferite greșeli de raționare în care e ușor de căzut. În acest caz am putea explica opiniile morale ale oamenilor spunând că ei au căzut în una dintre aceste greșeli în ciuda utilizării cuvintelor în modul prevăzut în ipoteză. Ipoteza trebuie doar să se confrunte cu faptele de comportament lingvistic al oamenilor; *orice* explicație a comportamentului care se potrivește cu ipoteza și este acceptabilă din alte puncte de vedere va lăsa ipoteza neatinsă, chiar dacă nu presupunem corectitudinea opiniilor morale ale oamenilor sau a logicii lor.

1.4.1. Teoria filosofică a metodei care este o dezvoltare a acesteia. Este posibil să testăm ipoteze lingvistice similare nu confruntându-le cu ceea ce spun oamenii despre morală (dacă fiind asumptiile cu privire la motivațiile lor), ci cu ce teorii filosofice sunt avansate. Dacă există anumite greșeli pe care filosofii le-ar face într-un mod foarte firesc cu privire la utilizările și înțelesurile cuvintelor morale, dacă adevărul despre ele ar fi ceea ce este și am întâlni foarte frecvent aceste greșeli, atunci ipoteza că acesta este adevărul despre ele a supraviețuit unui test important.

Trebuie adăugat că există totuși și un alt fel de procedură ipotetico-deductivă care este cu totul legitimă. Aceasta caută să verifice nu ipoteze lingvistice, ci ipoteze ale antropologiei morale, confruntându-le cu opiniile morale ale oamenilor. Această procedură este în principiu destul de directă: noi facem ipoteza că anumite opinii morale sunt obișnuite într-o anumită societate și apoi observăm comportamentul lingvistic și de alt fel al societății pentru a vedea dacă lucrurile stau în fapt așa. Menționez această

procedură suplimentară doar cu scopul de a contura limitele a ceea ce putem obține prin procedura aceasta, și prin celelalte proceduri acceptabile pe care tocmai le-am descris, observând opiniile oamenilor și modul în care aceștia le exprimă. Nicăieri nu putem găsi aici vreo cale de a testa *corectitudinea* unei opinii morale. A presupune că putem face acest lucru înseamnă a confunda filosofia morală cu diferite tipuri de știință empirică, bunăoară cu antropologia ori lingvistica, așa cum se pare că fac unii filosofi morali (H 1973a: ad init.).

Scopul meu a fost să aflu, fără nici un apel la intuițiile morale în calitate de certificate ale corectitudinii judecăților morale, ce înțeleg oamenii prin cuvintele morale. Odată realizat acest lucru, ar trebui să ne simțim liberi să recomandăm adoptarea unei utilizări diferite; dar nu voi face aceasta pentru motivul că toată munca pe care am depus-o în filosofia morală, inclusiv cea din această carte, m-a convins că, odată ce folosirea conceptelor noastre morale obișnuite este clarificată, ele sunt gata de a fi utilizate. Odată ce am stabilit această utilizare și, astfel, o logică pentru gândirea morală, ne-am pus în situația de a folosi această logică, suplimentată cu alte ingrediente, în raționarea noastră asupra problemelor practice. În această carte voi explica numai într-un mod general cum se poate face acest lucru; am aplicat în unele locuri multor probleme practice metoda recomandată aici pentru a mă convinge pe mine însumi că e funcțională (vezi bibliografia). Voi mai face față în final acestui lucru. Sunt destul de optimist pentru a spera că orice cititor care înțelege această metodă o va găsi ușor de aplicat.

**1.4.** Dar în acest punct trebuie să avem în vedere o obiecție ce se aduce adesea unei astfel de proceduri. Cum pot fi fundamentate concluziile morale de substanță, se spune, pe premise despre modul în care utilizăm noi cuvintele? Aceasta ar părea să fie un atentat la două canoane care au beneficiat de foarte mult sprijin. Mai întâi, se susține de obicei că concluziile de substanță nu pot fi derivate din premise despre utilizările cuvintelor; și, de fapt, am susținut chiar eu acest lucru. Apoi, susținătorii legii lui Hume<sup>192</sup> („Nici un „trebuie” dintr-un „este””), printre care, cu anumite precizări (H 1977b:468 sqq.), mă număr și eu, vor protesta spunând că nu putem obține concluzii evaluative din premise factuale despre utilizarea cuvintelor.

<sup>192</sup> Ce a intenționat Hume însuși în 1739: III, I. este un lucru discutabil (Hudson, 1969).

Prima dintre aceste obiecții este înlăturată dacă spun că eu nu sugerez o derivare a unor concluzii de substanță *doar* din premise lingvistice. Vom vedea mai târziu cum intră în joc substanța. A doua obiecție este greu de tratat cu luciditate; voi face o încercare preliminară acum și sper că răspunsul va deveni mai clar atunci când voi expune principalul argument al acestei cărți (12.6 sqq.). Primul punct care trebuie clarificat este că nu e vorba de o problemă de deducție logică a unor concluzii morale din premise factuale de orice fel (4.2). Ceea ce se propune este ca anumite canoane de raționare, de un tip complet formal, să fie stabilite prin apel la intuițiile lingvistice și apoi, raționând în acord cu ele și utilizând, cum tocmai am spus, niște premise de substanță, să ajungem să dăm răspunsuri întrebărilor noastre morale – dar nu prin deducție și nici prin vreun alt gen de „inferență liniară” (*FR* 6.1.sq.).

Natura premiselor de substanță este desigur crucială. S-ar putea spune că dacă ar fi enunțuri factuale, non-morale, non-evaluative și non-prescriptive, legea lui Hume ar fi totuși încălcată, oricare ar fi logica; și că dacă ele ar fi prescriptive s-ar obține nimic, pentru că ar rămâne problema modului în care chiar aceste premise prescriptive de substanță trebuie stabilite. Nu voi putea trata această problemă cu o soluție completă în a observa, așa cum vom vedea mai târziu, că cerința de a universaliza prescripțiile noastre care este ea în sine o operă logică. Dacă raționăm moral, ne solicită să tratăm prescripțiile *morale* (i.e. dorințele, înclinațiile și, în general, preferințele lor) ca și cum ar fi ale noastre (5.3, 6.1 sqq.). Așa că nu e cazul să trecem logic de la fapte la prescripții; mai degrabă logica ne obligă, după ce am stabilit faptele privitoare la ceea ce prescriu sau vor prescrie alții, să tratăm aceste prescripții, în raționarea noastră morală, pe picior de egalitate cu prescripțiile noastre originare. Cititorul va avea suspiciuni, și pe bună dreptate, față de această sugestie (așa am avut și eu când mi-a venit prima dată în minte); dar îi cer să fie răbdător și simpatetic și să vadă dacă, până la urmă, nu cumva funcționează.

**1.5.** Pe lângă această problemă majoră mai există unele probleme subsidiare pe care e convenabil să le tratăm aici. Mai întâi, nu ne va face oare „metoda lingvistică”, așa cum am putea-o numi, sclavii schemei noastre conceptuale deja existente? Trebuie admis că în mâinile unor autori recentți ea tocmai asta a făcut (4.3 ș.a.m.d.). Limbajul nostru

moral conține unele cuvinte, pe care le-a numit în altă parte „cuvinte evaluative secundare”, a căror simplă folosire, în sensul lor deplin evaluativ, ne angajează la evaluări morale de substanță. Un exemplu este „leneș”; oamenii cărora nu le place munca serioasă nu folosesc acest termen sau opusul său, „harnic”, sau, dacă o fac, le folosesc pur descriptiv (*FR* 2.7, 10.1 sqq.; *LM* 7.5). Este posibil, prin concentrarea asupra unor astfel de cuvinte, să creăm impresia că schema noastră conceptuală, și chiar înțelesurile cuvintelor noastre, de care nu ne putem debarasa, ne angajează să adoptăm anumite norme de conduită. Astfel se răspândește ușor concepția că *toate* intuițiile lingvistice privitoare la *orice* cuvinte morale încorporează intuiții morale, sau că nu poate fi susținută nici o distincție între cele două tipuri de intuiții.

Oricum, acesta este doar un truc pentru a ne vrăji. Nu trebuie să utilizăm deloc aceste cuvinte; sau, dacă o facem, le putem utiliza într-un sens pur descriptiv, fără angajamente evaluative, așa încât, chiar și aici, adoptarea angajamentelor morale este în principiu separabilă de adoptarea cuvântului (4.3). Există în limbă, pe lângă aceste cuvinte evaluative secundare, cuvinte ca „trebuie” (*ought*), „greșit” (*wrong*), care nu încorporează angajamente morale specifice; și ar fi înțelesul dacă nu vrem să devenim sclavii limbajului nostru, să acordăm atenție cuvântă acestor cuvinte mai generale de recomandare și dezaprobare. Începerea naturalistilor de a face același truc cu aceste cuvinte mai generale nu a avut succes. Dacă „*F*” este un adjectiv evaluativ secundar cu caracter auzător, putem totdeauna întreba „Acceptând că ar avea loc *F*, ar fi *greșit*?”. Am putea avea, de exemplu, o utilizare evaluativă secundară a lui „nedrept” (*unjust*), corespunzând principiilor noastre intuitive cu privire la dreptate (9.6); dar ceea ce trebuie să decidem în cele din urmă nu este doar dacă un act este nedrept, ci dacă este greșit.

Dar chiar și în cazul cuvintelor morale care nu angajează se poate obiecta că, dacă voi fundamenta pe înțelesurile lor un întreg sistem de raționare morală, voi lega gândirea noastră morală de concepte pe care *se întâmplă*, în mod contingent, să le avem în limbajul nostru. Alții ar putea avea scheme conceptuale diferite, iar acestea ar putea genera canoane diferite ale raționării morale și astfel să-i conducă să dea răspunsuri diferite la întrebările morale pe care și le pun.

Este foarte important să vedem de ce această obiecție nu-și atinge ținta. Eu nu sugerez că suntem legați să folosim cuvintele în felul în care o facem sau să avem schema

conceptuală pe care o avem. Dar dacă ar fi să modificăm înțelesul cuvintelor noastre, atunci ar trebui să modificăm întrebările pe care le punem în termenii lor și, poate, și răspunsurile. Ajungem să facem filosofie morală punând anumite întrebări morale, iar întrebările sunt puse în termenii anumitor concepte. Dacă vom încerca să răspundem *acestor* întrebări, atunci vom rămâne loiali *acestor* concepte. Putem, desigur, încerca să le clarificăm, și probabil ele chiar au nevoie de clarificare; dar atâta vreme cât nu renunțăm la aceste întrebări, orice nouă formă a cuvintelor pe care le utilizăm pentru a exprima întrebările noastre trebuie să ne indice că a avut loc o reformulare a *acelor* întrebări (LM 5.8).

Nu pot interzice nici unui filosof, și nimănui altcuiva, să înceapă să pună întrebări diferite de cele exprimate în termenii cuvintelor morale așa cum le utilizăm noi azi. Noile întrebări pot fi importante și fructuoase. Dar dacă s-ar sugera că noi trebuie nu numai să punem noile întrebări așa cum le puneam pe cele vechi, ci și să renunțăm să le mai punem pe cele vechi, atunci, pentru a fi satisfăcut, aș cere nu numai ca noile întrebări să fie importante, ci și ca vechile întrebări să fie neimportante. Să nu fi greu să fiu satisfăcut în acest sens în absența unei cercetări del puțin la fel de competente a vechilor întrebări precum aceea întreprinsă în această carte, și în celelalte scrieri ale mele, dar care să conducă la concluzii diferite de concluziile la care am ajuns eu.

Este foarte posibil ca această cercetare să dea la iveală neclarități și mai ales ambiguități în întrebările noastre morale. Gândiți-vă, de exemplu, la diferitele lucruri pe care le-ar putea însemna „Nu am dreptul să fac ce vreau cu proprietatea mea?” (9.2 sq.) sau „Trebuie să fac ceea ce fac efectiv?” (LM 11.2, FR 5.6). Voi sugera de mai multe ori în această carte clarificări și dezambiguizări care ne vor ajuta să stabilim mai exact întrebările pe care le punem. Dar, așa cum am spus, ca vorbitori noi rămânem autoritatea în privința a ceea ce vrem să spunem prin cuvintele noastre și astfel în privința a ce anume întrebări punem.

Chestiunea crucială este că, deși noi putem pune ce întrebări vrem, *orice* întrebări am pune ele vor fi exprimate în termenii unor anumite concepte; iar aceasta înseamnă că *orice* întrebări am pune va trebui să înțelegem conceptele dacă vrem să gândim rațional ce să răspundem la acele întrebări. Am încercat să fac acest lucru în cazul conceptelor ce figurează în întrebările care mi-au ridicat mie nedumeriri, dar sunt sigur că nu numai mie



(FR 6.5; Moore, 1903:6). Nu neg nici o clipă valoarea gestului de a propune scheme conceptuale noi, și probabil mai clare, care pot fi folosite pentru a genera logici ce furnizează modele ale procedurilor de raționare practică. Mi-am încercat și eu mâna în această privință (LM 12.1 sqq.). Dar oricine face acest lucru, dacă e să arunce o lumină asupra problemelor morale care ne afectează aici și acum, va trebui să arate că noile modele și concepte pot fi folosite pentru a ridica aceleași probleme cum sunt cele care ne-au creat nouă dificultăți; altfel, nu vom aborda pur și simplu aceste dificultăți. Iar aceasta nu se poate face fără a studia dificultățile prezentate de schema conceptuală deja existentă.

Dacă cineva nu ar fi dispus să accepte propunerile metodologice pe care le-am făcut, atunci el va fi liber să atingă aceleași scopuri pe care le urmăresc eu în această carte printr-o metodă diferită. Strategia mea a fost să expun logica conceptelor morale așa cum le avem și să arăt că ele generează anumite canoane ale raționării morale care ne vor conduce la adoptarea unei anumite metode a gândirii morale normative de sus-stasă. Apoi arăt (11.1 și urm.) ce rost are să avem astfel de concepte, sau astfel de cuvinte, în limbajul nostru și de ce ar trebui să adoptăm, în interesul nostru, ceea ce înseamnă de a vorbi și de a gândi. Dacă cineva fie nu vede că am oferit o explicație adevărată a conceptelor morale așa cum le avem, fie crede că investigațiile asupra logicii cuvintelor în limbajul obișnuit sunt nefolcitoare pentru că nu dau rezultate determinate sau pentru că, și dacă le ar da, acestea nu ar avea nici o forță în argumentele morale, este liber să procedeze altfel. El poate pune la punct logica unui limbaj artificial, identică în proprietățile sale cu logica pe care eu pretind că o au cuvintele noastre obișnuite; apoi poate arăta că oricine ar raționa într-un astfel de limbaj ar trebui să gândească în felul în care eu spun că ne constrâng să gândim conceptele pe care le avem; și apoi el poate arăta, folosind aceleași argumente pe care le voi folosi și eu, că ar fi un avantaj să adoptăm un astfel de limbaj. Cu toate că o asemenea metodă nu ar trebui să-mi placă la fel de mult ca și a mea (pentru că ne cere să convingem oamenii să adopte un limbaj cu totul nou, în timp ce a mea le cere doar să articuleze felul în care ei înțeleg conceptele pe care le au deja), nu cred că diferența între rezultatele acestor două metode ar fi foarte semnificativă.

1.6. Speranța mea este că prin cercetarea înțelesului cuvintelor morale vom reuși să generăm canoanele logice care vor governa gândirea noastră morală. Dar care *sunt* proprietățile logice ale cuvintelor morale care vor genera aceste canoane? Pentru două dintre ele voi trimite la scrierile mele anterioare; acestea sunt cele de care mă voi ocupa în restul acestei cărți. Ele sunt așa-numitele proprietăți ale universalizabilității și prescriptivității judecăților morale. Ambele proprietăți aparțin și altor judecăți evaluative, non-morale; iar a doua, prescriptivitatea, nu este posedată de toate judecățile morale, ci numai de o clasă centrală a lor care, totuși, va fi clasa de care ne vom ocupa în teoria noastră a raționării morale (LM 8.2, 10.2 sqq.; FR 2.2, 2.8, 3.3). Universalizabilitatea poate fi explicată în diferite moduri echivalente între ele; ea revine la a spune că, dacă facem judecăți morale diferite despre situații care admitem că sunt identice în proprietățile lor descriptive universale, atunci ne contrazicem singuri. Prin „diferite” înțeleg „astfel încât, dacă ar fi făcute despre aceeași situație, ar fi inconsistente una în raport cu cealaltă”.

Prescriptivitatea judecăților morale poate fi explicată formal ca proprietate de *entail* (antrena) cel puțin un imperativ (LM 11.2; FR 3.8). Dar deoarece această presupune o înțelegere a termenului „imperativ”, care probabil nu poate fi obținută fără a explica mai întâi termenul „prescriptiv”, o explicație mai completă, dar și mai informală, ar putea fi mai folositoare. Numim ceva prescriptiv dacă și numai dacă pentru un act *A*, o situație *S* și o persoană *P* dacă *P* ar fi să aprobe (în mod oral) ceea ce spunem și nu ar face *A* în *S*, atunci e logic necesar că aprobarea (*assenting*) sa a fost nesinceră (LM 1.7, 2.2).

Simplul fapt că ceea ce spunem poate fi oferit ca temei (*reason*) de a acționa într-un anumit fel nu îl face să fie prescriptiv. Faptul că hotelul este orientat către mare poate fi oferit ca temei pentru a lua o cameră acolo, dar a spune aceasta nu înseamnă a spune ceva prescriptiv; căci cineva căruia nu-i place să privească marea ar putea aproba sincer și totuși să nu ia o cameră acolo. Pe de altă parte, dacă spunem că este un hotel mai bun decât cel de pe partea cealaltă a drumului, există un sens al lui „mai bun decât” (sensul prescriptiv) în care o persoană care a aprobat oral judecata noastră, fiind pusă să aleagă între cele două hoteluri (celelalte lucruri, cum ar fi prețul, rămânând neschimbate) ea îl alege, totuși, pe celălalt, atunci înseamnă că ea a spus ceva ce nu credea în realitate. Căci

dacă, aprobând, ea a aprobat sincer ceva prescriptiv, e necesar ca ea să creadă că acel ceva e mai bun și astfel să-l prefere și să-l aleagă - în situația potrivită și dat fiind că toate celelalte lucruri rămân neschimbate (H 1963b, sec. vi). Exemplul ar putea să fie adaptat ușor pentru a releva aceeași chestiune despre prescriptivitatea, în anumite utilizări, a lui „corect” (*right*), „trebuie” (*ought*) și (*a fortiori*) „necesar” (*must*).

Trebuie să explic de asemenea că îmi voi menține obiceiul (*FR 2.8*) de a folosi cuvintele „evaluativ” și „judecată de valoare” pentru acele rostiri (*utterances*) care sunt atât prescriptive cât și universalizabile (sau efectiv universale). Voi folosi, de asemenea, termenii „înțeles evaluativ” și „înțeles prescriptiv” pentru elementul din înțelesul judecăților de valoare care le conferă acestora prescriptivitatea. Prezența acestui element nu le împiedică să aibă și un element descriptiv în înțelesul lor astfel încât să se poată spune că e corect, într-un anumit sens, să le aplicăm la anumite genuri de lucruri și nu la altele (*FR 2.1* sqq.). Dar folosesc termenul „judecată descriptivă” sau „enunț descriptiv” doar pentru judecățile cărora le lipsește orice astfel de înțeles prescriptiv sau evaluativ, i.e. acelea al căror înțeles este pur descriptiv. Trebuie de asemenea observat că nu toate judecățile morale sunt evaluative sau prescriptive (există unele care doar aplică standardele acceptate, fără a le susține) și că nu toate judecățile evaluative sau universal prescriptive sunt morale (judecățile estetice, deildă, sunt universalizabile). Toate acestea sunt aplicabile pe larg în diferite părți (*LM 11.2; FR 2.8, 8.2; 3.5*).

Nu e necesar să argumentez că „trebuie”, de exemplu, nu ar fi folosit *niciodată* într-un mod non-prescriptiv (uneori este) sau într-unul non-universalizabil. Multe cuvinte au sensuri diferite (de exemplu „toți” și „dacă”). Tot ce e necesar e să existe un sens recognoscibil în care el să aibă proprietățile pe care le-am pretins. Apoi, oamenii care pun întrebări morale *în acest sens* – cum cred că facem mai tot timpul – sunt constrânși de regulile logice pe care aceste proprietăți le dictează. Dacă vor să treacă la întrebări *diferite*, asta depinde de ei.

Cuvântul moral care prezintă cel mai clar și mai consistent aceste proprietăți este unul care nu a apărut prea des în celelalte scrieri ale mele, pentru că în realitate nu este foarte folosit în discursul moral obișnuit, din motive interesante. Acest cuvânt este

„necesar”-ul deontic la care m-am referit deja <sup>193</sup>. Este mult mai evident decât în cazul lui „trebuie” (*ought*) că „necesar” (*must*) este prescriptiv și universalizabil. Revenind la analogia noastră cu celălalt sens al lui „necesar” (acela din logica modală obișnuită), putem găsi o modalitate de a-l prezenta foarte clar. Am văzut deja (1.2) că „necesar” în ambele sensuri are proprietatea universalizabilității. „Necesar” în sensul modal obișnuit nu are, ca „necesar”-ul deontic, proprietatea prescriptivității; dar are o proprietate analogă acesteia. Cele mai multe sisteme de logică modală conțin fie axiome, fie teoreme care stipulează că dacă ceva *e necesar să fie* așa, atunci *este* așa. Dacă ar fi să introducem o axiomă similară în logica deontică, adăugând simpla modificare că propoziția guvernată de operator se află la modul imperativ, atunci vom avea o axiomă sau o teoremă din care rezultă că „Dacă e necesar să faci ceva, atunci fă-l”, unde „necesar” are sensul deontic. „Necesar”-ul deontic este apoi tratat la fel ca și „necesar”-ul obișnuit, cu excepția faptului că guvernează un imperativ; și, corespunzător, enunțul că imperativul este necesar antrenează (*entails*) imperativul însuși, așa cum enunțul că un enunț este necesar antrenează enunțul însuși (Fisher, 1962).

Eu doar sugerez acest mecanism, fără a-l justifica nici o parte, deoarece eu sunt un expert în logica modală. Ce este mult mai interesant este să întrebăm dacă „necesar”-ul deontic din limbajul obișnuit are proprietatea prescriptivității astfel prezentată. Se pare că da; căci ar fi auto-contradictoriu să spunem, folosind „necesar”-ul deontic, „E necesar să o faci dacă n-o faci”. Chiar mai interesant este să întrebăm de ce, dacă așa stau lucrurile, nu am putea extinde această teză pentru a acoperi și „trebuie”-le deontic, în sensurile în care e utilizat în mod tipic de ființele umane. Motivele sunt în principal cele date în *FR* 5.4 și dezvoltate în 3.7 din această carte. Cuvântul „necesar”, chiar și în limbajul obișnuit, se apropie, în folosirea sa deontică, de caracterul „sfânt” sau „angelic” pe care, adaptând terminologia lui Kant unei noi utilizări, l-am atribuit în *FR* 5.5. artificialului „trebuie” idealizat din *LM* 12.4 care, ne putem aminti, nu furniza modalități de îmbunătățire a situației pentru păcătoșii schițați în ambele cărți în ceea ce privește „trebuie”-le obișnuit; și tocmai de aceea este el atât de puțin folosit. Este mult mai ciudat

<sup>193</sup> Cititorul interesat într-o abordare logică a distincției dintre „trebuie” și „e necesar” în sens deontic, dar și în lămurirea altor concepte morale, cum ar fi cel de „supererogație”, poate citi cu folos articolul lui L. Aqvist, *Supererogația și ofensa în logica deontică: o analiză în cadrul sistemelor de logică modală aletică*

să spui „e necesar” în momentul în care păcătuiești (i.e. faci ceea ce spui că e necesar să nu faci) decât este să spui „trebuie”. Nu putem spune, fără a da naștere la ridicări din sprâncene logice, dar și morale, „E necesar să nu-l dezamăgesc” și în același timp să fac în mod deliberat chiar acest lucru. Dacă cineva spune asta, atunci simțim deîndată „ghilimelele”. Deoarece avem nevoie de flexibilitatea asigurată de „trebuie”, pentru motive pe care le-am dat și o să le mai dau (FR 5.5; 3.7), acesta este cuvântul pe care îl folosim cel mai mult. Dar „trebuie” aspiră la statutul lui „necesar” și, cum vom vedea, în raționarea morală riguroasă, critică, el trebuie folosit ca și „necesar”. Prin urmare, voi continua să folosesc în cele ce urmează cuvântul „trebuie”, cu mențiunea că el va trebui folosit în raționarea noastră *ca și cum* ar fi întotdeauna complet prescriptiv și *ca și cum* prescripțiile sale nu ar putea ajunge să fie dominate (*overridden*), cu toate că noi, oamenii, nu îl folosim întotdeauna așa. Astfel, raționarea noastră morală va avea aceeași formă cu aceea pe care ar practica-o îngerii, chiar dacă limitările noastre umane ne-ar putea face să ne abatem de la rezultatele ei.

Mai rămâne o proprietate logică a limbajului moral pe lângă universalitatea și prescriptivitate, și anume aceea care distinge judecările morale de cele de altă natură evaluative. Numele pe care îl voi da acestei proprietăți este „dominantă” (*overridingness*) (o noțiune pe care o folosesc aici în anticipație). Dar explicația pe care trebuie să o dăm acestei diferențe semnificative este mai degrabă complexă și va trebui să așteptăm până când voi spune ceva despre diferitele niveluri ale gândirii morale, așa cum se va întâmpla în capitolul următor. Ne vom întoarce la această proprietate în capitolul 3.

Traducere de Viorel Zaicu

## 2. Conflictele morale

**2.1.** În acest capitol voi introduce o distincție între două niveluri ale gândirii morale. Distincția nu e una originală; ea apare deja la Platon și Aristotel. Rădăcinile sale

---

*cu niveluri de perfecțiune*, în V. Mureșan, M. Dumitru (ed), *Itinerarii logico-filosofice. Omagiu profesorului Cornel Popa*, Editura Universității din București, 2004. (N. trad.)

pot fi găsite în distincția lui Platon dintre cunoaștere și opinie corectă. Această distincție stă la baza diferenței dintre clasele sociale din *Republica* și dintre tipurile de educație ce le sunt proprii (H 1982). Ea re apare în diferența pe care o face Aristotel între motivația corectă și înțelepciunea practică, între virtuțile caracterului și cele ale intelectului, între „că” și „de ce”. Utilitariștii clasici au folosit distincția pentru a răspunde celor ce-i criticau (Mill, 1861: ch.5; cf. Rawls, 1955). Dar ne-am putea îndoi că imensa ei importanță a fost sesizată până acum. Această distincție va fi folosită din plin în lucrarea de față; nu ar fi exagerat să spunem că neglijarea ei produce mai multă confuzie decât neglijarea oricărui alt factor, și aceasta nu numai în etica teoretică ci și în chestiunile morale practice.

Voi folosi această distincție pentru a arunca mai întâi o lumină asupra câtorva dispute din meta-etică ce ne-au dat bătaie de cap în ultima vreme și, în al doilea rând, pentru a apăra o versiune a utilitarianismului în fața unei obiecții foarte răspândite. Obiecție care nu ar mai putea fi făcută de cineva care a înțeles această distincție. Dar utilizarea acestei distincții în cartea de față nu epuizează în nici un fel utilitatea ei în analiza filosofiei educației, așa cum voi sugera pe alocuri, poate având ca țintă foarte mult de pe urma ei.

Voi numi cele două niveluri de care vorbeam nivelul intuitiv și nivelul critic, așa cum am făcut-o și în alte articole recente (e.g. H 1979b:146). Mai înainte le-am numit nivelul 1 și nivelul 2 (e.g. H 1976a:122), dar a avea nume mai explicite pentru ele oferă distincției mai mare claritate. Acelor două niveluri ale gândirii morale trebuie să le adăugăm un al treilea nivel, cel meta-etic, nivel la care operăm atunci când discutăm despre înțelesul cuvintelor morale și despre logica raționamentului moral. Nivelurile intuitiv și critic ale gândirii se ocupă, ambele, spre deosebire de cel meta-etic, cu probleme morale de substanță; doar că le abordează în modalități diferite, fiecare modalitate fiind adecvată circumstanțelor și scopurilor diferite în care are loc această gândire.

Maniera în care voi încerca să explic cele două niveluri este printr-o discuție a problemei conflictelor morale. Prin aceasta înțeleg acele situații în care avem, după toate aparențele, datorii conflictuale. Opiniile pe care le au filosofiile moralei despre cum ar trebui rezolvate conflictele dintre datorii sunt un foarte bun diagnostic a cât de

cuprinzătoare și de adâncă este gândirea lor morală; superficialitatea iese la iveală aici mai bine decât oriunde altundeva. Cei care spun, pur și simplu, că există conflicte irezolvabile între datorii sunt cei a căror gândire despre moralitate a rămas la nivelul intuitiv. La acest nivel, conflictele sunt într-adevăr irezolvabile; dar la nivelul critic e prezentă exigența de a rezolva conflictul, altfel trebuind să recunoaștem că felul în care am gândit a fost incomplet. Nu gândim critic dacă spunem pur și simplu „Există un conflict al datoriiilor; trebuie să fac A și trebuie să fac B și nu le pot face pe amândouă”. Dar la nivelul intuitiv ne e permis să spunem asta. Nivelul critic este cel la care opera acel preot care a pus o placă pe amvonul bisericii sale din Yorkshire (după cum mi-a povestit Dl. Anthony Kenny), placă pe care scria: „Dacă ai datorii conflictuale, atunci una din ele nu e datoria ta”.

Putem fi de acord, totuși, că se întâmplă uneori ca o persoană să creadă că trebuie să facă A și, în același timp, să creadă că trebuie să facă B, dar că nu le poate face pe amândouă. De exemplu, se poate ca persoana să fi făcut o promisiune și în unele circumstanțe să fi intervenit fără vina ei, astfel încât să fie imposibil să îndeplinească ambele datorii. Voi începe cu un exemplu. Canal care era preferat de filosofii intuitioniști: m-am promis să-mi duc copiii la un picnic pe malul unui râu din Oxford, pentru că să știu că un vechi prieten va veni din Australia și va fi în Oxford de în aceeași după-amiază și că el vrea să vadă colegiile împreună cu soția sa. E clar că trebuie să le arăt colegiile și, în același timp, e clar că trebuie să-mi țin promisiunea față de copiii mei. Nu numai că eu cred așa dar, într-un anumit sens, e clar că am dreptate.

Dacă mă aflu în această dilemă, aș putea să decid în urma unei reflecții, în ciuda faptului că eu cred, și *continui* să cred, că trebuie să-mi țin promisiunea față de copiii mei, că lucrul pe care trebuie să-l fac, luând toate aspectele în considerare, este să-mi duc prietenul să vadă colegiile; și aceasta implică decizia că, *într-un anumit sens*, eu nu trebuie să-mi duc copiii la picnic, pentru că aceasta m-ar împiedica să fac ceea ce trebuie să fac, luând toate aspectele în considerare, anume să-mi duc prietenul să vadă colegiile. În general, se pare că noi credem că, dacă trebuie să fac A, și a face B mă împiedică să fac A, atunci nu trebuie să fac B. Mă bazez aici pe intuițiile noastre lingvistice și logice, nu pe cele morale. Și dacă așa stau lucrurile, atunci e ca și cum eu trebuie și totodată nu

trebuie să-mi duc copiii la picnic. Și de aici mai e nevoie doar de un mic pas pentru a concluziona că eu trebuie să-i duc la picnic și totodată să nu-i duc. În mod evident, aceasta contrazice maxima „trebuie” implică „poate” („ought” implies „can”); căci eu nu pot să-i duc și totodată să nu-i duc. Și chiar dacă nu facem pasul de la a spune că eu trebuie să fac A, la a spune că eu nu trebuie să fac B pentru că aceasta m-ar împiedica să fac A, putem totuși ajunge la aceeași înclăcare a maximei „trebuie” implică „poate” dacă trecem de la enunțul (*statement*) că eu trebuie să fac A și trebuie să fac B, la enunțul că eu trebuie să fac A și B; căci eu nu pot, în acest caz imaginar, să fac atât A cât și B.

Confrunțați cu aceste dificultăți, unii au ales calea eroică de a susține că din propoziția (*proposition*) trebuie să fac A și trebuie să fac B nu decurge că trebuie să fac A și B. Iar alții ar putea susține varianta nu mai puțin eroică după care se poate întâmpla situația că eu trebuie să fac A și trebuie să nu fac A, dar aceasta nu antrenează logic faptul că eu trebuie să fac A și să nu fac A. De asemenea, alții ar putea să abandoneze maxima „trebuie” implică „poate”. Există într-adevăr unele justificări pe alte teme, și, pentru a limita aplicarea acestei maxime (FR 4.1.). Dar chiar abandonarea completă a ei ar îndepărta numai una, și nu pe cea mai supărătoare, dintre dificultățile etice ale cazurilor de conflict moral.

Nu ne e de prea mare ajutor să încercăm lămurirea acestor dificultăți prin câteva ajustări relativ minore făcute calculului logicii deontice. Intuițiile logice și lingvistice care ne-au dat naștere sunt în regulă atâta vreme cât funcționează. Ar trebui mai degrabă să suspectăm existența unei anume ambiguități, sau măcar a unei diferențe de utilizare, ce-i afectează pe „trebuie” așa cum apare el în diferite contexte; și chiar aceasta e sugestia pe care vreau să o fac. Ceea ce se cere e o înțelegere a celor două niveluri ale gândirii morale și a felurilor diferite în care „trebuie” e utilizat în fiecare dintre ele. Spun acest lucru pentru că, dacă ajungem la o asemenea înțelegere, atunci dificultățile dispar; dar există și multe alte temeuri independente de a face un asemenea pas.

**2.2.** Ar fi edificator în acest moment să privim mai atent fenomenele conflictului moral și să ne întrebăm de ce filosoffii, și de fapt majoritatea dintre noi, sunt așa de siguri că uneori trebuie să facem două lucruri care nu pot fi făcute amândouă. Un indiciu poate fi găsit într-un argument care e propus câteodată. Se spune că, oricare din cele două



lucruri îl vom face, dacă suntem oameni bine educați din punct de vedere moral, vom avea *remușcări*, și că acest fapt e inseparabil de gândul că nu trebuia să facem ceea ce am făcut. Dar dacă, se spune apoi, tocmai am încetat de a avea datoria să facem unul din lucruri din cauza datoriei de a-l face pe celălalt (așa cum spunea înscrisul de pe amvon), atunci de unde provin remușcărilor?

Acest argument ar putea fi privit cu suspiciune. S-ar putea spune că *regret* e un cuvânt mai potrivit decât remușcare pentru a descrie ceea ce simțim (căci copiii mei a trebuit, până la urmă, să rateze picnicul, și asta e regretabil); e irațional să simt remușcări tocmai pentru că aceasta implică gândul că nu trebuia să fac ceea ce am făcut (un gând pe care nu-l am; eu nu resping decizia mea că trebuia să fac ceea ce am făcut, luând toate aspectele în considerare). În această abordare, filosofii în chestiune au confundat pur și simplu remușcarea cu regretul. Sau se poate spune că ei au confundat pe fiecare dintre ele cu un al treilea, pe care l-am putea numi, urmându-l pe Sir David Ross (1930:28), *mustrare de conștiință* (*compunction*). Acest sentiment nu poate fi ușor distins de frică, și ne cuprinde în timpul sau înaintea comiterii unui act, spre deosebire de remușcare, care apare numai după. De asemenea, mustrarea de conștiință este în mod normal un sentiment atât de puternic precum remușcarea; dar, ca și remușcarea, ea *poate* fi irațională. Ar fi un intuitivism înrădăcinat că ne ar susține că nu avem niciodată astfel de sentimente în situații în care e complet absurd să le avem. Așa că, probabil, în situația pe care tocmai am descris-o regret e cuvântul potrivit (așa cum ar fi și dacă picnicul sau unul din legile ar fi contramandate din cauza vremii), și nu remușcare și mustrare de conștiință.

Am putea totuși simți o ușoară stânjenală în fața unui asemenea răspuns. Nu este oare omul care a putut să-și încalce promisiunea față de copiii săi fără urmă de mustrare de conștiință o persoană mai rea sub aspect moral, și nu una mai bună (pentru că e mai rațională), decât cei mai mulți dintre noi care suntem afectați în acest fel? E timpul să trecem acum la exemple mai serioase. Următorul gen de caz este unul foarte des citat. O persoană cade peste bord de pe o navă într-un convoi de război; dacă, să zicem, capitanul navei își abandonează locul în convoi ca să o salveze, el își supune nava și pe toți cei de la bordul ei în fața pericolului unui atac submarin; dacă nu o face, persoana se va înneca. În filmul *The Cruel Sea* (adaptat după Monsarrat, 1951) apare un caz oarecum similar;

comandantul unei corvete e pus în fața unei situații în care dacă nu aruncă bombe de mare adâncime, submarinul inamic ar putea fi liber să scufunde mai multe nave și să omoare mai mulți oameni; dar dacă le aruncă, el va ucide supraviețuitorii din apă. În fapt, el le aruncă și e înfățișat în film ca suferind un mare chin sufletesc. Și ar trebui să-l privim cu dezaprobare dacă nu ar fi făcut așa. Primul caz e poate mai bun de luat în considerare pentru că evită câteva trăsături irelevante pe care le are al doilea; și acest prim caz ar da naștere chinului sufletesc. Deși am putea fi tentați să spunem că acest chin e doar o formă de regret extrem și nu o remușcare, deoarece comandantul a decis că trebuie să lase persoana să se înnece iar remușcarea ar presupune că el s-a gândit că nu trebuia s-o lase să se înnece, ceea ce, *ex hypothesi*, el nu s-a gândit - cu toate acestea am putea simți că există un rest de sentiment *moral* în sufletul său, care nu e doar un regret non-moral. În orice caz, aceasta este sursa gândirii intuiționiste pe care o discutăm aici, anume că există conflicte morale irezolvabile.

Întorcându-ne acum la cazul promisiunii: să presupunem că am fost bine crescut; în acest caz, voi gândi, să zicem, că nu trebuie să ne încălcăm promisiunile. Și să presupunem că ajung într-o situație în care consider că, în unele circumstanțe, trebuie să încalc o promisiune. Nu pot, în acest caz, să analizez pur și simplu buna mea creștere din trecut și efectele ei; nici nu pot să vorbesc despre asta. Dacă am fost binecrescut, voi avea acest sentiment de înșelare de conștiință atunci când încalc o promisiune (fără îndoială că remușcarea ar fi un chin prea tare în acest caz), sentiment care ar putea fi descris, *intr-un sens*, ca „gândul că nu trebuie să fac ceea ce fac, anume să încalc o promisiune”. Problema devine și mai clară în cazul minciunii. Să presupunem că am fost crescut să gândesc că nu trebuie să spunem minciuni, așa cum am fost de fapt crescuți cei mai mulți dintre noi. Și să presupunem că ajung într-o situație în care decid că trebuie, având în vedere circumstanțele, să spun o minciună. Din aceasta nu decurge cătuși de puțin că voi fi în stare să spun minciuna fără mustrări de conștiință. Așa funcționează detectoarele de minciuni (în cazul acelor oameni care au fost binecrescuți măcar în acest sens minimal). Chiar dacă nu roșesc, ceva se întâmplă cu proprietățile electrice ale pielii mele. Din partea mea, sunt foarte bucuros că aceasta se întâmplă cu pielea mea; pentru că dacă nu s-ar întâmpla așa, atunci aș fi o persoană rău educată moral.

Când ne creștem copiii, așa cum spuneau încă Platon și Aristotel (1104b,12), unul

din lucrurile pe care încercăm să le facem e să-i determinăm să aibă reacții de acest tip: „să le placă și să le displacă lucrurile care trebuie să le placă și să le displacă”. Aceasta nu este nici pe departe întreaga educație morală, deși unii oameni vorbesc ca și cum ar fi, căci atâta timp cât putem proceda la fel și cu un câine, s-ar prea putea ca aceasta să nu reprezinte ceea ce e tipic educației morale a omului, sau în orice caz să nu fie partea ei distinctivă. Cei care cred că în aceasta constă întreaga educație morală și o numesc „a-i învăța pe copii diferența dintre ceea ce e corect și ceea ce e incorect (*right and wrong*)” nu se bucură de sprijinul meu, cu toate că ei sunt foarte numeroși (ceea ce și explică de ce intuiționismul e o doctrină atât de populară în filosofia morală). Dar nu există nici o îndoială că majoritatea dintre noi am dobândit aceste sentimente în cursul formării noastre și nu e prea ușor de pus la îndoială că acesta este în general un lucru bun, din rațiuni care vor deveni imediat evidente.

Recent am vizitat Praga pentru a vorbi câtorva filosofi de acolo. Dacă oficialii m-ar fi întrebat care e scopul vizitei mele atunci când treceam granița în Cehoslovacia, în mod sigur le-aș fi spus o minciună, pentru că dacă ar fi știut probabil că m-ar fi excludat așa cum au făcut cu câțiva din colegii mei, aceste vizite nefiind pe placul guvernului ceh. Și, la fel de sigur, aș fi simțit nu numai că mă aș fi găsit în gânelul de a fi descoperit și de-a intra într-o încurcătură, ci m-aș fi simțit *vinovat* că ar fi spus o minciună (deși nu aș fi avut nici o îndoială că trebuia să spun). Una din motivele de minciuni mi-ar fi scos cu siguranță la iveală înșelăciunile. Și aș fi fost mai rău sub aspect moral dacă nu aș fi trăit acele sentimente. Prin urmare, dacă m-am simțit vinovat, înseamnă că există un sens al lui „eu gândesc că trebuie” în care eu aș fi putea fi corect descris ca „gândind că nu trebuie să spun o minciună”. A mă simți vinovat e inseparabil, în acest sens, de a gândi că nu trebuie. Numai cei capabili de un anumit rafinament filosofic sunt în stare să distingă aceste două lucruri, chiar și numai pe planul gândirii (2.4; LM II.2). Totuși, într-un alt sens, ar fi trebuit în mod evident să gândesc că trebuia să spun minciuna.

**2.3.** Nici unul dintre aceia care folosesc efectiv limbajul moral în viața lor practică nu ar fi satisfăcut cu o simplă eliminare a paradoxului că ne putem simți vinovați că facem ceea ce gândim că trebuie să facem. Nu e suficient să spunem că „Există totuși situații în care, indiferent ce faci, vei face ceea ce nu trebuie să faci, i.e. vei proceda

greșit”. Există, e adevărat, unii oameni cărora le place să existe ceea ce ei numesc „situații tragice”; lumea ar fi mai puțin agreabilă fără ele, pentru noi ceilalți: ne-am distra mai puțin scriind și citind romane ori uitându-ne la filme în care asemenea situații sunt un ingredient mult căutat. Necazul e că, dacă ești suficient de descriptivist ca etician (4.1) pentru a face plauzibilă concepția că există astfel de situații, atunci ele vor înceta să mai fie tragice. Căci dacă se întâmplă ca ambele acte pe care le poate face o persoană să aibă proprietatea morală de a fi incorecte (*wrongness*), care e una dintre multele lor proprietăți descriptive, de ce ar fi acea persoană tulburată de acest lucru? Ceea ce face ca situația să fie tragică e faptul că ea folosește gândirea morală pentru a o ajuta să decidă ce trebuie să *facă*; și când face acest lucru cu nu mai multă luciditate decât ar da dovadă acei gânditori „absolutiști” care cred în principii foarte simple și cu totul inviolabile, aceasta o conduce la impas. Ea e ca un șoarece într-un labirint fără ieșire, și acest lucru e tragic. Dar însăși tragedia aceasta i-ar putea face pe unii filosofi mai generoși să caute o alternativă la teoria care ne-a adus în acest impas. În acest conflict al intuițiilor a venit timpul să facem apel la rațiune.

Totuși, nu e imediat evident că o abordare rațională a unor asemenea dificultăți cere separarea completă a unor niveluri ale gândirii morale pe care am de gând să o postulăm. Să încercăm să ne dăm seama de ce e în joc aici. Un expedient ar fi să încercăm să modificăm unul din principiile care par să se aplice situației, introducând o clauză calificativă care ar face ca, în această situație, cele două principii să nu mai fie în conflict, nici măcar *per accidens*. (Două principii intră în conflict *per accidens* atunci când, deși conjuncția lor nu e autocontradictorie, ceea ce ar însemna un conflict *per se*, ele nu pot fi ambele respectate, dat fiind felul în care se întâmplă să stea lucrurile). Pentru a expune logica conflictului într-o formă succintă, va trebui să fiu mai formal și să folosesc litere pentru trăsăturile situațiilor care figurează în principiile conflictuale.

Să presupunem așadar că încep cu principiile că nu trebuie să faci niciodată un act care e F (o proprietate oarecare a actelor, de exemplu o instanță particulară a încălcării unei promisiuni) și că nu trebuie să faci niciodată un act care e G (o altă proprietate), și să mai presupunem că mă aflu într-o situație în care nu pot evita să fac fie un act de tip F, fie un act de tip G. Să presupunem că decid, luând toate aspectele în considerare, că trebuie

să fac actul de tip G, ca să scap de actul (mai rău) de tip F. Am putea apoi încerca să presupunem că, în urma acestei mostre de gândire morală (indiferent cum a fost făcută), unul din principiile mele morale s-a *schimbat*. În loc să spun „Nu trebuie să faci niciodată un act care e G”, voi spune „Nu trebuie să faci niciodată un act care e G, decât dacă e necesar pentru a evita un act care e F”. Așadar, acest principiu, care avea numai zece cuvinte (considerând „G” ca un cuvânt, deși el stă de fapt pentru mai multe cuvinte), a atins acum o lungime de douăzeci și două de cuvinte. Acest lucru este important pentru că filosofii pe care îi am în minte par să vorbească destul de des ca și cum principiile morale ar trebui să fie foarte simple și generale, iar dacă ni s-ar cere să cuantificăm simplitatea sau generalitatea, un mod direct de a o face ar fi în termenii numărului de cuvinte dintr-un principiu; ei vorbesc uneori ca și cum nici un principiu moral decent n-ar conține mai mult de, să zicem, o duzină de cuvinte.

Dar, în mod evident, acest proces de lungire a cuvintelor abia a început. Atunci când ne aflăm în dileme de acest fel, sau măcar le discutăm fără a ne afla efectiv în ele, obținem într-adevăr principii foarte lungi. Obținem de exemplu un principiu care ar fi „Nu trebuie să faci niciodată un act care e G, cu excepția cazului când acest act este necesar pentru a evita un act care e F, și actul e de asemenea I; dar dacă actul nu e H, atunci nu funcționează excepția” (47 de cuvinte). În motivele de spațiu nu voi continua acest proces (vezi Nozick 1968, ci voi presupune că el ne va scăpa în curând de sub control dacă ceea ce căutăm sunt aceste principii simple. Și pare sigur că aceasta este ceea ce filosofii la care mă refer caută, deoarece acestea sunt principiile la care le place să apeleze în exemplele lor și să construiască excepții la care ele rezistă.

Un alt expedient ar fi să spunem că nici unul dintre cele două principii rivale nu e acceptat, ci că eu adopt un principiu superior sau de ordinul doi, care spune, de exemplu, „Principiul că nu trebuie să faci niciodată un act care e G trebuie respectat în toate cazurile, cu excepția cazurilor în care respectarea lui implică o încălcare a principiului că nu trebuie să faci niciodată un act care e F; în asemenea cazuri, trebuie să-l încalci”, plus, desigur, complicații suplimentare pentru a ne descurca cu factorul „H” abia menționat. Chiar și fără aceste complicații suplimentare, noul principiu conține 47 de cuvinte. E evident că acest expedient, deși dă naștere unui principiu mai lung și mai incomod, nu e diferit în esență de primul. Este de asemenea evident că orice încercare de a alcătui ceea

ce se cheamă o ierarhie a principiilor care să ne spună care din ele va surclasa pe care și când, va deveni repede prea complicată, dacă e să ținem seama de judecățile morale pe care le facem efectiv în caz de conflict; căci majoritatea instrucțiunilor pentru realizarea ierarhiei vor fi de forma principiului de 47 de cuvinte menționat mai sus. Mai există și problema suplimentară, adusă la lumină de factorul „H” din principiul de 41 de cuvinte din paragraful precedent, anume că e puțin probabil să putem pune întotdeauna principiile în aceeași ordine de prioritate; oare nu vom dori să susținem că trebuie să spunem minciuni în *unele* circumstanțe pentru a evita să provocăm durere, dar că trebuie să provocăm durere în *alte* circumstanțe pentru a evita să spunem minciuni (de exemplu, când durerea nu e mare)?

Unii vor dori să-l implice aici pe Dumnezeu pentru a fi siguri că nu există conflicte reale între datorii chiar într-un sistem cu un singur nivel. Nu voi discuta acest punct de vedere, pentru că eu cred că nici măcar prea mulți dintre creștini nu consideră că Dumnezeu a stabilit lucrurile în felul acesta, ci mai degrabă că Dumnezeu poate să folosească mijloacele (gândirea morală rațională), pe care le avem și noi într-o măsură mult mai mică, de a rezolva la nivelul critic conflictele care apar la nivelul intuitiv. Voi susține mai încolo o credință mai puțin extravagantă decât că trebuie să fie donată lumea pentru ca moralitatea să fie viabilă (1.8).

Un alt exemplu al parului expedient, care a fost destul de popular: acela de a spune că atunci când două principii sau două datorii intră în conflict *per accidens*, conflictul trebuie rezolvat printr-un proces de judecare și cântărire apt să determine care dintre cele două principii trebuie respectat în acel caz particular. Aceasta e mai puțin o metodă și mai mult o ocolire a problemei; nu ni se spune *cum* să cântărim sau să judecăm principiile rivale. Mai mult, aceasta este o procedură pe două, nu pe un singur nivel, dar fără nici o explicație cu privire la ce anume urmează să se întâmple la nivelul al doilea. Procedura poate, totuși, să fie făcută viabilă în cadrul unui sistem adecvat pe două niveluri (2.4).

Nu pot concepe nici o altă cale de a consemna ce se întâmplă în cazurile în care se decide asupra unor conflicte între principii care să poată fi urmată de cel ce folosește o structură uni-nivelară a gândirii morale. Prin urmare, deoarece o structură pe un singur nivel pare condamnată să nu aibă o procedură determinată pentru rezolvarea

conflictelor morale, fie să aibă principii de o complexitate tot mai ridicată, noi putem fi mulțumiți cu ea numai dacă ne mulțumim cu complexitatea ori cu indeterminarea. Nu iau încă partea nimănui în chestiunea privitoare la cât de simple trebuie să fie principiile morale. Așa cum vom vedea, aceasta depinde de scopurile pentru care vor fi folosite principiile; diferite feluri de principii sunt potrivite să joace roluri diferite în gândirea noastră morală.

**2.4.** Să examinăm acum câteva dintre aceste roluri și scopuri. Unul foarte important e rolul jucat în *învățare* (LM 4.3 f.,8.3, 10.3). Dacă principiile depășesc un anumit grad de complexitate, va fi imposibil să le formulăm verbal în propoziții de o lungime acceptabilă; dar ar putea fi totuși posibil, chiar și așa, să le învățăm - i.e. să ajungem să le cunoaștem într-un sens mai degrabă rylean, care nu presupune faptul că trebuie să le putem reproduce exact (Ryle, 1949:27). Există în mod sigur multe lucruri pe care le cunoaștem fără să putem spune în cuvinte ce anume cunoaștem. Totuși, există un grad de complexitate, mai înalt decât acesta, dincolo de care nu suntem în stare să învățăm principii, nici măcar în acest al doilea sens care nu presupune că le putem reproduce exact. Prin urmare, principiile care se învață pentru a fi folosite în diferite ocazii trebuie să aibă un anumit grad de simplitate, deși aceasta a fost exagerat de unele persoane.

În raport cu acest temei psihologic în favoarea limitării complexității principiilor, există în plus și un temei practic, legat de circumstanțele în care acestea sunt utilizate. Situațiile în care ne aflăm nu sunt asemănătoare (*similar*) până la detaliu una cu alta. Un principiu care se vrea a fi folositor ca ghid practic, va trebui să fie suficient de nespecific pentru a acoperi o varietate de situații, toate având anumite trăsături remarcabile în comun. Ceea ce e rău în etica situațională și în anumite forme de existențialism (vom vedea imediat și ce e bun la ele) este că ele fac imposibil ceea ce reprezintă de fapt un indispensabil ajutor pentru a ne descurca în lume (fie că vorbim de decizii morale sau de decizii prudențiale ori tehnice - ele seamănă din acest punct de vedere), anume formarea în noi înșine a unor patternuri de reacție relativ simple (a căror expresie în cuvinte, dacă au vreuna, ar fi niște principii prescriptive relativ simple) care ne pregătesc să facem față unor întâmplări noi, care se aseamănă în trăsăturile lor importante cu întâmplările în care ne-am aflat în trecut. De același neajuns suferă și caricatura rudimentară care e

utilitarismul acțional, care pare a fi singura versiune a sa cu care sunt familiarizați mulți filosofi. Dacă nu ar fi posibil să se formeze astfel de dispoziții, orice fel de învățare a unui comportament ar fi exclusă și ar trebui să înfruntăm orice situație nouă complet nepregătiți, recurgând la o alegere „existențială” sau la o analiză cost-beneficiu făcută pe loc. Să-i lăsăm pe toți cei tentați de doctrine de acest fel să se gândească ce s-ar întâmpla dacă ar conduce mașina fără a fi învățat să o conducă sau după ce au uitat total ceea ce au învățat în acest sens - cu alte cuvinte, să decidă în fiecare moment *ab initio* ce să facă cu volanul, cu frânele și cu celelalte comenzi.

Acest aspect poate fi de asemenea ilustrat de practica jucătorilor buni de șah și de experiența celor care au proiectat computerele pentru a juca acest joc, și nu numai acesta. Nici chiar cei mai buni jucători de șah nu pot explora decât puține mișcări în avans. Li se întâmplă așadar rar, poate doar foarte târziu în joc, să câștige partida prin identificarea tuturor mișcărilor alternative ramificate mergând până la sfârșitul jocului, i.e. calculând care dintre mișcărilor posibile îi va pune într-o poziție care, indiferent ce face adversarul, le permite să facă o altă mișcare care îi va pune într-o poziție care, indiferent ce ar face adversarul, îi va pune într-o poziție care ... (după ce foarte mulți au murit de astfel de mișcări calculate) ... le permite să dea șah-mat adversarului. Nici computerele construite până în prezent nu pot analiza asemenea calcule mergând până la șah-mat în limita timpului regulat de la camioanele de șah.

Ceasta este de fapt mai clară în cazul unor jocuri cum e jocul de table, în care jocul de zaruri introduce un element de șansă, multiplicând prin aceasta semnificativ posibilitățile alternative ce trebuie luate în considerare la fiecare mișcare. De fapt, tablele sunt un mai bun analog al problemelor noastre umane obișnuite decât șahul; tocmai de aceea jocurile pentru copii analoge jocului de table oferă o atât de bună pregătire morală pentru a face față „schimbărilor și hazardurilor acestei vieți trecătoare”. Proiectantul unui computer care l-a bătut anul acesta pe campionul mondial la table a explicat că a reușit să facă acest lucru nu prin exploatarea puterii computerului de a explora, dincolo de limitele umane, consecințele mișcărilor alternative, ci mai degrabă prin programarea computerului cu principii relativ simple pentru a selecta mișcărilor promițătoare (i.e. cele care au probabilitatea cea mai mare de a întări poziția sa, evaluate de un alt set de principii care selectează trăsăturile generale ale pozițiilor care sunt importante în acele



tipuri de poziții) și pentru a selecta *care* dintre multiplele cursuri viitoare posibile ale jocului să fie explorat mai complet și cât de mult anume. „Spre deosebire de cele mai bune programe pentru șah, BKG 9.8 operează bine mai mult cu judecăți poziționale decât cu calcule brute. Asta înseamnă că el joacă table aproape la fel cum o fac experții umani” (Berliner, 1980:64). Evident, procesul de judecare ce poate fi programat într-un computer nu e vulnerabil la restricțiile pe care le-am formulat în 2.3. la adresa „judecării și cântării”. El e guvernat de principii sau reguli; o metodă i-a fost dată. E fără de îndoială că bunii comandanți militari și bunii politicieni operează la fel ca și bunii jucători de table pe care-i imită acest computer, și la fel fac bunii moralști.

Nu decurge de aici în nici un caz că acela care *câștigă* un joc de table, o bătălie sau alegerile, este definit prin referire la aceste reguli ale jocului bun. Câștigătorul unui joc de table e acela care își scoate primul toate piesele, în acord cu regulile jocului, nu cel care urmează cele mai bune strategii. La fel în morală, principiile pe care trebuie să le urmăm dacă e să ne asigurăm șansa cea mai mare de a acționa corect nu sunt definite prin referire la „actul corect”; dar dacă vrem să acționăm corect, trebuie să ne asigurăm că urmează urmăm. Un utilitarist acțional înțelept spre deosebire de criticul lui, menționat mai sus, va fi de acord cu acest lucru, și că nu e vulnerabil la obiecții care se bazează pe el.

Un alt motiv pentru a ne baza când conduim morală pe principii relativ generale este acela că, dacă nu o facem, ne expunem la o relație constantă la a ne excepta de la o obligație generală (*per al plaudum*) (FR 3.6.). În practică, mai ales când suntem grăbiți sau presați puțin cu ușurință, oameni fiind, să „aranjăm” gândirea noastră morală pentru a o aduce în acord cu propriul nostru interes. De exemplu, e foarte ușor să ne convingem pe noi înșine că a spune o minciună pentru a ieși dintr-o încurcătură ne-ar face extrem de bine nouă și ar costa relativ puțin pe toți ceilalți; pe când în realitate, dacă am privi situația în mod imparțial, costurile indirecte sunt mult mai mari decât câștigurile totale. Noi avem intuiții sau dispoziții ferm înrădăcinate în caracterele și motivațiile noastre, în parte tocmai pentru a evita o asemenea aranjare.

Termenul „reguli empirice” (*rules of thumb*) e folosit câteodată în legătură cu cele spuse mai sus, dar ar trebui evitat căci e complet derutant. Regret că l-am folosit o dată și eu (LM 4.4). Unii filosofi îl folosesc într-un mod cu totul diferit de ingineri, artificieri, navigatori, etc, al căror produs el este, de fapt, și în a căror folosire o regulă empirică e

doar un mijloc de a salva timp și gândire, iar încălcarea ei, spre deosebire de încălcarea principiilor morale de care discutăm, nu provoacă nici o mustrare de conștiință. O expresie mult mai bună este „principii prima facie”. Astfel de principii exprimă „datorii prima facie” (Ross 1930:19) și cu toate că ele sunt, formal vorbind, doar niște prescripții universale, ele sunt asociate, datorită educației pe care am primit-o, cu anumite dispoziții și sentimente foarte ferme și foarte profunde. Orice încercare de a separa principiile de sentimente ar falsifica faptele ce privesc gândirea noastră intuitivă. *A deține* principiile, în sensul obișnuit al cuvântului, înseamnă a deține dispoziția de a trăi acele sentimente, deși acest lucru nu e incompatibil, așa cum vor să ne facă să credem unii intuiționiști, cu supunerea acestor principii tribunalului gândirii critice atunci când acest lucru e potrivit și sigur.

Există așadar atât temeuri practice cât și psihologice pentru a adopta principii de acțiune relativ simple dacă e să învățăm să ne purtăm fie moral, fie cu pricepere, fie cu prudență. Eticienii situaționali au respins acest adevăr evident pentru că au dat ca un alt adevăr evident pe care-l cred incompatibil cu acesta, deși el poate pare așa numai pentru că nu e în stare să facă distincția dintre cele două niveluri de gândire morală pe care le voi postula. Situațiile în care ne aflăm seamănă câteodată una cu alta, sub anumite aspecte importante, dar nu seamănă una cu alta sub toate aspectele; iar diferențele pot fi și ele importante. „Ciclică lată de apă rece”: sau doi oameni nu sunt exact identici”: vom recușta în această cură l din strigătele de luptă ale școlii de gândire despre care vorbim.

Decurge de aici că, deși principiile relativ simple care sunt folosite la nivel intuitiv sunt necesare pentru gândirea morală a omului, ele nu sunt suficiente. Deoarece orice situație nouă va fi diferită de vechea situație sub *unele* aspecte, întrebarea care se ridică imediat este dacă diferențele sunt relevante pentru evaluarea ei, morală sau de altă natură. Dacă sunt relevante, atunci principiile pe care le-am învățat când ne-am confruntat cu situații trecute s-ar putea să nu fie potrivite pentru noua situație. Așa că o nouă întrebare se pune, anume cum ar trebui să decidem dacă sunt sau nu potrivite. Întrebarea e cu atât mai acută în contextele în care există un conflict între principiile pe care le-am învățat - i.e. în contextele în care, dat fiind că lucrurile se întâmplă așa cum stau, nu le putem respecta pe amândouă. Dar dacă ea se ridică în aceste cazuri,

înseamnă că ea se poate ridica în orice caz și a pretinde altceva e doar o probă de comoditate intelectuală.

**2.5.** Cea mai importantă obiecție la adresa abordării uni-nivelare a gândirii morale numită intuiționism e că aceasta nu ne oferă nici o cale pentru a răspunde unei asemenea întrebări. Nivelul intuitiv al gândirii morale există neîndoielnic și el e (din punct de vedere uman) o parte esențială a întregii structuri; dar oricât de bine echipați am fi cu aceste relativ simple principii intuitive sau dispoziții prima facie, suntem ținuți să ne trezim în situații în care ele intră în conflict și în care, prin urmare, e nevoie de un alt fel de gândire, neintuitivă, pentru a rezolva conflictul. Intuițiile care dau naștere conflictului sunt produsul felului în care am fost crescuți și al experienței trecute în luarea deciziilor. Ele nu se justifică singure; putem întotdeauna întreba dacă felul în care am fost crescuți a fost cel mai bun cu putință sau dacă deciziile trecute au fost cele corecte, sau, chiar dacă au fost, dacă principiile formate atunci ar trebui aplicate unei noi situații sau, dacă nu pot fi toate aplicate, care ar trebui aplicate. A folosi intuiții ca săși permită să răspundă la asemenea întrebări e o procedură circulară vicioasă; dacă dispozițiile formate prin felul în care am fost crescuți ridică o întrebare, nu putem apela totdeauna la ele pentru a răspunde la întrebare.

Cea care poate răspunde la întrebare e un tip de gândire care nu face apel la nici un fel de intuiție în cărările lingvistice. Subliniez că în acest alt gen de gândire, pe care-l numesc gândire *critică*, nu putem apela la nici un fel de intuiții morale de suostanță. Ea procedează în acord cu canoanele stabilite de logica filosofică și e astfel bazată numai pe intuiții lingvistice. A introduce intuiții morale substanțiale la nivelul critic ar însemna să încorporăm în gândirea critică exact tipul de slăbiciune pe care ea a fost menită să o remedieze. Un filosof nu se va mulțumi cu suportul intuitiv pe care se bazează majoritatea filosofilor morali dacă vrea ca rezultatele muncii sale să dureze.

Gândirea critică rezidă în a face o alegere sub constrângerile impuse de proprietățile logice ale conceptelor morale și de faptele non-morale, dar de nimic altceva. Această alegere e ceea ce am obișnuit să numesc o decizie de principiu (*LM* cap. 4). Dar principiile implicate aici sunt de alt gen decât principiile prima facie la care m-am referit mai sus. Deoarece unii cititori au fost induși în eroare de termenul „principiu”, m-am

întrebat dacă nu ar fi bine să-l evit de tot; dar în cele din urmă l-am păstrat pentru a marca o similitudine logică importantă între cele două genuri de principii. Ambele sunt prescripții universale; diferența rezidă în dimensiunea general-specific. Să explic acest lucru: un principiu prima facie trebuie să fie relativ simplu și general (i.e. nespecific) pentru a-și îndeplini funcția, din motive pe care le-am expus deja. Dar un principiu de genul celui folosit în gândirea critică (să-l numim principiu moral critic) poate fi de o specificitate nelimitată.

Nu avem spațiu aici pentru a explica pe larg diferența dintre universalitate și generalitate. Ea e foarte importantă și e păcat că de cele mai multe ori aceste cuvinte sunt folosite ca și cum n-ar exista nici o diferență între ele (H 1972a:2). Propria mea terminologie în *LM* 10.3 era nepotrivită. Pe scurt, generalitatea e opusul specificității, pe când universalitatea e compatibilă cu specificitatea și înseamnă numai proprietatea logică de a fi guvernat de un cuantificator universal și de a nu conține constante individuale. Cele două principii: „Niciodată să nu omori oameni” și „Niciodată să nu omori oameni decât în legitimă apărare sau în cazuri de adulter sau de infracție lăsată juridică” sunt ambele la fel de universale, numai că primul e mai general (mai puțin specific) decât al doilea. Principiile critice și principiile prima facie sunt ambele prescripții universale; dar în timp ce primele pot fi și pentru a-și îndeplini scopul trebuie să fie, foarte specifice, cele din urmă pot fi și pentru a-și îndeplini scopul trebuie să fie, relativ generale. *Cât* de generale, aceasta depinde de circumstanțe și de temperamentele indivizilor. Am discutat mai pe larg această problemă în altă parte (H 1972 2a:8).

**2.6.** Să ne întoarcem acum, după aceste preliminarii, la situația noastră conflictuală în care două principii prima facie cer două acțiuni incompatibile. Aceasta se întâmplă datorită faptului că unul dintre principii selectează ca relevante anumite trăsături ale situației (e.g. că a fost făcută o promisiune) iar celălalt selectează altele (e.g. că faptul că nu-i voi arăta prietenului meu colegiile îl va dezamăgi profund). Problema e să determinăm care dintre aceste două principii ar trebui aplicat spre a da naștere unei prescripții pentru această situație specifică. Metoda ce urmează a fi folosită de gândirea critică poate fi doar schițată aici, anticipând descrierea ei amănunțită din partea a II-a.

Să notăm mai întâi că în teorie nu e necesar (deși în practică uneori este) să

menționăm indivizii pentru a descrie complet o situație sau a o descrie oricât de complet e nevoie. O putem descrie în termeni universali, incluzând în descriere acțiunile alternative disponibile și consecințele lor respective. Putem, însă, fără să omitem nici o informație *descriptivă*, să omitem toate referințele individuale, astfel ca descrierea să se aplice la fel oricărei situații întru totul asemănătoare (*precisely similar*), presupunând oameni, locuri etc. întru totul asemănătoare. Referințele individuale precedate de „ca și”, „asemănător” și alte expresii echivalente fac excepție de la această interdicție; ele pot fi tratate ca universale în sensul cerut (H 1955:30).

Teza universalizabilității cere că dacă facem o judecată morală despre această situație, e necesar să fim gata (*we must be prepared*) să o facem despre oricare dintre celelalte situații întru totul asemănătoare. Să notăm că acestea nu trebuie să fie neapărat situații *reale*; ele pot fi situații ipotetice logic posibile întru totul asemănătoare (FR 6.4;6.4). Așadar, strigătul de luptă la care mă refeream mai devreme: „Două situații și doi oameni nu sunt niciodată întru totul la fel”, nu e relevant pentru acțiunea morală iar gândul că ar fi relevant se datorează confuziei între părțile a acestuia. Ceea ce are de făcut gândirea critică este să găsească o judecată morală pe care gânditorul e gata să o facă despre această situație conflictuală și pe care e de asemenea gata să o facă despre toate celelalte situații asemănătoare. Deoarece acestea vor include situații în care el ocupă respectiv pozițiile tuturor celorlalte părți din situația reală, nici o judecată nu i se va părea acceptabilă dacă nu duce la ceea ce e cel mai bine pentru toate părțile, pe ansamblu (*which does not do the best, all in all, for all the parties*). Astfel, aparatul logic al prescriptivismului universal, dacă înțelegem ceea ce spunem atunci când facem judecăți morale, ne va conduce în cadrul gândirii critice (fără să ne bazăm pe vreo intuiție morală de substanță) la formularea unor judecăți care sunt aceleași cu cele pe care le-ar face un utilitarist acțional scrupulos. Vedem aici, și vom vedea cu mai multe detalii în Partea a II-a, cum se ajunge la o sinteză între utilitarism și Kant.

O mare parte a controverselor dintre utilitarismul acțional și utilitarismul normativ a fost purtată în termeni care ignoră diferența dintre nivelurile critic și intuitiv ale gândirii morale. Odată ce nivelurile sunt distinse, dispunem de o formă de utilitarism care combină meritele ambelor variante (H 1972a:13 ff.; 1976a). Conformarea (în bună măsură) la opiniile moștenite prin tradiție pe care utilitarismul normativ era gândit s-o

asigure, e asigurată de principiile prima facie folosite la nivelul intuitiv; dar gândirea morală critică, aceea care selectează aceste principii și decide între ele în caz de conflict, e utilitarist acțională prin aceea că, atunci când ia în considerare cazuri ipotetice sau reale, ea poate fi complet specifică, nelăsând la o parte nici o trăsătură a unui act despre care s-ar putea pretinde că are relevanță. Dar, deși e cât se poate de specifică, deoarece ea nu are cunoștință de identitatea indivizilor, e de asemenea utilitarist normativă în acea versiune a doctrinei utilitarismului normativ care permite regulilor ei să fie de o specificitate nelimitată și care, prin urmare, nu poate fi distinsă de utilitarismul acțional (FR 7.6; H 1972:170; Lyons, 1965:ch.iii). Cele două genuri de utilitarism, așadar, pot coexista, fiecare la nivelul lui; gânditorul critic ia în considerare cazurile într-un mod utilitarist acțional sau utilitarist normativ specific și pe baza acestora el selectează, așa cum voi explica imediat, principii prima facie generale pentru a fi utilizate la nivelul intuitiv într-un mod utilitarist normativ general.

Traducere de Ana Constantin

### 3. Arhanghelul și proful

3.1. Mai rămâne de investigat care e relația dintre cele două niveluri ale gândirii morale și cum știm când să gândim la un nivel și când la celalalt. Trebuie să ne fie clar, în primul rând, faptul că gândirea morală critică și cea intuitivă nu sunt proceduri *rivale*, așa cum pare s-o presupună disputa dintre utilitarism și intuiționism. Ele sunt elemente ale unei structuri comune, fiecare având un rol specific. Dar care este relația dintre ele?

Să considerăm două cazuri extreme de oameni, sau ființe, dintre care unii ar folosi numai gândirea morală critică iar ceilalți numai pe cea intuitivă. Mai întâi, să considerăm o ființă cu capacități de gândire supraomenești, cu o cunoaștere supraumană și fără nici o slăbiciune omenească. O voi numi arhanghel (H 1976a: 124, cf. Godwin, 1973: II, 2). Acest „observator ideal” sau „prescriptor ideal” (FR 6.4; H 1972a: 18; 1972c: 168) seamănă cu „clarvăzătorul” din LM 4.2 în privința puterii lui de predicție, dar adaugă

acesteia celelate calități supraumane pe care abia le-am menționat. El va avea nevoie numai de exercițiul gândirii critice. Pus în fața unei situații noi, el va fi imediat capabil să-i scaneze toate proprietățile, inclusiv consecințele acțiunilor alternative, și să elaboreze un principiu universal (poate unul foarte specific) pe care îl poate accepta pentru a acționa în acea situație, indiferent ce rol ar ocupa el în cadrul acesteia. Lipsindu-i, pe lângă alte slăbiciuni omenești, aceea de părtinire a propriei persoane, el va acționa în conformitate cu acel principiu, dacă acesta îi poruncește să acționeze. Același lucru se aplică și la alte cazuri de părtinire (de exemplu părtinirea față de prietenii și rudele noastre), care nu sunt nici pe departe slăbiciuni, dar care sunt, din motive pe care le voi explica mai târziu, excluse din cadrul gândirii critice, deși joacă un rol important în gândirea intuitivă (H 1979b; 8.3). Un asemenea arhanghel nu ar avea nevoie de gândire intuitivă; totul ar fi rezolvat de rațiune într-o secundă. De asemenea, el n-ar avea nevoie nici de acele principii generale sănătoase, de dispozițiile bune, de intuițiile care ne ghidează pe noi, ceilalți.

Pe de altă parte, să ne gândim la o persoană care nu are aceste slăbiciuni omenești, și într-un grad maxim. Nu numai că ea are ca mulți dintre noi, nevoie să se bazeze pe mai adesea pe intuiții, pe principii prin care facem evaluabile și pe dispoziții bune, dar ea e complet incapabilă de gândire critică (și mai voi imple gândire critică sigură și corectă), chiar și atunci când este în posesia tuturor acestor calități. O asemenea persoană, dacă vrea să aibă principii prin care să facă evaluabile, va trebui să le dobândească de la alți oameni prin învățare sau imitație. Să o numim *prol* (*prole*) (după George Orwell, 1984). Deși arhanghelul și prolul reprezintă versiuni exagerate ale claselor superioară și inferioară din *Republica* lui Platon, e departe de intenția mea să împart rasa umană în arhangheli și proli; noi împărtășim cu toții caracteristici ale ambelor clase într-o măsură limitată și variabilă, și în momente diferite.

Întrebarea este deci următoarea: „Când trebuie să gândim noi ca arhanghelii și când ca proli?” Odată pusă problema în acest fel, răspunsul este evident: depinde de cât de mult se aseamănă fiecare dintre noi, într-o ocazie particulară sau în general, cu unul sau cu celălalt dintre cele două personaje. Nu există un răspuns filosofic la această întrebare; depinde de putere de gândire și de caracter crede fiecare dintre noi că posedă în momentul respectiv. Trebuie să ne cunoaștem pe noi înșine ca să putem spune în ce

măsură ne credem capabili să jucăm rolul arhanghelilor fără a sfârși ca arhangheli *căzuți*, în tabăra miltoniană a răului.

Un lucru e însă sigur: că noi nu putem, cu toții și tot timpul, să ne purtăm ca niște proli (așa cum ar vrea intuiționiștii s-o facem) dacă vrem să avem un sistem de principii prima facie. Pentru a selecta principiile prima facie și pentru a rezolva conflictele dintre ele e necesară gândirea critică. Dacă nu credem că oamenii sunt capabili de așa ceva, va trebui să invocăm un Dumnezeu butlerian care să facă acest lucru pentru noi și să dezvăluie rezultatele prin intermediul conștiințelor noastre. Dar cum vom distinge atunci între vocea lui Dumnezeu vocea doicelor noastre (dacă le-am avut)?

**3.2.** Am evitat așadar întrebarea despre când este cazul să ne angajăm în aceste două moduri de gândire; ea nu este o întrebare filosofică. Însă cealaltă întrebare este; căci nu vom avea o explicație completă a structurii gândirii morale până în clipa în care nu vom putea spune cum se relaționează aceste două genuri de gândire.

Într-o faimoasă metaforă, Aristotel spune că relația dintre intuiție și rațiune (despre care am vorbit și noi până acum, dar în alți termeni, trebuie să fie un procesuală: în măsura în care motivele și dispozițiile omului sunt raționale, ceea ce se întâmplă pentru că ele „ascultă de rațiune ca un cămin.” (103a3). Pentru că gândirea morală intuitivă nu se poate susține singură, pe când gândirea critică se poate susține singură și o face efectiv, ca o urmărire a prioritate epistemologică. Dacă am fi arhangheli, am putea decide numai cu ajutorul gândirii critice ceea ce trebuie să facem în fiecare situație; pe de alta parte, dacă am fi proli, nu am putea face acest lucru cu ajutorul gândirii intuitive, cel puțin nu dincolo de orice îndoială.

Cu condiția să nu îi dăm o interpretare „subiectivistă” sau „relativistă” (12.1), nu e nimic greșit în a spune că modalitatea de a trăi sau acționa cea mai corectă sau mai bună pentru noi, fie în general, fie în ocazii particulare, este cea pe care arangelul ar declara-o astfel dacă și-ar pune această întrebare. O asemenea teză nu e „subiectivistă” într-un sens rău, ci este în mod cert una profund raționalistă deoarece, așa cum vom vedea, arangelii, atunci când finalizează gândirea lor critică, spun toți același lucru (6.2, 12.3) cu privire la toate problemele în legătură cu care e posibilă argumentarea morală (FR 8.I f.;3.5); și așa vom face și noi, în măsura în care vom reuși să gândim ca



niște arhangheli. Gândirea intuitivă are funcția de a oferi o aproximare de uz practic a acestor rezultate pentru aceia dintre noi care nu pot gândi ca arhangheli într-o ocazie particulară. Dacă dorim să asigurăm cea mai mare conformitate posibilă cu ceea ce ar hotărî un arhanghel, trebuie să încercăm să sădim în noi înșine și în cei pe care îi influențăm un set de dispoziții, motivații, intuiții, principii prima facie (sau oricum le-am numi altfel) care să aibă acest efect. În felul acesta e mai probabil, pe ansamblu, să avem succes decât dacă ne-am propune să gândim ca arhangheli în ocazii în care nu avem nici timpul, nici capacitatea de a face asta. Principiile prima facie, însă, trebuie alese la rândurile prin gândire critică, dacă nu a noastră, atunci cel puțin a acelor pe care-i credem capabili de ea.

Să presupunem, așadar, că judecăm critic un principiu prima facie deja propus. Ce gândim noi efectiv despre el ca membri legislatori în acest imperiu al scopurilor? (Kant, 1785:75). Principiul e făcut pentru a fi utilizat în lumea noastră reală. Un lucru, așadar, pe care *nu* îl vom face e să evocăm cazurile improbabile sau neobișnuite pe care le pot născoci romancierii sau filosofii care despică firul în patru, crebând dintr-o *acele* azuri rezultatul inculcării principiului ar fi cel mai bun lucru posibil. Să luăm ca exemplu analog din sfera prudenței: să presupunem că ne punem problema dacă e cazul să adoptăm principiul de a purta întotdeauna a centura de siguranță atunci când conducem. Trebuie să putem în balanță în avantajul minor de a ne pune centura de fiecare dată când conducem și, respectiv, rănirea gravă pe care am putea-o suferi în acele rare ocazii, dacă ar exista, în care vom avea accidente. Aici raritatea aparițiilor acestui din urmă eveniment e compensată de gravitatea consecințelor sale și de aceea am putea decide că e mai bine să adoptăm principiul. Dar să presupunem apoi că cineva susține, poate pe bună dreptate, că în *unele* accidente riscul de rănire sau moarte crește dacă purtăm centura (de exemplu, atunci când un șofer în stare de inconștiență ar fi fost, altfel, aruncat din autovehicolul care a luat foc). Există oameni care își concentrează atenția pe asemenea cazuri și le folosesc ca temei pentru a respinge regula purtării centurii de siguranță; și mulți argumentează similar în etică, folosind simpla posibilitate sau chiar simpla conceptibilitate a unui caz neobișnuit, caz în care un principiu ar porunci o acțiune vădit inacceptabilă, ca argument pentru a respinge principiul. Metoda e incorectă. Lăsând la o parte, de dragul simplității, diferența dintre severitatea rănilor, dacă, să zicem, în 95 la

sută dintre toate accidentele purtarea centurii de siguranță reduce riscul rănirii și în 5 la sută în sporește, atunci va fi rațional să purtăm centura dacă vrem să reducem riscul de a ne răni într-o măsură mai mare decât vrem să evităm neplăcerile cauzate de purtarea ei.

Să generalizăm: dacă supunem criticii principiile prima facie, trebuie să luăm în considerare consecințele inculcării lor în noi înșine și în ceilalți; și, examinând aceste consecințe, trebuie să contrabalansăm mărimea efectelor bune și rele în cazurile pe care le avem în vedere cu probabilitatea sau improbabilitatea ca asemenea cazuri să se producă în experiența noastră reală. Mi se pare că moralitatea populară a fost în realitate schimbată fără temeiuri suficiente din cauză că nu s-a făcut acest lucru. E foarte ușor pentru un romancier (D.H. Lawrence, de exemplu) să descrie într-un mod cât se poate de verosimil, ca și cum ar fi vorba de întâmplări zilnice, cazuri în care acceptarea de către societate a unui principiu tradițional, să zicem al fidelității conjugale, duce la rezultate nefericite. Publicul e în acest fel convins că principiul ar trebui respins. Dar pentru ca o asemenea respingere să fie rațională ar trebui nu numai ca acele situații în care rezultatele acceptării principiului nu sunt cele mai bune să *poată* avea loc sau să *poată* fi concepute ci ca acele situații să fie suficient de comune încât să cântărească mai greu decât cele ale căror rezultate sunt cele mai bune. Căte anume principiu ce privește la fidelitatea conjugală să fie adoptat pe baza unei evaluări mai raționale, aceasta este, desigur, o chestiune de nișă filosofică; dar ce trebuie făcută. Dacă se dovedește că se provoacă mai multă neferică prin încălcarea convențiilor maritale decât prin păstrarea lor, atunci în arhanghel, urmând metoda noastră (6.1) și acordând o pondere egală intereselor tuturor în gândirea sa critică imparțială, va favoriza păstrarea lor.

O greșeală similară, sau complementară, e făcută adesea de opoziții utilitarismului atunci când aceștia inventează exemple neobișnuite (cum ar fi acela al șerifului care știe - cine poate spune cum? - că nevinovăția celui pe care îl spânzură în interes general nu va fi niciodată scoasă la iveală, 9.7). Cu multe asemenea exemple ne vom confrunta în capitolul 8. Scopul lor este să ne convingă că utilitarismul, atunci când e aplicat la aceste situații neobișnuite, dă naștere la precepte care sunt în contradicție cu intuițiile noastre comune. Dar acest lucru n-ar trebui să ne surprindă. Intuițiile noastre comune sunt bune, dacă sunt, tocmai pentru că produc precepte acceptabile în cazurile comune. Din acest motiv este dezirabil ca noi toți să avem aceste intuiții și să simțim

mustrarea conștiinței dacă acționăm împotriva lor. Prin urmare, toți oamenii care au beneficiat de o educație bună pot fi făcuți să se unească împotriva utilitarismului (dacă puterea lor de reflecție filosofică ar putea fi cumva inhibată) citând un caz *neobișnuit* oarecare, subsumabil fără nici un dubiu unui principiu *prima facie* pe care l-am internalizat cu toții, caz în care noi vom accepta preceptul utilitarist, ce ne cere să încălcăm respectivul principiu, numai cu o enormă repulsie.

Acești anti-utilitariști se întrec uneori pe ei înșiși. Profesorul Bernard Williams, elaborând un exemplu celebru (1973:98), crede că poate puncta împotriva utilitariștilor arătând că într-un caz greu de imaginat în realitate aceștia ar prescrie omorârea unui om nevinovat, alternativa fiind ca el și alți nouăsprezece oameni să fie omorâți de altcineva. Simțim cu toții o repulsie de a prescrie un asemenea lucru - și e normal să fie așa, căci noi toți am fost educați corect să condamnăm uciderea unor oameni nevinovați și să condamnăm nu mai puțin pe cel care cedează la un șantaj de genul acesta, iar pentru a justifica o asemenea educație pot fi furnizate bune temeiuri utilitariste. Dar când ajungem să ne punem problema ce trebuie făcut efectiv în această situație bizară, chiar și Williams pare să cocheteze cu posibilitatea că ar fi corect să împușcăm o persoană în loc să-l ucidem, dar să salva alți nouăsprezece oameni nevinovați (ibid.). Tot ce arăta el e că vom ajunge greu la această concluzie dacă suntem oameni „cum se cade”; dar nimic nu-l împiedică pe utilitarist să fie și el de acord cu această concluzie. La aceste stratageme vom reveni însă mai târziu (8.1.1).

**3.3.** Pentru a sintetiza, așadar, vom spune că relația dintre cele două genuri de gândire este următoarea. Gândirea critică urmărește să selecteze cea mai bună mulțime de principii *prima facie* pentru uzul gândirii intuitive. Ea poate fi de asemenea folosită atunci când principiile din această mulțime intră în conflict *per accidens*. O asemenea folosire poate duce la îmbunătățirea principiilor însele, dar nu neapărat; un principiu poate fi dominat fără a fi modificat (3.6). Cea mai bună mulțime este aceea a cărei acceptare dă naștere la acțiuni, dispoziții, etc., care aproximează în cel mai înalt grad pe acelea care ar fi alese dacă am fi capabili să utilizăm gândirea critică tot timpul. Acest răspuns poate fi dat în termeni de utilitate a acceptării dacă suntem utilitariști; dacă nu suntem utilitariști ci kantieni, putem spune de fapt același lucru susținând adoptarea unei mulțimi de

maxime pentru uz general, mulțime a cărei acceptare ar da naștere la acțiuni, etc., care aproximează cel mai bine pe acelea care ar fi alese dacă imperativul categoric ar fi aplicat direct în fiecare ocazie de către un arhanghel. Prin urmare, un kantian lucid și un utilitarist lucid ar fi de acord din momentul în care au distins între cele două genuri de gândire.

Dar pe lângă rolul de a *selecta* principiile prima facie, gândirea critică are de asemenea rolul de a *rezolva conflictele* dintre ele. Dacă principiile au fost bine alese, conflictele vor apărea doar în situații excepționale; dar ele vor fi cu atât mai neliniștitoare cu cât principiile vor fi susținute mai ferm (așa cum trebuie să fie). Deși, în general, nu e o bună strategie aceea de a-ți pune sub semnul îndoielii principiile *prima facie* în situații de stres, și aceasta din cauza pericolului „aranjării” la care ne-am referit mai sus, conflictele despre care vorbim ne forțează să facem acest lucru (de unde și neliniștea noastră). Pot exista și alte rezultate. În cazurile mai simple, s-ar putea să „fim siguri” că un principiu oarecare sau o trăsătură a unei situații este, *în acea situație*, mai importantă decât altele (vezi paralela cu jocul de table, 1.10). Atunci voi putea pune lucrurile în ordine în mod intuitiv, lăsând un principiu să îl câștige pe celălalt în orice caz, fără recurs la gândirea critică. Această strategie ar putea fi cea mai bună în cazul exemplului nostru inițial, respectiv în cazul aprofundării propoziției. Dar, deși această punere în ordine intuitivă ar putea părea să câștige din punct de vedere intuitiv s-ar putea agăța, e evident că ea nu va mai fi responsabil în cazul unor conflicte mai serioase.

La extrema cealaltă, un conflict ne-ar putea forța să examinăm principiile prima facie însele și, poate, în loc să facem ca unul să fie dominat de celălalt, să începem să le precizăm. Oamenii care au trecut prin asemenea crize gândesc, după aceea, de cele mai multe ori diferit anumite probleme morale fundamentale - semn că a avut loc un proces de gândire critică, oricât de vag ar fi fost el. Această precizare (*qualification*) a principiilor va aduce cu sine o rezolvare a conflictului deoarece principiile astfel precizate nu mai sunt inconsistente, nici măcar *per accidens*. Există de asemenea și o cale de mijloc: persoana aflată în situația conflictuală poate ajunge la convingerea că unul sau ambele principii trebuie precizate, dar să nu fie sigură cum, știind numai că precizarea ar permite o anumită acomodare reciprocă a principiilor în acest caz particular; persoana poate atunci decide în legătură cu cazul particular făcând în așa fel ca unul dintre

principii să fie dominat și lăsând reflecția asupra principiilor însele pentru mai târziu, când ea va fi mai bine plasată pentru a o face în mod rațional. Numai după ce a făcut-o poate fi ea sigură că a avut dreptate.

O alta versiune a acestei căi de mijloc este aceea în care spunem „Atâta timp cât principiile sunt în conflict, nu mă pot baza pe toate; sunt obligat să mă abat fie de la unul fie de la celalalt, și nu știu de la care. Așa ca voi lăsa principiile la o parte pentru moment și voi examina cu atenție cazul particular pentru a vedea ce ar spune gândirea critică despre el.” Acest lucru e posibil pentru gândirea critică, atât cât pot opera oamenii cu ea, și constituie ceea ce eticienii situaționiști și utilitariștii acționali grosieri ar recomanda în toate cazurile. Ea este, după cum am văzut, o procedură periculoasă; dar câteodată s-ar putea să fim împinși către ea. Anti-utilitariștii și-au făcut un obicei din a produce exemple în care aceasta este singura soluție, pentru a-i acuza apoi pe utilitariști că o adoptă (ceea ce este inevitabil) și că o fac cu inima ușoară (ceea ce e o calomnie, 8.I ff.). Un bun utilitarist va ajunge să ia asemenea decizii, dar o va face cu mult greutate din cauza principiilor bune ce i-au fost insuflăte; el s-ar putea să se culce în via din cauza lor până când le va pune în ordine cu ajutorul gândirii critice și va reflecta cu siguranță asupra faptului că ar fi trebuit să facă în acel caz particular, și că ar trebui să fie principiile sale prima facie.

S-ar putea spune că nu putea compartimenta gândirea noastră morală așa cum pare în oportunitățile teoriei celor două niveluri (Williams, 1976:230). Nu pot răspunde decât întrebând dacă aceia care ridică această obiecție s-au confruntat vreodată cu asemenea situații. Propria mea gândire morală e așa cum o descriu în această carte (nu ca a unui arhanghel, căci nu sunt așa ceva, nici ca a unui prosl, dar făcând tot posibilul să folosească gândirea critică și gândirea intuitivă acolo unde e cazul). În situații dificile, intuițiile, întărite de dispozițiile cu care se însoțesc, ne împing în diferite direcții iar gândirea critică ne împinge poate într-o alta. O persoană care are o oarecare experiență în stăpânirea unor asemenea situații va fi dobândit niște principii *metodologice* prima facie care să-i spună când să se lanseze în gândirea critică și când nu; și acestea vor fi justificate la rece de gândirea critică. A spune că e imposibil să păstrezi împreună, în cadrul aceluiași proces de gândire, gândirea intuitivă și pe cea critică e ca și cum ai spune că într-o bătălie comandantul nu se poate gândi în același timp la detalii de tactică, la scopul general al

victoriei și la principiile (economie de forțe, concentrare de forțe, acțiune ofensivă, etc.) pe care le-a învățat atunci când și-a însușit meseria. Bunii generali așa procedează. Un bun general e cel care câștigă bătăliile, nu cel care are cele mai bune principii prima facie; dar principiile prima facie optime sunt cele care, privind lucrurile în ansamblu, câștigă bătăliile.

**3.4.** Trebuie să ne întoarcem acum la o problemă care a fost amânată la sfârșitul capitolului I și care a fost făcută mai presantă, dar și mai ușor de soluționat, de cele spuse între timp. E vorba de problema deosebirii judecăților morale de alte judecăți evaluative. Am spus că diferența specifică pe care am folosit-o este cea de „dominanță” (*overridingness*); și această noțiune trebuie explicată acum. Aceasta îmi va da ocazia să spun ceva mai mult despre problema nestăpânirii de sine (*weakness of will*), care a constituit un punct atât de dificil pentru filosofii moralei, mai ales pentru cei cu convingeri prescriptiviste ca și mine (*FR 5.1*). Ea devine mult mai clară dacă o privim nu pe un caz particular al problemei conflictelor dintre descriții, ci raportat la conflictele morale de care ne-am ocupat în capitolul precedent și constituit din caz deosebit, dar analog. După ce am discutat nivelul de gândire morală, devine clar cum putem da seama de conflictele morale și cum același gen de abordare ne ajută să înțelegem un alt tip de importanță a nestăpânirii de sine. Cei care insistă că pot exista conflicte între datorii cu perfectă dreptate atunci când se referă la nivelul intuitiv; căci pot exista într-adevăr conflicte între datorii care nu sunt rezolvabile *la acel nivel* și care pot cauza foarte multă neliniște. Ceea ce nu văd acești gânditori este că există și un alt nivel, cel critic, care are scopul de a rezolva aceste conflicte și totodată de a ordona alegerea de către noi a principiilor morale în așa fel încât aceste conflicte să apară atât de rar pe cât e nevoie pentru a asigura consistența cu celelalte scopuri ale gândirii morale.

Atât problema nestăpânirii de sine cât și aceea a conflictelor dintre datorii apar deoarece omul obișnuit e ferm convins că trebuie să facă anumite lucruri; și e convins de asta pentru că intuițiile sale, încorporate în principiile prima facie, îl asigură că așa stau lucrurile. Este deci foarte simplu pentru un filosof să conceapă cazuri care îl vor convinge pe omul obișnuit că trebuie să facă două lucruri incompatibile sau că știe că n-ar trebui să facă ceva ce el chiar face. Primul dintre acestea e un caz de care ne-am ocupat; al doilea

reprezintă un gen de nestăpânire de sine.

**3.5.** Trebuie să examinăm acum mai detaliat cel de-al doilea caz. Dar mai întâi să ne ocupăm de problema defînirii lui „moral”. Cele două proprietăți, universalizabilitatea și prescriptivitatea, nu sunt suficiente pentru a defîni clasa judecăților morale, atîta vreme cît cel puțin unele judecăți evaluative diferite (și, într-un sens strict, toate) au aceste proprietăți (*FR* 2.8,8.2: I.6). Pentru a distinge judecățile morale în cadrul unui gen mai larg, avem nevoie de o diferență specifică. Numele pe care îl voi folosi pentru această proprietate distinctivă este „dominanță”. Cu toate că e important ca judecățile morale, într-unul dintre sensurile acestui cuvânt ambiguu, să aibă această proprietate sau (așa cum vom vedea) o proprietate apropiată de ea, aceasta nu va juca un rol important în argumentarea noastră. După cum nici cuvîntul „moral” nu va juca un asemenea rol.

Există două temeuri pentru aceasta. Primul e că nu avem nevoie de această proprietate pentru a construi concepția noastră despre raționarea morală. Ca oarecînd argumentării morale se bazează pe celelalte două proprietăți ale lui „moral”, și „ne-sau” proprietăți pe care le au în comun cu toate cuvintele evaluate. Dacă e posibil pentru că judecățile morale, deși nu se referă la situații în care sînt afectate interesele altora, sînt utilizate în mod predominant în asemenea situații. Pentru cazurile în care interesele altora nu sînt afectate, nu am pretenția să ofer canoane ale raționării morale. Dar pentru cazurile în care aceste interese sînt afectate, cele două proprietăți ale „moralizabilității și prescriptivității sînt suficiente pentru a governa raționarea și nu am apelat la nici o altă proprietate în *FR*. Temeiul pentru care această abordare nu poate fi extinsă la argumente despre, să zicem, chestiuni estetice, este că argumentele referitoare la ele nu depind de interesele altor oameni ci doar de calitățile afective și senzoriale ale obiectului estetic; temeul pentru care nu poate fi extinsă la probleme morale care nu afectează interesele altora e același: un argument bazat pe aceste două proprietăți nu poate da seama de astfel de probleme (*FR* 8.I).

Un al doilea temeiu pentru a evita, dac a putem face asta, introducerea cuvântului „moral” în explicația pe care o dăm raționării morale este acela că el e un cuvânt atât de ambiguu. El nu are nici măcar o diversitate de utilizări bine-definite, ci un spectru foarte vag de utilizări care se suprapun unele cu altele și sînt greu de distins. Acesta nu este un

lucru neobișnuit; Wittgenstein pare să fi considerat acest fenomen ca tipic pentru cuvinte (1953 secs.65 ff.) și, chiar dacă a exagerat (realizarea dicționarelor e totuși ceva fezabil și util), există multe asemenea cuvinte, iar „moral” este unul dintre ele. „Trebuie” și „necesar” sunt mai puțin proteice; mă simt mai sigur cu ele, cu toate că și ele au multiple utilizări. Dar am decis cu regret că, deși e posibil să bazezi o explicație a raționării morale pe o anumită utilizare remarcabilă a lui „trebuie” și „necesar” (utilizarea universalizabil prescriptivă), ale cărei reguli determină ceea ce putem și ceea ce nu putem spune fără să ne contrazicem singuri atunci când utilizăm aceste cuvinte, totuși nimic la fel de precis nu e posibil în ceea ce privește cuvântul „moral”.

Totuși, avem nevoie de un concept care să delimiteze acele utilizări ale universal prescriptivilor „trebuie” și „necesar” care ne preocupă pe noi ca filosofi ai moralei; și mi se pare că „moral”, în una din utilizările sale, este cuvântul, sau un cuvânt posibil, pentru acel concept. Așa că politica cea mai bună ar fi să admitem că acest cuvânt este ambiguu și chiar vag, dar să definim o utilizare a lui care va delimita aceste utilizări ale lui „trebuie” și „necesar” care ne interesează în mod special.

3.6. Am putea sugera, ca o primă aproximare, că o utilizare a lui „trebuie” și „necesar” este o utilizare morală în acest sens dacă judecata care o conține este (1) prescriptivă; (2) universalizabilă și (3) dominantă. Înainte de a ne referi la insuficiențele acestui definiție, să încercăm să precizăm cel de-al treilea element. Voi spune în trecere că, dacă încercarea de a defini „moral” în acești termeni, sau într-o variantă mai elaborată a lor, ar avea succes, nu mi-ar păsa dacă aș *substitui* expresia „dominant-prescriptiv-universalizabil” pentru expresia „moral” în acest sens, dacă prima nu ar fi o expresie atât de greoaie. Apoi aș putea face bucurios cadou cuvântul „moral” celor care vor să-l utilizeze în celelalte sensuri ale sale.

Dar ce înseamnă că o prescripție o domină pe alta? Am explicat pe scurt această noțiune în *FR* 9.3. Exemplul pe care l-am folosit acolo era acela al unui conflict între principiul estetic care spune că nu trebuie alăturate stacojiul și purpuriul și principiul moral că nu trebuie să rănești sentimentele soției în cazul în care soția mea mi-a oferit o pernă purpurie ca să o pun pe canapeaua stacojie din camera de la colegiu. Am spus că voi permite principiului sau judecății morale să o domine pe cea estetică; și aceasta



înseamnă cel puțin că, deși ambele sunt prescriptive, consider că trebuie să acționez, și voi acționa în consecință, conform judecății morale, și astfel nu voi acționa conform celei estetice. Am spus că aceasta e cu totul altceva decât *precizarea* judecății estetice pentru a admite o excepție într-un asemenea caz; judecata estetică rămâne neprecizată și e prescriptivă, doar că e dominată în acest caz. În consecință, eu nu susțin principiul estetic sub forma „Nu trebuie alăturate stacojiul și purpuriul, cu excepția cazului când acest lucru este necesar pentru a evita rănirea sentimentelor soției”.

Să notăm că dacă aș trata ca dominant principiul interzicerii alăturării unor culori incompatibile și astfel aș considera că trebuie să arunc perna indiferent cât de mult ar răni acest lucru sentimentele soției mele, atunci aș ridica acest principiu la rangul de principiu moral, dată fiind definiția lui „moral” în termeni de dominanță; deși multe definiții ale lui „moral” în termenii conținuturilor pe care le pot avea principiile numite „morale” ar împiedica așa ceva. Acest lucru arată că aici sunt implicate două sensuri ale lui „moral”, așa cum am fost de acord; el nu arată că sensul meu nu e unul posibil sau folosit, și, la un timp cât e distins de altele.

A trata un principiu ca dominant înseamnă, așadar, a-l lăsa în orice anumit caz să domine alte principii când acestea intră în conflict cu el și, în felul acesta, a-l lăsa să domine toate celelalte prescripții, chiar și cele reversibile (de ex. simțurile dorințe). Notați că am spus „a trata ca” S-ar putea considera că e un defect al abordării mele faptul că nu încerc să spun ce înseamnă că un principiu *este* dominant, ci numai ce înseamnă să *tratezi* un principiu ca dominant. Dar aceasta este o trăsătură necesară a definițiilor multor asemenea termeni. Să presupunem, de exemplu, că am defini parțial expresia „semn al conjuncției” spunând că o persoană tratează un cuvânt (de exemplu „și”) ca pe un semn al conjuncției dacă, ori de câte ori acest cuvânt apare între două propoziții, el crede că e inconsistent să afirme întregul conținut propozițional (*proposition*) exprimat de cele două propoziții (*sentences*) cu „și” între ele, dar să nege un conținut propozițional exprimat de una singură din cele două propoziții. A zice că această definiție ne spune doar ce înseamnă să *tratezi* pe „și” ca pe semnul conjuncției și nu ce înseamnă că el *este* semnul conjuncției, nu reprezintă o obiecție validă la definiția noastră. Dacă el este utilizat în acest fel, atunci el este, astfel utilizat, un semn al conjuncției. Și, în mod similar, dacă cineva tratează un principiu ca dominându-le pe toate celelalte, dar nu lasă nici un alt principiu să-l domine pe el, atunci

cuvintele pe care le folosește pentru a exprima principiul sunt astfel utilizate încât ele exprimă pentru el un principiu al dominanței.<sup>194</sup> Această enunțare a poziției nu ne apropie de punctul de vedere subiectivist că am putea face ca judecățile morale să fie adevărate pur și simplu adoptându-le (12.1). Dacă persoana *trebuie* să trateze acest principiu ca pe unul dominant, aceasta e o altă problemă; dar e clar că ea îl *tratează* astfel; ceea ce ea vrea să spună atunci când rostește principiul e că acesta este dominant. Și dacă ar fi posibil să definim „moral” în termeni de dominanță, am putea spune în prelungirea celor de mai sus că, dacă definiția ar fi satisfăcută de utilizarea de către cineva a unei expresii, atunci ceea ce aceasta a intenționat să exprime prin ea era un principiu moral.

Dar, cu toate că această dificultate nu e una reală, există altele care sunt. Abordarea pe care abia am schițat-o face imposibil ca un principiu moral să fie dominat de un alt principiu moral sau de orice altă prescripție. Dar atât una cât și alta se întâmplă în realitate. Există atât conflicte morale, care sunt rezolvate dând posibilitatea unui principiu moral să-l domine pe altul, cât și cazuri în care, ca să folosesc o expresie oarecum revoltătoare auzită la un coleg, „ne luăm o vacanță morală”. Unele cazuri de nestăpânire de sine sunt exemplificative ale acestei situații și altele sunt cele cazuri descrise de Austin într-un celebru pasaj (1970:24n), în care în viața lui, în mod deliberat, și nu din nestăpânire, două persoane se cinau festivă, peși nu se mănncare suficientă decât pentru o porție de persoană. Abordarea noastră de până acum e prea simplă pentru a da seama de asemenea cazuri. Dar nădejzile ei pot fi remediate invocând structura noastră pe două niveluri a gândirii morale. Acest lucru ne va da posibilitatea să adaptăm explicația pe care am dat-o cuvântului „moral”, și cuvintelor morale, la utilizările lor reale de către oameni.

**3.7.** Întorcându-ne, acum, la problema nestăpânirii de sine, să vedem în ce fel am putea folosi conceptul de dominanță, care nu trebuie confundat cu acela de prescriptivitate. În *LM* 11.2, într-o încă preliminară privire aruncată asupra problemei nestăpânirii de sine, am spus într-adevăr că unele dintre cazurile în care ea apare erau

<sup>194</sup> Argumentarea nu va fi afectată dacă spunem că „trebuie”, așa cum e utilizat într-un principiu, înseamnă același lucru indiferent dacă principiul e tratat ca dominant sau nu, dar că persoana care acceptă principiul l-ar putea trata, fără vreo schimbare de înțeles, ca dominant sau nedominant; sau dacă spunem că, în caz că l tratează ca dominant, ea utilizează pe “trebuie” într-un mod diferit. Am presupus că acesta din urmă e cazul.

cazuri în care judecății morale în chestiune îi lipsea prescriptivitatea. Aceste cazuri există cu certitudine. Uneori, atunci când cineva spune „Trebuie să fac, dar nu o voi face” judecata lui morală e de tipul „Și ce dacă?” (4.2 s.f.). Dar ar fi complet lipsit de subtilitate să presupunem, și eu nu am presupus nici chiar atunci, că toate cazurile de nestăpânire de sine sunt de acest fel.

De fapt, am menționat chiar în acel stadiu incipient două feluri de judecăți morale non-prescriptive care ar putea fi implicate aici (și faptul că pot exista judecăți morale non-prescriptive (FR 2.8) este un alt semn al inadecvării primei noastre definiții a lui „moral”). Prima era judecata morală „între ghilimele” care presupune doar că un anumit act e cerut pentru a fi conformi standardelor morale curente din societate. A doua era judecata morală încorporată în sentimentele noastre morale. Această noțiune nu a fost explicată complet; dar legătura ei cu ceea ce am spus în capitolul precedent despre gândirea morală intuitivă e evidentă. Există două elemente în această judecată care trebuie distinse: judecata *că avem* acel sentiment și judecata *ca este expresia* aceluși sentiment. Dacă am fost bine crescuți în felul în care am scris că e acest lucru, atunci vom avea un sentiment de repulsie morală față de minciună de copil, și vom ști totodată că avem acest sentiment. Acești doi factori sunt cele mai multe ori amestecați sub denumirea „intuiție morală”.

În FR 5.9 am dat o listă cu posibile tipuri de nestăpânire de sine și am admis explicit că s-a putea ca lista să nu fie exhaustivă. Nu o voi repeta acum. Dar două din elementele importante care apăreau în ea erau, primul, cazul în care un om nu poate rezista tentației de a face ceea ce crede că nu ar trebui să facă; al doilea, cazul în care el se îndepărtează de ceea ce am numit „rigoarea universalității prescriptive pure” care ar caracteriza „un limbaj moral sfânt sau angelic”. Nu am nimic de adăugat aici despre primul dintre aceste cazuri, dar ceea ce am spus în acest capitol va fi recunoscut ca o dezvoltare a celui de-al doilea (FR 5.5; 1.6).

Deoarece noi suntem ființe umane și nu îngeri, am adoptat sau moștenit ceea ce am numit nivelul intuitiv al gândirii morale cu principiile sale prima facie sprijinite pe puternice sentimente morale și atașate unor caracteristici mai degrabă generale ale acțiunilor și situațiilor. În starea precară în care ne aflăm, acesta nu e un lucru rău; avem nevoie de un asemenea instrument, așa cum am explicat pe larg. Principiile prima facie

sunt generale în două sensuri intercorelate; ele sunt suficient de simple și nespecifice și admit excepții în sensul că e posibil să le susținem deși admitem că în unele cazuri particulare putem să le încălcăm. Această posibilitate nu a fost menționată în *LM* 3.6, deși ar fi trebuit să fie. Cu alte cuvinte, ele sunt dominabile. Încă o dată, cu toate că, în sensul în care am folosit eu termenul, ele sunt universale (nu conțin nici o constantă individuală și încep cu un cuantificator universal), într-un alt sens ele nu sunt universale (nu sunt constrângătoare în mod universal; se pot face excepții de la ele). Ar fi imposibil pentru principiile prima facie să-și îndeplinească funcția practică dacă nu ar avea aceste trăsături care, din punct de vedere teoretic, ar putea părea defecte. Ca să poată fi de folos în educația morală și în formarea caracterului, ele trebuie să fie într-o anumită măsură simple și generale; dar dacă sunt astfel, atunci vom întâlni cazuri (lumea fiind atât de diversă) în care a le respecta (chiar dacă două dintre ele n-ar intra în conflict) ar fi ceva împotriva prescripțiilor gândirii morale angelice.

Aceasta explică pe deplin de ce principiile prima facie trebuie să fie dominabile. De ce, altfel spus, e posibil să continuăm să le susținem chiar și atunci când nu le respectăm într-un anumit caz. Repet că acest caracter dominabil (*overridability*) al lor nu înseamnă că ele nu sunt prescriptive *dacă* ar fi aplicate, ele ar cere o anumită acțiune, dar noi pur și simplu nu le aplicăm într-un anumit caz. Mai mult, deși până acum am luat în considerare cazul în care un sens al principiului moral prima facie e dominat de un alt principiu moral prima facie, e probabil ca un principiu care are această trăsătură de a fi dominabil să putea fi de asemenea dominat de alte prescripții, non-morale, ca atunci când ne ruăm „vacanțe morale”. Iată de ce întreaga problemă devine mai clară dacă privim genul de conflict pe care-l numim nestăpânire de sine pur și simplu ca pe un exemplu de conflict al prescripțiilor. Ceea ce se întâmplă atunci când decid că trebuie să încalc o promisiune ca să nu-l dezamăgesc pe prietenul meu australian aflat în vizită la Oxford are strânse afinități cu ceea ce se întâmplă atunci când decid să încalc o promisiune pentru a nu-mi dezamăgi propriile poftă.

**3.8.** În lumina recunoașterii faptului că unele principii morale pot fi dominate fără a înceta să fie susținute ca principii morale, cititorul se va aștepta în mod firesc să aduc precizări sugestiei pe care am făcut-o mai devreme cu privire la înțelesul lui „moral”

(3.6). Nu putem pur și simplu spune că cineva tratează un principiu prescriptiv universal ca pe un principiu moral dacă și numai dacă el nu admite că acesta poate fi dominat de orice alte principii; căci am văzut că principiile morale prima facie pot fi dominate nu doar de alte principii morale, ci și de prescripții non-morale, fără să înceteze din acest motiv să fie considerate ca principii morale.

Dar cauza acestei dificultăți, și anume separarea nivelurilor, este și cea care ne furnizează soluția. Dacă ne gândim la întreaga structură a gândirii morale cu cele două niveluri ale ei, „moral” ar putea fi definit, în sensul în care-l utilizăm noi (și care, cum am spus, nu e singurul sens), după cum urmează. Clasa principiilor morale ale unui om constă din două sub-clase: (1) acele principii prescriptive universale care el nu admite să fie dominate; toate acestea vor fi ceea ce eu am numit „principii morale critice” (2.5) și ele pot fi făcute, prin urmare, atât de specifice și atât de mult adaptate unor cazuri particulare încât să nici nu mai aibă nevoie să fie dominate; (2) acele principii prima facie care, deși pot fi dominate, sunt selectate în modul descris mai sus. În ajutorul gândirii critice, proces în cursul căruia sunt folosite principiile morale din prima sub-clasă. Adică dacă vrem să știm dacă o persoană tratează un principiu ca pe un principiu moral trebuie să întrebăm mai întâi dacă ea ar permite vreodată, în vreo circumstanță anume, ca acest principiu să fie dominat. Dacă ar spune că nu ar permite, atunci ea îl tratează ca pe un principiu moral. Dacă chiar dacă spunem că există unele circumstanțe în care ar admite ca acest principiu să fie dominat, el ar putea fi totuși un principiu moral din a doua sub-clasă. Trebuie să o întrebăm, așadar, în acest caz, cum ar justifica ea selectarea acestuia ca pe unul din principiile sale; și dacă ne-ar spune că aceasta se întâmplă pe baza gândirii critice astfel încât principiul nostru ar fi un principiu a cărui acceptare generală ar conduce la acțiuni și dispoziții ale oamenilor care ar aproxima în cea mai mare măsură deliberările unei gândiri critice perfect strunite (i.e. principiile morale de primul fel la care ar ajunge o asemenea gândire critică), atunci acest principiu se va număra și el printre principiile morale, dar din a doua sub-clasă.

La această definiție s-ar putea obiecta spunând că ea face imposibil ca prolii și filozofii intuiționiști, care cunosc doar nivelul intuitiv al gândirii morale, să aibă principii morale în general; căci aceștia nu pot justifica „principiile lor morale” prin apel la gândirea critică. Ar fi mai corect să spunem că asemenea oameni nu au cum să distingă

principiile lor morale de celelalte principii pe care le au. Putem *noi*, cei care știm că există cele două niveluri, să facem distincția în locul lor? Putem să o facem, și anume spunând că un principiu este un principiu moral pentru ei dacă, fie (1) e tratat de ei ca dominant (și asemenea oameni ar putea trata în acest fel chiar și principiile prima facie, deși asta îi va pune în încurcătură dacă principiile intră vreodată în conflict); fie (2) *dacă* ei ar fi constrânși (poate de o asemenea situație conflictuală) să gândească critic, oricât de primitiv, ar justifica principiul prin apel la un principiu superior tratat ca dominant. Dar poate ar fi mai bine să spunem pur și simplu că în cazul unor asemenea oameni apare o dificultate în a-și distinge principiile morale în sensul pe care-l avem aici în vedere; acesta e semnul unui gol în gândirea lor, mai degrabă decât într-a noastră.

Vom observa că o asemenea definiție mai complexă a lui „moral” ne aduce cumva mai aproape de punctul de vedere al unora (e.g. Warnock, 1967:52 și urm.) care se consideră oponenții mei. Ei insistă că nu poate fi dată nici o definiție pur formală a lui „moral”; acesta trebuie definit fie în termenii unor posibile conținuturi ale principiilor morale, fie în termenii unor temeuri posibile sau justii ale posibilităților lor. Eu îi abandonez nici un moment poziția formalistă; dar în ciuda efortelor fără să fac auz decât mișcări formale) am admis că un principiu e tratat ca un principiu moral (al celei de-a doua sub-clase) dacă justificarea lui în mintea persoanei care îl susține, e de un anumit fel. Și o bună parte din scopul investigațiilor metodei gândirii critice, cum vom face în partea a II-a, vom vedea că justificările pe care le oferă ea sunt în general de același fel cu cele pe care le caută acești autori. Căci o gândire critică bine condusă va justifica selecția unor principii prima facie pe baza faptului că acceptarea lor generală va conduce la acțiuni care fac cel mai mult bine posibil și cel mai mic rău.

Aceasta este o altă ilustrare, care poate sta alături de cea prezentată într-un articol mai vechi al meu (H 1972b:92), a felului în care mișcările pur formale pot duce, pe o cale mai ocolită, la concluzii care te pot tenta să o iei pe o scurtătură naturalistă hazardată introducând un pic de substanță în definiția lui „moral” sau în cele ale cuvintelor morale. Cum ajunge calea mai ocolită la destinație, aceasta va deveni mai clar în Partea a II-a.

**3.9.** Acesta este poate momentul cel mai potrivit pentru a ne referi la un alt concept care va juca un rol minor în argumentarea mea dar care e important să fie înțeles:

acela al *relevanței*. Nu voi face mai mult decât să rezum ceea ce am scris în altă parte despre el (H 1978b:73). Am folosit într-adevăr acest concept în *FR* 2.3, într-o definiție alternativă a înțelesului descriptiv și deci a universalizabilității, care e un concept cât se poate de central în argumentarea mea. Am spus „nu putem aplica, fără a cădea în inconsistență, un termen descriptiv unui lucru și să refuzăm să îl aplicăm unui alt lucru similar (fie exact similar sau similar sub aspectele relevante)”. Dar argumentul nostru de aici nu are nevoie de o definiție a universalizabilității în termeni de similaritate relevantă (*relevant similarity*). În această carte vom face apel, atunci când vom vorbi despre gândirea critică, numai la similaritatea exactă (*exact similarity*) și, prin urmare, nu vom avea nevoie să spunem, înainte ca argumentul să înceapă, ce este și ce nu este similar sub aspectele relevante (*relevantly similar*). Argumentul însuși ne va furniza criteriile de relevanță *pari passu* pentru selectarea principiilor, atât a celor critice cât și a celor prima facie, așa cum vom vedea. În gândirea critică principiile folosite pot fi atât de specifice pe cât e nevoie și, prin urmare, putem folosi cazuri ipotetice exact similare în ce privește proprietățile lor universale și care diferă între ele numai în ceea ce privește rolurile pe care le joacă indivizii. Numai atunci când ajungem să gândim în termeni generali, unde principiile prima facie relativ generale, avem nevoie de capacitatea de a selecta trăsăturile morale relevante ale situațiilor ca să le lăsam deoparte toate celelalte trăsături. Dar acest lucru îl facem pentru a clarifica principiile prima facie pe care gândirea critică e antrenată să le selecteze.

În general, a trata o trăsătură a unei situații ca relevantă din punct de vedere moral revine la a aplica acelei situații un principiu moral care menționează acea trăsătură. E o greșeală să presupunem că putem selecta *mai întâi* trăsăturile relevante din punct de vedere moral ale unei situații și abia *apoi* să începem să ne întrebăm ce principii morale să aplicăm acelei situații. Tocmai principiile sunt cele care determină ceea ce este relevant. Există, ce-i drept, câteva restricții formale cu privire la ce trăsături ale situațiilor pot figura în principiile morale: referirile la indivizi sunt excluse de cerința universalității, iar pretenția de a se face imposibilul de cerința prescriptivității (*FR* 4.3). Dar restricțiile de substanță în ceea ce privește relevanța trebuie justificate prin apel la principii morale de substanță; de o metodă de selectare *a acestora* avem nevoie.

Filosofii care nu au înțeles acest lucru au căutat uneori să stabilească criterii

substanțiale ale relevanței ca un pas preliminar pentru selectarea principiilor morale; dar aceasta înseamnă a o apuca pe un drum greșit. A trata faptul ce constă în acțiunea de a strânge mâinile de trei ori într-o oră ca irelevant pentru evaluarea caracterului ei bun (Foot, 1958a:92) înseamnă a respinge principii de tipul „Acțiunile bune sunt, printre altele, cele care constau în strângerea mâinii, etc.” (H 1978b:74). Avem nevoie de temeuri pentru a respinge asemenea principii, iar gândirea critică ni le poate oferi. Ea e de asemenea capabilă să ne ofere temeuri pentru a selecta principiile care ne interzic să discriminăm între oameni numai pe baza culorii pielii, de exemplu; și tocmai de aceea putem trata culoarea pielii ca irelevantă pentru judecata morală (cu excepția cazurilor când ea *este* relevantă, cum e atunci când am datoria de a face o fotografie fidelă a feței cuiva și trebuie să reglez bine timpul de expunere).

O altă greșală care se face adesea e aceea de a crede că, deoarece constantele individuale sunt formal excluse dintre principiile morale, la fel se întâmplă și cu „descripțiile definite măsluite” (Rawls, 1971:131). Nu poate fi dată nici o definiție sigură a lui „măsluit” (*rigged*); apelul la intuiție nu ne va ajuta. Problema de a exclude asemenea instrumente (e.g. să tratăm ca relevant din punct de vedere moral faptul că eu sunt singurul om cu unsprezece degete la picioare) nu constă din restricții formale, care vor elimina principiile bune sau de rele ale (H 196: 353), ci din chestionarea celui care propovăduiește un asemenea principiu dacă îl acceptă pentru cazurile ipotetice în care îi lipsește degetul în plus (H 1978: 6.8). Gândirea critică, așa cum vom explica mai târziu (6.4), nu întâmpină dificultăți în ce privește asemenea manevre.

O altă greșală foarte comună, aceea de a presupune că deoarece constantele individuale sunt excluse din principiile morale același lucru se întâmplă și cu variabilele individuale legate, va fi examinată mai târziu (8.5; cf.H 1978:76).

Traducere de Ana Constantinescu și Filotheia Bogoiu



## Structura eticii și a moralei

Trebuie să încep prin a spune care cred eu că este obiectul întreprinderii numite filosofie morală. El constă în a găsi o modalitate de a gândi mai bine – adică mai rațional – problemele morale. Primul pas în această direcție este: *Înțelege întrebările pe care le pui*. Aceasta poate părea evident; totuși, foarte puțini sunt aceia care încearcă să facă acest lucru. Trebuie să pricepem ce vrem să spunem prin expresii precum “eu trebuie”. Iar a pricepe înțelesul unui asemenea cuvânt presupune a pricepe proprietățile sale logice, ori, altfel spus, a pricepe ceea ce implică sau la ce anume ne angajează rostirea sa. Apoi, dacă vom constata că nu putem accepta aceste angajamente, va trebui să renunțăm la a-l mai rosti. Aceasta este, de fapt, esența unui argument moral. Etica, studiul argumentelor morale, este așadar o ramură a logicii. Acesta este unul din nivelurile gândirii care prezintă interes pentru filosoful moralei. Celelalte sunt despre probleme mai substanțiale; dar acest prim nivel, cel logic sau, cum mai e numit uneori, meta-etic, este fundamentul celorlalte.

Întrucât tipul de etică pe care îl practicăm noi este un tip de logică, el trebuie să utilizeze metodele logice. Dar care sunt acestea? Cum aflăm ce rezultă din ceva, ce implică ceva sau la ce ne angajează să spunem, de exemplu, “Trebuie să intru în armată” sau “Trebuie să mă alătur revoluției”? Aceasta este, în parte, o întrebare generală privitoare la metoda logică, întrebare pentru a cărei analiză aprofundată nu voi avea suficient spațiu aici. Nu pot decât să afirm poziția pe care mă situez în privința unor chestiuni cruciale. În primul rând, consider că este folositor, că este cu adevărat esențial, dar sper să nu fie considerat pedant, să distingem între două tipuri de întrebări. Le voi numi pe primele *formale*, iar pe cele de al doilea gen *substanțiale*. Întrebările formale sunt cele cărora li se poate răspunde exclusiv prin apel la forma – adică la proprietățile pur logice ale - răspunsurilor ce li se propun. Acesta este tipul de întrebări de care ne ocupăm în meta-etică. În această parte a activității noastre nu ni se permite să facem nici un fel de asumție de substanță.

---

R. M. Hare, *The Structure of Ethics and Morals*, în R. M. Hare, *Essays in Moral Theory*, Oxford University Press: Oxford, 1989.

Voi ilustra distincția printr-un exemplu care nu are nici o legătură cu etica, exemplu pe care-l adopt deoarece este mai clar și nu presupune tacit nici o chestiune etică. El provine dintr-o cunoscută lucrare a profesorilor Strawson și Grice care infirmă (după părerea mea cu succes) o susținere dintr-o și mai cunoscută lucrare a profesorului Quine (unele dintre susținerile lui Quine pot fi în regulă, dar e destul de clar că Strawson și Grice au infirmat-o pe cea la care mă refer eu)<sup>195</sup>. Să presupunem că spun “Copilul meu de trei ani înțelege teoria tipurilor a lui Russell”. Oricine va fi sigur că ceea ce am spus este fals. Dar din punct de vedere logic ar putea fi adevărat. Pe de altă parte, să presupunem că spun “Copilul meu de trei ani este un adult”. Știm că nu aș putea spune asta în mod consistent dacă aș cunoaște înțelesul cuvintelor și nimic altceva; cu siguranță acesta nu este cazul primei propoziții.

Aceasta ilustrează distincția între ceea ce numesc eu întrebări formale și ceea ce numesc întrebări substanțiale. Ea se aplică și întrebărilor morale, care pot fi și ele împărțite în aceste două genuri. Să presupunem că spun “Nu este nimic greșit [din punct de vedere moral] în a biciui oamenii pentru amuzament”. Temeiurile pe care le dau oamenii pentru a nu fi de acord cu mine în acest caz (și voi avea în minte o problemă care ar putea fi aceste temeieri) sunt de un gen în desul de diferit decât dacă aș fi spus “Nu este nimic greșit în a face ceea ce eu trebuie să fac”. Știm că eu nu pot susține în mod consistent acest din urmă lucru dacă înțeleg și simplu înțelesurile cuvintelor “trebuie” și “greșit”; pe de altă parte, aș putea rosti în mod *consistent* prima propoziție: cu toții știm că aceasta este o afirmație îngrozitoare - numai o persoană rea ar spune așa ceva - dar spunând-o nu se comite nici o inconsistență *logică*.

Nu este necesar să discutăm aici respingerea de către Quine a noțiunilor de analiticitate și sinonimie. Strawson și Grice poate că au avut dreptate atunci când le-au apărat; dar chiar dacă nu ar fi așa, susținerile formale pe care voi fi nevoit să le fac cu privire la conceptele morale nu vor trebui enunțate în acești termeni, ci numai în termenii noțiunii de adevăr logic, pe care Quine o acceptă în respectiva lucrare. Aceasta deoarece conceptele morale sunt formale chiar într-un sens mai strict decât cel pe care l-am susținut până acum. Aceasta înseamnă că explicația lor nu necesită nici un fel de stipulări

<sup>195</sup> Vezi Peter Strawson, “Truth”, *Aristotelian Society*, suppl. 24, și H. P. Grice, “In Defense of a Dogma”, *Philosophical Review*, 65 (1956); W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review*, 60 (1951)

semantice, ci numai referirea la proprietăților lor pur logice. Proprietățile semantice ale cuvintelor morale trebuie să aibă a face numai cu înțelesurile lor descriptive particulare, care nu sunt parte a înțelesului lor în sens îngust<sup>196</sup> și nu le afectează logica, deși aceasta este afectată de faptul că ele trebuie să aibă un anumit înțeles descriptiv<sup>197</sup>.

Se va observa că exemplul de enunț moral pe care tocmai l-am dat și care trebuie respins de noi toți pe temeiuri logice, “Nu e nimic greșit în a face ceea ce nu trebuie să facem”, este unul a cărui contradictorie (“Există ceva greșit în a face ceea ce nu trebuie să facem”) este un adevăr logic. Aceasta se întâmplă pentru că “trebuie” și “greșit” sunt interdefinibili doar în termenii proprietăților lor logice, fără a aduce în discuție înțelesurile lor descriptive sau semantica, exact așa cum sunt “toți” și “unii” în cele mai multe sisteme de logică a cuantificării.

Apoi, trebuie să menționez un element care se va dovedi de o importanță fundamentală pentru argumentarea morală. Atunci când stabilim în fiecare caz în parte întrebările de al doilea gen (adică întrebările formale) nu ni se permite să apelăm la nici un fel de alte considerații în afara aceluia care pot fi stabilite pe baza felului în care noi înțelegem cuvintele sau conceptele folosite. Revenind la cea de-a doua exemplu de mai sus: știm că nu putem spune “Nu e nimic greșit în a face ceea ce nu trebuie să faci” pentru că știm ce înseamnă “greșit” și “trebuie”; și știm că nu putem spune “Copilul meu de trei ani este un adult” pentru că știm ce înseamnă “copil” și “adult”. Dacă pentru a stabili că nu putem spune “este lucrul acesta” ar fi trebuit să facem apel la orice alte considerații în afara celor menționate mai sus, atunci întrebările dacă putem spune așa ceva nu ar mai fi întrebări formale.

În general, stabilim teze în logică (sau în tipul de logică la care mă refer eu, care îl include pe acela folosit în etică) prin apel la felul în care înțelegem noi utilizarea cuvintelor și la nimic altceva. Este atât de important să înțelegem cuvintele tocmai datorită faptului că această logică este fundamentul argumentării morale. Trebuie să observăm că aceasta este o trăsătură a metodei pe care o susținem și care o distinge destul de radical de aproape orice alte teorii etice propuse în momentul de față. Toate aceste teorii fac apel, într-un punct sau altul, adesea foarte frecvent, la convingerile morale de

<sup>196</sup> Adică înțelesul prescriptiv (N. trad.)

<sup>197</sup> Vezi R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Oxford University Press: Oxford, 1981) și *The Language of Morals* (Oxford University Press: Oxford, 1952)

substanță pe care le au proponentii lor și pe care ei speră că le vor împărtăși și cititorii lor. Deși recunosc că mulți oameni nu cred în distincția pe care am făcut-o între întrebări morale formale și substanțiale, luându-și astfel libertatea de a folosi ceea ce eu numesc convingerile lor de substanță pentru a-și susține teoriile, cred totuși că modul meu de abordare oferă o bază mai solidă pentru etică.

Voi formula acum, pe scurt, temeiurile încrederii mele. Dacă discutăm anumite întrebări morale (de exemplu “Trebuie să intru în armată?” sau “Trebuie să mă alătur revoluției?”), unul dintre lucrurile care trebuie clarificate de la bun început este care anume e *întrebarea*. Aceasta înseamnă că, dacă nu vrem să ne menținem în dispută din cauza unor confuzii, trebuie să înțelegem aceleași lucruri prin cuvintele cu ajutorul cărora formulăm întrebarea. Iar dacă înțelegem *de fapt* aceleași lucruri prin aceste cuvinte, atunci avem o bază solidă de acord (chiar dacă un acord formal, nu substanțial) pe care ne putem fundamenta viitoarele noastre argumente. Dacă distincția dintre formal și substanțial e valabilă, atunci putem avea acest acord formal în loc de acordul substanțial. Putem apoi, cum sper să arăt, să folosim acordul formal pentru a testa argumentele utilizate de fiecare dintre noi în susținerea propriilor păreri. Putem întreba “Poate el să spună în mod consistent asta?” sau “Poate el să spună în mod consistent asta, atâta timp cât spune și ce altă?”.<sup>198</sup>

Pe de altă parte, dacă omenirea introduce propriile lor convingeri substanțiale în rândul metodelor argumentelor lor morale, ei nu vor putea argumenta convingător împotriva nimănui care nu împărtășește acele convingeri. Aceasta este ceea ce fac filosofii numiți *intuiționiști*; și afirm cu încredere că poziția mea este mult mai puternică decât a lor pentru că eu nu mă bazez pe nimic altceva în afară de ceea ce trebuie să accepte toți cei ce pun aceleași întrebări cum sunt acelea la care încerc să răspund eu. Tocmai de aceea am spus că înainte de a începe o dispută argumentată, trebuie să cădem de acord asupra înțelesului pe care-l atașăm întrebărilor noastre. Aceasta este *tot* ceea ce cer eu pentru a începe.

Atât despre problema metodei etice. Aș putea spune, și poate că pentru a umple toate golurile ar și trebui să spun, mult mai multe despre ea, dar am făcut acest lucru în altă parte<sup>198</sup>; acum însă aș vrea să merg mai departe și să spun ce anume sper să stabilesc cu

<sup>198</sup> Hare, *Moral Thinking*, cap. 1

ajutorul acestei metode și cum ne ajută ea în privința chestiunilor reale de substanță. La nivel formal sau meta-etic trebuie să stabilesc doar două teze; și, de dragul simplității, le voi formula ca teze despre cuvântul “trebuie” și logica sa. Aș fi putut vorbi și despre alte cuvinte, precum “corect” (*right*) sau “bun” (*good*), dar îl prefer totuși pe “trebuie” (*ought*) pentru că este cel mai simplu cuvânt folosit în interogațiile noastre morale.

Iată, așadar, două trăsături logice ale cuvântului “trebuie”, așa cum apar ele în întrebările “Trebuie să intru în armată?” și “Trebuie să mă alătur Revoluției?”. Ele sunt parte a ceea ce mă angajează eu să fac dacă spun “Da, trebuie”. Prima este numită uneori *prescriptivitatea* judecăților morale. Dacă spun “Da, trebuie să intru în armată” și o fac sincer și într-un sens complet – dacă eu cred realmente că trebuie –, atunci voi intra în armată. Desigur, există o mulțime de sensuri mai puțin tari ale lui “trebuie” sau ale lui “cred că trebuie”, în care aș putea spune “Cred că ar trebui, dar nu voi face asta”, sau “Trebuie, și ce dacă?”. Dar oricine a fost în această situație (și eu am fost – a fost unul dintre lucrurile care m-au determinat să mă apuc de filosofie) va ști că rostul întrebării “Trebuie să fac asta?” este să ne ajute să decidem asupra întrebării “Voi face asta?”, iar răspunsul la prima întrebare, atunci când e formulată în acest sens, presupune un răspuns la cea de-a doua. Dacă nu ar fi fost așa, care ar fi mai fost rostul formulării ei?

A doua trăsătură a cuvântului “trebuie” pe care mă voi baza este numită în mod obișnuit *nivelul salizabilității*. Când spun că trebuie, mă angajează la mai mult decât aceea că eu trebuie. Prescriptivitatea cere ca persoana care spune “Eu trebuie” să acționeze ea însăși în consecință dacă judecata ei se aplică și dacă poate acționa astfel. Universalizabilitatea înseamnă că, spunând “eu trebuie”, persoana se angajează să fie de acord că *oricine* trebuie, dacă se află în exact aceleași circumstanțe. Dacă spun “eu trebuie, dar există altcineva în exact aceleași circumstanțe, făcând acel lucru unei persoane care este exact ca aceea căreia eu ar trebui să-i fac acel ceva, dar ea nu trebuie să-i facă lucrul respectiv”, atunci e normal să fim nedumeriți din punct de vedere logic; este *logic inconsistent* să spui, despre două persoane într-un totu asemănătoare (*exactly similar*) aflate în situații într-un totu asemănătoare, că prima trebuie să facă ceva, în timp ce a doua nu trebuie. Trebuie să explic faptul că asemănarea (*similarity*) celor două situații se extinde asupra caracteristicilor personale și în special asupra preferințelor și antipatiilor oamenilor aflați în acele situații. Dacă, de exemplu, persoanei pe care o

biciuim îi plăcea de fapt să fie biciuită (unora le place asta) aceasta înseamnă că situația nu a fost întru totul asemănătoare cu cazul normal, iar diferența ar putea fi relevantă.

Prin urmare, punând împreună aceste două trăsături ale prescriptivității și universalizabilității, vedem că dacă eu spun “Trebuie să îi fac lui asta”, mă angajez să spun nu numai că ar trebui să-i fac asta (și în consecință să i-o și fac), ci și că el însuși ar trebui să mi-o facă mie dacă rolurile noastre ar fi inversate. După cum vom vedea, în felul acesta își câștigă forța argumentul moral. Trebuie să repet că nu este o parte esențială a argumentului meu teza că *toate* utilizările lui “trebuie” au aceste trăsături. Tot ceea ce susțin eu acum este că uneori, atunci când întrebăm “Trebuie eu să?” (*Ought I?*), folosim cuvântul în acest fel. Mă adresez celor care își pun asemenea întrebări, cum sunt convins că mulți o fac. Dacă altcineva ar dori să pună întrebări *diferite*, probabil că ar trebui să utilizeze o logică diferită. Dar sunt cât se poate de sigur că noi ne aflăm realmente uneori în situația de a pune întrebări prescriptive universale și de a ne afla în dezacord în privința lor - adică întrebări în legătură cu ce anume să prescriem universal pentru toate situațiile de un anumit gen, indiferent de cine este agentul sau victima. Voi fi mulțumit dacă vă puteți arăta cum putem argumenta valid cu privire la asemenea chestiuni, al căror caracter logic e determinat tocmai de faptul că sunt *deest fel* de întrebări, i.e. universale prescriptive.

Aș putea adăuga că întregul rost al posesării unui limbaj moral cu aceste trăsături - un limbaj al cărui înțeles e determinat numai de caracteristicile sale logice și care poate fi utilizat în discuții de către doi oameni care au convingeri morale de substanță foarte diferite, este acela că în acest caz cuvintele vor însemna același lucru pentru amândoi și ei vor fi constrânși de aceleași reguli logice în argumentația lor. Dacă convingerile lor morale diferite au fost cumva înscrise în chiar înțelesurile cuvintelor lor morale (așa cum se întâmplă cu *unele* cuvinte morale și așa cum unii filosofi cred în mod greșit că se întâmplă cu toate<sup>199</sup>) - atunci ei s-ar contrazice reciproc de la bun început din cauza unei confuzii; argumentul lor moral s-ar ruina foarte repede și lor nu le-ar rămâne decât să se lupte până când unul dintre ei învinge. Tocmai datorită acestui caracter formal al teoriei mele despre cuvintele morale cred că ea ne este de mai mare ajutor decât teoriile altor filosofi care încearcă să-și înscrie propriile convingeri morale în înțelesurile cuvintelor

<sup>199</sup> Vezi R.M. Hare, *Essays in Ethical Theory* (Oxford University Press: Oxford, 1989), 121

sau regulilor de argumentare. Aceasta este în mod special adevărat atunci când avem de-a face cu tipuri de probleme morale în privința cărora oamenii au concepții radical diferite. Dacă aceste convingeri au infectat cuvintele, ei nu vor putea să comunice rațional unii cu alții. Iar asta vedem întâmplându-se peste tot în lume (să ne gândim, de exemplu, la Africa de Sud). În această situație, teoriile pe care le critic nu ne sunt de nici un ajutor deoarece oamenii vor face apel la convingerile lor opuse și ca urmare discuția argumentată serioasă, fructuoasă, nu va putea niciodată să înceapă.

Următorul lucru pe care trebuie să îl clarific este locul pe care îl are în argumentarea morală apelul la *la faite*. Dacă întreb “Trebuie să intru în armată?”, primul lucru, după cum am spus, este să îmi fie clar ce înțeleg prin “trebuie”. Dar aceasta nu e de ajuns. Trebuie să îmi fie clar ce anume întreb; însă o altă parte importantă a acestei întrebări este ce anume presupun cuvintele “a intra în armată”. Altfel spus, ce aș face acum dacă aș fi intrat în armată? Există unii filosofi care folosesc cuvântul “consecinționist” ca termen disprețuitor cu privire la oponentii lor. Eu sunt gata să fiu de acord că poate exista în sens în care trebuie să facem ceea ce este corect și să blamăm consecințele. Dar cești filosofi sunt într-adevăr foarte confuzi dacă și cred că atunci când decideți ce a trebuie să facem putem ignora ceea ce am face acum și că ar fi făcut totul să altui dintre lucrurile pe care le puteam face. Dacă vine la rând să nu trebuie să între în armată sau că ar fi greșit să faci asta, atunci trebuie să ne gândim la ceea ce face, în optica sa, ca acest lucru să fie greșit) e necesar să aibă o legătură cu ceea ce ar face el acum dacă ar fi intrat în armată. Acesta este unul din seria de acte cu privire la moralitatea cărora ne aflăm noi în încurcătură. A intra în armată înseamnă, în circumstanțele în care se află el (dacă acela este tipul de regim în care trăiește, ca în Africa de Sud), să se angajeze să împuște oameni pe stradă dacă guvernul i-o cere. În situația sa prezentă, aceasta presupune a deveni soldat. Oricine crede că, în acest sens, consecințele sunt irelevante pentru deciziile morale, nu a înțeles despre ce anume este moralitatea: ea este despre acțiuni; adică despre ceea ce facem; adică despre ceea ce producem (*we are bringing about*) - despre diferențele pe care le creăm în cursul evenimentelor. Acestea sunt faptele pe care trebuie să le cunoaștem.

Există anumite teorii etice, cunoscute în general sub numele de teorii *naturaliste*, care consideră faptele ca fiind relevante pentru decizia morală într-un mod foarte direct. Ele fac acest lucru spunând că ceea ce înseamnă cuvintele morale e ceva factual. Ca să

dau un exemplu foarte elementar: dacă “greșit” înseamnă “astfel încât să pună în pericol Statul”, atunci în mod evident ar fi greșit să faci orice ar pune în pericol Statul și așa ceva nu trebuie să facem. Dificultatea întâmpinată de asemenea teorii este, de fapt, aceeași cu dificultatea întâmpinată de teoriile menționate anterior. O teorie devine inutilă pentru scopul argumentării morale dacă autorul său își înscrie propriile convingeri morale în acea teorie; și una din modalitățile de a face asta este de a le înscrie în înțelesul cuvintelor morale. Aceasta face imposibilă comunicarea și argumentarea rațională între oameni cu convingeri morale diferite<sup>200</sup>. Dacă “greșit” ar însemna ceea ce am sugerat anterior, cineva care crede că există lucruri care sunt mai importante din punct de vedere moral decât prezervarea Statului nu ar putea folosi cuvântul într-o discuție în contradictoriu cu un susținător al regimului. Unul din ei ar trebui pur și simplu să intre în armată iar celălalt să participe la revoluție; ei ar trebui pur și simplu să lupte.

Eu nu spun ceea ce spun naturaliștii deoarece explicația pe care am dat-o eu înțelesului lui “trebuie” în termeni de prescriptivitate și universalizabilitate nu încorporează nici o convingere morală de substanță; este neutră în raport la cei doi participanți la o asemenea dispută, amândoi putând folosi cuvintele dacă ei amândoi vreau, în discutarea dezacordului lor. Prin urmare eu sunt nevoit să ofer, și în parte am oferit deja, o abordare diferită a morții, care faptele sunt relevante în deciziile morale. Aceasta se face prin intermediul abordării a raționalității înseși - a noțiunii de temei (*reason*).

Ar putea fi util să începem cu ceva mai simplu decât judecățile morale: cu imperatiive obișnuite (*plain imperatives*). Aceste două tipuri de acte de vorbire nu trebuie confundate, deoarece există între ele diferențe semnificative; dar imperatiivele de genul “Intră în armată” ilustrează într-un mod mai simplu ceea ce vreau eu să explic. Ele reprezintă genul cel mai simplu de prescripții (judecățile morale reprezintă un gen mult mai complex datorită universalizabilității). Pentru a lua un exemplu încă și mai simplu: să presupunem că spun “Dă-mi ceai” și nu “Dă-mi cafea”. Spun asta din cauza a *ceva ce ține de (something about)* băutul ceaiului sau de băutul cafelei chiar atunci. Acesta este temeiul meu pentru a spune asta. Dacă băutul ceaiului ar fi avut o trăsătură caracteristică diferită, s-ar fi putut să nu fi spus așa ceva. Vreau să beau sau aleg să beau ceai și nu cafea din cauză că eu cred că băutul ceaiului constă în cutare lucru, i.e. din cauza unui

<sup>200</sup> *Ibid.* 102, 121.



(presupus) fapt legat de el. Sper că, dacă ne este clar că faptele pot constitui temeieri chiar și pentru rostirea unor imperative obișnuite precum acesta, atunci ne va fi la fel de clar că judecățile morale pot fi rostite pentru anumite temeieri chiar dacă nu sunt *ele însele* enunțuri factuale (sau nu sunt chiar enunțuri factuale), ci sunt prescriptive. Ar fi irațional să cer ceai ignorând complet în ce anume constă, în fapt, să bei ceai<sup>201</sup>. De reținut că ceea ce am spus acum nu depinde în nici un fel de universalizabilitate; am ales deliberat cazul unui imperativ obișnuit simplu care nu este universalizabil. Mai târziu vom face o mișcare care depinde de universalizabilitate, dar care nu este necesară în acest stadiu.

Aș vrea să fac acum o altă mișcare, care nu depinde nici ea de universalizabilitate, și care este într-adevăr independentă de tot ceea ce am spus până aici. Și ea este o mișcare logică, depinzând de înțelesurile cuvintelor. Ea privește relația dintre *a ști* cum este să ai o experiență subiectivă în legătură cu ceva și a avea acea experiență subiectivă. Relevanța acestei chestiuni pentru ceea ce am spus până acum este aceea că, dacă ar fi să știm în faptele cu privire la ceea ce am face acum dacă am fi făcut ceva în trecut, atunci unul din lucrurile pe care e necesar să le știm este ce experiență subiectivă am fi avut în acel caz, dacă am fi făcut acel ceva. De exemplu, dacă te gândești la curățirea cuiva pentru amuzament, e important să știi că dacă am fi făcut-o și eu și l-am fi biciuit ar fi să-i provocăm *acea* experiență subiectivă nepăcută. Dacă lui nu-i pasă sau chiar îi place, atunci actul nostru ar fi să pierdă un aspect relevant din punct de vedere moral. E important așadar să luăm în considerare care sunt condițiile pentru a putea spune că știm într-adevăr cum este o experiență subiectivă (a noastră sau a altcuiva) care ar fi rezultatul actului nostru.

Să presupunem că experiența subiectivă despre care vorbim este (precum în cazul de față) o *suferință* de un gen anume. Aș vrea să susțin că nu putem suferi fără să știm că suferim, nici să știm că suferim fără a suferi. Relația dintre a avea experiențe subiective și a ști că le avem a fost remarcată încă de Aristotel<sup>202</sup>. Există două temeieri distincte în favoarea ultimei jumătăți a tezei pe care abia am enunțat-o. Primul este că nu putem ști *nimic* fără ca acel ceva să fi avut loc ("a ști" este acest gen de cuvânt). Al doilea temeierii este și încă mai important pentru argumentul nostru: dacă nu am fi avut experiența

<sup>201</sup> *Ibid*, 37.

<sup>202</sup> Aristotel, *Etica nicomahică*, 1120 - 29

subiectivă a suferinței, atunci nu ar fi existat nimic de știut și nu ar fi existat nici un mijloc de a o ști. Cunoașterea faptului că noi avem experiența subiectivă a suferinței este o cunoaștere *directă*, nu vreun fel de cunoaștere prin inferență, și deci nu poate exista fără ca obiectul cunoașterii (anume suferința) să fie prezent în experiența noastră subiectivă. Tocmai de aceea e atât de dificil să știm cum sunt suferințele altor oameni. Așa cum vom vedea, imaginația trebuie să ia locul experienței subiective, și o va face într-un mod care nu e adecvat.

Apoi, nu putem suferi fără a prefera, *pro tanto*, atât cât se poate, să nu suferim. Dacă nu am prefera ca suferința să înceteze, celelalte lucruri rămânând neschimbate, atunci nu am avea de-a face cu o suferință. Preferința ca ea să înceteze este cea care ar fi exprimată, dacă ar fi exprimată în limbaj, cu ajutorul prescripției de a înceta. Deci, punând toate acestea la o parte, dacă suferim, și știm deci că suferim, suntem ținuți să subscriem la prescripția că, toate celelalte lucruri rămânând neschimbate, suferința ar trebui să înceteze. E necesar să vrem ca ea să înceteze sau, dacă nu, ea nu e suferință.

Atât despre suferințele noastre prezente. Va trebui să vă înțelegem în considerare că anume este presupus de cunoașterea faptului că noi *vom suferi*, sau că *am suferi* în anumite condiții, sau că *altcineva suferă*. Să luăm mai întâi cazul menționat la urmă. La ce mă angajez eu dacă *vă spun* că știu cu adevărat cum suferă altcineva sau ce anume este această suferință pentru el? Pentru că încercare pentru aceasta este, după părerea mea, întrebarea “Care sunt preferințele mele (sau, cu alte cuvinte, ce prescripții aprob) privitoare la o situație în care *eu* ar fi trebuit să fiu pus de îndată exact în situația *lui*, suferind exact în același mod?”. Dacă el suferă astfel, știe că suferă și preferă ca suferința să înceteze (o preferință având o anumită tărie, în funcție de cât de mare este suferința). El aprobă astfel, cu o anumită tărie a aprobării, prescripția că suferința ar trebui să înceteze. Această preferință și această aprobare sunt părți ale situației sale și, prin urmare, părți a ceea ce trebuie să-mi imaginez eu însumi că am ca experiență subiectivă, în cazul în care aș fi transpus de îndată în acea situație.

Tocmai am întrebat “La ce mă angajez dacă susțin că știu cu adevărat cum suferă el?”. Teza mea este că mă angajez să am eu însumi preferința ca, dacă aș fi transpus de îndată în situația lui, cu preferințele lui, suferința ar trebui să înceteze; iar tăria acestei preferințe pe care mă angajez s-o am e aceeași cu tăria preferinței sale.

Am spus că aceasta va fi teza mea. Dar nu am argumentat încă în favoarea ei, iar argumentul în favoarea ei va fi, sunt convins, controversat. Mișcarea pe care vreau s-o fac e următoarea: dacă eu mă gândesc într-adevăr la persoana care va fi pusă deîndată în acea situație ca fiind *eu însumi*, aceasta depinde de faptul dacă mă asociez pe mine, sau iau asupra mea, preferințele pe care le-ar avea acea persoană (i.e. eu însumi). Desigur, ca și înainte, trebuie să adăugăm “celelalte lucruri rămânând neschimbate”; pot exista foarte bine alte lucruri pe care le prefer atât de mult încât acestea pot depăși preferința mea ca preferința acelei persoane să fie satisfăcută (e vorba de persoana pe care o imaginez ca fiind eu însumi)<sup>203</sup>. Dar, *celelalte lucruri rămânând neschimbate*, eu trebuie să prefer ca acea preferință să fie satisfăcută cu aceeași tărie a preferinței pe care aș avea-o dacă aș fi eu însumi în acea situație și aș avea acele preferințe. Dacă nu aș face asta, atunci înseamnă fie că eu nu știu cu adevărat cum este să fii în acea situație, cu acele preferințe (nu mi-o reprezint întru totul), fie nu gândesc realmente persoana care s-ar afla în acea situație ca fiind eu însumi.

Dați-mi voie să ofer un exemplu pentru a ilustra toate acestea<sup>204</sup>. Mă presupun că cineva a fost legat și i s-a pus în jurul gâtului o anvelopă care îi s-a dat foc cu o țigărie. Acesta suferă într-o măsură extremă și de ce știe că suferă. Cu înșelămintă pentru *mine* să știu cum este pentru el să sufere în astfel. Sau în termenii de preferințe: el preferă foarte mult ca arsură decât să sufere; înseamnă pentru mine să știu cum este să ai o preferință pentru un asemenea rezultat sau de o asemenea tărie (să spui “O, opriți-vă! Opriți-vă!” cu acea intensitate a chinului)? Și să presupunem apoi că eu susțin că știu exact cum este pentru el să aibă o asemenea preferință și să sufere în acest fel; să mai presupunem apoi că cineva se oferă să îmi facă și mie fără întârziere același lucru, iar eu spun “Nu-mi pasă, îmi e egal”. Aceasta ar arăta fără îndoială că eu nu știu cum este respectiva situație pentru el. Căci dacă aș ști, aceasta ar presupune că, dacă mi s-ar fi întâmplat mie același lucru, aș fi avut exact aceleași experiențe și preferințe ca persoana căreia chiar i s-a întâmplat. Cred că același lucru ar putea fi arătat prin exemple mai puțin dramatice și că, în cazul în care am lăsat deschisă posibilitatea ca celelalte lucruri să nu fie la fel (adică posibilitatea preferințelor concurente), aș putea arăta convingător că teza

<sup>203</sup> Vezi Hare, *Essays in Ethical Theory*, 247

<sup>204</sup> Ibid. 40

stă în picioare; dar nu voi continua să o apăr acum deoarece vreau să extrag din ea concluziile pentru argumentul meu principal.

Să revedem mai întâi tezele avansate până acum. Avem prescriptivitatea și universalizabilitatea judecăților morale care, susțin eu, pot fi stabilite prin argumente bazate pe înțelesurile cuvintelor – argumente logice. Avem apoi necesitatea unei informații factuale corecte, dacă e să aprobăm în mod rațional prescripțiile, inclusiv cele exprimate prin “trebuie”. În sfârșit, avem teza că *nu* suntem în posesia unei informații factuale corecte despre suferința altei persoane, sau, în general, despre preferințele sale, decât dacă avem noi înșine astfel de preferințe încât, dacă *noi* am fi în situația sa, cu preferințele sale, acele preferințe ar fi satisfăcute. Să se țină cont, încă o dată, că deși am susținut posibilitatea stabilirii universalizabilității, nu am folosit-o încă în argumentație. Aceasta voi face acum, în conjuncție cu celelalte teze.

Să presupunem că eu sunt acela care cauzează suferință victimei. Aceasta își dorește foarte mult să o dezleg. Cu alte cuvinte, ea aprobă, cu un nivel foarte înalt al tăriei aprobării, prescripția de a o dezlega. Fără a aduce în discuție universalizabilitatea, puteam spune deja, pe baza tezelor noastre anterioare, că eu - dacă eu sunt - trebuie să mă dezleg în acea stare (și dacă nu știu că judecata mea morală este greșită din lipsă de informație) - trebuie eu însumi să prefer să fiu dezlegat decât să mă aflu în starea respectivă. Adică e necesar ca eu să prefer că ei trebuie să mă dezlege în acele circumstanțe ipotetice. Să presupunem acum că năntreb ce prescripție *universală* sunt gata să aprob cu privire la conduta mea actuală care îi cauzează acelei persoane suferință; altfel spus, ce sunt gata să spun că *trebuie* să-i fac ei acum. “Trebuie” exprimă aici o prescripție universală, astfel încât, dacă spun “Nu trebuie să o dezleg”, atunci mă angajez să susțin prescripția că ei nu trebuie să mă dezlege pe mine în circumstanțe similare.

Pot, desigur, să spun că nu sunt gata să aprob *nici o* prescripție universală. Aceasta este poziția celui pe care l-am numit în altă parte *amoralist* și am arătat cum m-aș descurca cu el<sup>205</sup>. Dar să presupunem că nu sunt un amoralist și deci sunt gata să aprob o anumită prescripție universală pentru oamenii aflați exact în situația prezentă. Problema este care va fi această prescripție. Dacă universalizez prescripția de a continua să o fac să suferă, atunci aceasta antrenează (*entails*) prescripția că, dacă cineva m-ar face să sufăr

<sup>205</sup> Vezi *Moral Thinking*, 182 ff.

într-o situație într-un tot analoagă, el va trebui să continue să facă asta. Dar aceasta contravine unei prescripții pe care, după cum am văzut, a fost necesar să o aprob deja dacă știu cum este să fii în situația victimei mele: prescripția că dacă aș fi în acea situație, ei *nu* ar trebui să continue cu producerea suferinței, ci ar trebui să mă dezlege. Mă aflu astfel în dificultatea pe care Kant a numit-o contradicție a voinței<sup>206</sup>.

Cum poate fi rezolvată contradicția? Răspunsul devine evident dacă observăm că ceea ce se întâmplă (ceea ce trebuie să se întâmple dacă încerc să universalizez prescripțiile mele) este că eu sunt constrâns să tratez preferințele altor oameni ca și cum ar fi ale mele. Acesta este doar un alt fel de a formula cerința de a universaliza prescripțiile mele. Dar dacă în această situație cele două preferințe care se contrazic ar fi ambele ale mele, ceea ce aș face ar fi să o las pe cea mai puternică să domine (*override*) pe cea mai slabă. Exact acest lucru sunt constrâns să-l fac în situația de față în care, ca rezultat al încercării de a universaliza, m-am ales cu două preferințe sau prescripții reciproc contradictorii în legătură cu ceea ce ar fi trebuit să mi se întâmple mie în situația ipotetică în care m-aș fi aflat în locul celeilalte persoane. Dar răspunsul este că dacă preferința victimei mele că eu ar trebui să încetez să o mai vârtăz (ca mai puternică decât propria mea preferință că nu trebuie să încetez (așa cum cu siguranță este), atunci eu ar trebui să încetez.

Am ajuns așa; în acest caz simplu bilateral care presupune doar doi oameni, la ceea ce este esențialmente un răspuns utilitarist la problema noastră morală; și am ajuns aici pe o cale kantiană. Oamenii vorbesc ca și cum Kant și utilitariștii s-ar afla la poli opuși ai filosofiei morale, dar aceasta ne arată doar cât de puțin i-au înțeles ei atât pe Kant cât și pe utilitariști<sup>207</sup>. Suntem conduși să acordăm ponderi preferințelor tuturor părților afectate (în acest caz, două) proporțional cu tăria lor și să spunem că trebuie să acționăm conform celei mai puternice. Aș putea, dacă aș avea suficient spațiu, să arăt cum, prin generalizarea acestui argument astfel încât să acopere situații multilaterale în care sunt afectate preferințele mai multor părți, va trebui să adoptăm tot răspunsuri utilitariste, anume că trebuie să acționăm în fiecare caz astfel încât să maximizăm satisfacția

<sup>206</sup> I. Kant (1785), *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. H. J. Paton (Hutchinson: London, 1948)

<sup>207</sup> Vezi R.M. Hare, "Philosophy of Language in Ethics", in *Sprachphilosophie*, ed. M. Dascal et al. (De Gruyter: Berlin 1989)

preferințelor tuturor părților afectate, tratate în mod imparțial. Dar nu voi face această tentativă acum; am făcut-o în altă parte<sup>208</sup>, iar aici trebuie să continui să explic cum va funcționa acest mod de gândire în spațiul vieților noastre morale actuale atunci când trebuie să decidem anumite chestiuni practice. Voi putea să fac acest lucru numai în termeni foarte generali.

S-ar putea crede că rezultatul la care am ajuns e un fel de utilitarism acțional; și, de fapt, aceasta e adevărat. Dar nu e vorba de genul de utilitarism acțional în raport cu care studenții începători într-ale filosofiei învață să mănuiască obiecțiile standard. Voi încerca acum să explic în ce fel diferă genul de utilitarism acțional pe care îl apăr eu de acest gen rudimentar. Strict vorbind, diferența nu e una teoretică. Ea derivă mai degrabă din luarea în considerare a dificultăților noastre umane reale așa cum apar atunci când ne exercităm gândirea morală. Pentru a vedea aceasta, să ne gândim cum ar fi dacă nu am avea limitările specifice umane. Să presupunem deci că am avea o cunoaștere și o claritate a gândirii nelimitate și nici un fel de părtinire față de slăbiciunile noastre sau de oamenii în genere. Am numit în altă parte ființa care are aceste caracteristici „*arhanghel*”<sup>209</sup>. Acesta ar putea gândi efectiv într-un mod utilitarist acțional. Dar, din motive evidente, ar fi adesea un cazostu dacă noi, oamenii, am încerca să facem același lucru. În primul rând, ne lipsesc aproape întotdeauna informațiile necesare; în special ne este foarte greu să ne putem închipui obiectivitatea și să ne imaginăm cum ar fi să fim ei. În al doilea rând, ne lipsește timpul de a obține și de a reflecta la aceste informații; și apoi ne lipsesc capacitatea de a gândi clar. Aceste trei handicapuri ne fac să credem cu prea multă ușurință că înfăptuirea unui act e probabil să ducă la cel mai mare bine (să satisfacă preferințele în mod maximal și imparțial), când, de fapt, ceea ce suntem îndemnați să facem este să ne realizăm propriul interes egoist. Vedem mereu funcționând această tentație de a ne excepta de la regulă (*special pleading*).

Să presupunem că, fiind conștienți de aceste handicapuri, am merge la un arhanghel pentru a fi sfătuiți nu în privința unei situații particulare (câci nu am avea tot timpul acces la el și, prin urmare, am vrea să ne dea sfaturi pentru viitor), ci despre cum să minimizăm în general efectele lor rele. Oamenii cred că pot apela în felul acesta la Dumnezeu, deși

<sup>208</sup> Vezi *Moral Thinking*, 115 ff.

<sup>209</sup> Ibid., cap. 3

cea ce susțin ei că le-a spus Dumnezeu variază de la o persoană la alta. Să presupunem totuși că *am avea* acces imediat la o ființă supremă sau cel puțin superioară nouă care ne-ar putea sfătui. Aceasta ar spune că cel mai bun lucru pe care-l putem face în fiecare ocazie este să facem pe cât de mare posibilă așteptarea (*expectation*) satisfacerii preferinței rezultată în urma acțiunii noastre. Sunt sigur că asta ar face Dumnezeu deoarece el își iubește propriile creaturi și vrea ca și noi să facem tot ce putem mai bine pentru ele.

Așteptarea satisfacerii preferinței (a utilității, pe scurt) este suma produselor dintre utilitate și probabilitatea rezultatului pentru toate rezultatele alternative posibile ale acțiunii. Aceasta este ceea ce înțeleg eu prin “a acționa pentru ceea ce e cel mai bine” (*acting for the best*). Întrebarea e: cum vom putea realiza acest lucru? Date fiind limitările noastre, nu vom putea realiza acest lucru făcând un calcul utilitarist sau o analiză cost-beneficiu în fiecare ocazie. Arhanghelul ne va spune, mai degrabă, să cultivăm în noi înșine o mulțime de dispoziții sau principii, împreună cu atitudinile și sentimentele sale, dacă cineva dorește să folosească acest cuvânt, intuițiile asociate lor - o mulțime de dispoziții sau principii a căror cultivare să ducă cel mai probabil, pe termen lung, la maximizarea satisfacerii preferinței arhanghelului, care poate da răspunsul corect în fiecare ocazie individuală, poate face acest lucru mai bine decât noi; dar în ceea ce ne privește, ceea ce este tot ceea ce putem face.

Se va observa că deși aceasta este, într-un sens, o formă de utilitarism normativ, este o formă care nu e incompatibilă cu utilitarismul acțional. Căci ceea ce ne sfătuiește arhanghelul să facem este să înfăptuim anumite acțiuni, anume acțiuni de cultivare a dispozițiilor, iar temeiul pe care se bazează sfatul său este că aceste acte duc cel mai probabil la ceea ce este cel mai bine (*the best*) - exact lucrul pe care ne-ar sfătui să-l facem un utilitarist acțional. Totuși, această versiune de utilitarism asigură avantajele pe care le pretindeau vechile forme de utilitarism normativ, în particular avantajul de a face sistemul propus imun la obiecții bazate pe contra-intuitivitatea consecințelor sale. Căci intuițiile pe care arhanghelul utilitarist-acțional ne va cere să le cultivăm sunt *aceleași* intuiții cu cele la care fac apel cei ce obiectează.

Efectul acestei manevre este de a diviza gândirea morală în două niveluri (în plus față de cel de-al treilea nivel, nivelul meta-etic, care nu se ocupă cu gândirea morală de

substanță, ci cu forma gândirii morale, anume cu logica limbajului moral). Numesc aceste două niveluri nivel *intuitiv* și nivel *critic*. Dacă urmăm sfatul arhanghelului, ne vom exercita aproape întreaga gândire morală la nivel intuitiv; în fapt, ne vom comporta aproape tot timpul exact așa cum spun intuiționiștii că o facem și că trebuie să o facem. Totuși, așa cum își dă seama fiecare, diferența va consta în aceea că deoarece dispozițiile bune, principiile și atitudinile pe care le cultivăm în mod corect sunt într-o anumită măsură generale, simple și nespecifice (dacă nu ar fi așa, ar fi greu de utilizat, nefolositoare și imposibil de învățat), ele vor intra în conflict în anumite cazuri dificile; și atunci, spre deosebire de intuiționiști, noi vom ști ce trebuie să încercăm să facem, oricât de dificil sau periculos ar fi. Întrucât în realitate nu avem arhangheli la care să apelăm, trebuie să facem tot ceea ce se poate pentru a gândi critic precum arhanghelii cu privire la acele situații problematice. Însă atunci când intuițiile noastre ne ghidează cu claritate, le vom urma – cel puțin asta este ceea ce arhanghelul nostru utilitarist ne va sfătui în timpul acelei prime și ultime ședințe de consiliere pe care ne-o acordă.

Dar, se va spune, aceasta presupune că intuițiile noastre sunt cele corecte. În adevăr, așa este. De aici rezultă un alt motiv pentru a folosi gândirea critică. Periculos ca aceasta să fie folosită în situații de criză dar atunci când acestea s-au sfârșit, sau în anticiparea lor, ea poate fi esențială. Altfel cum am putea avea încredere că intuițiile cu care s-a întârplat să fim crescîți sunt cele mai bune? Intuițiile despre cum ar trebui ca albi să-i trateze pe negri sau bărbații pe femei, de exemplu. Deci ceea ce ne va sfătui arhanghelul arhanghel, și ceea ce vor practica educatorii ori auto-didacții umani înțelepți, va fi o combinație judicioasă de gândire intuitivă și de gândire critică, folosind-o pe fiecare în ocaziile potrivite. Asta și fac oamenii înțelepți.

Traducere de Alexandra Varga



Valentin Muresan

### III. APLICAȚII

#### Despre terorism

În numărul din 5 ianuarie 1974 al revistei *The Economist*, articolul intitulat „Vecinul tău terorist” se sfârșește cu următoarele rânduri:

---

R. M. Hare, *On Terrorism*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 4 (prima apariție în 1979).

Cei care răpesc oameni nu pot să opereze fără să aibă locuințe sigure unde să-și poată ascunde victimele. Până și asasinii ocazionali trebuie să împrumute mașini, bani și chiar arme. Se găsesc oameni în Marea Britanie care sunt gata să ofere un astfel de suport logistic celor din *Angry Brigade* sau din IRA care pun bombe. Motivele lor sunt variate și adesea confuze dar, pentru a explica atmosfera care face posibil ca un terorist modern să respire, trebuie să plecăm de la adevărul unui vechi proverb turcesc: peștele de la cap putrezește. În măsura în care se mai găsesc unii universitari și formatori de opinie care să sară în apărarea apologiilor la modă ale violenței, ei îi ajută pe teroriști să existe.

Nu știu la ce tip de putreziciune intelectuală se gândeau cei de la *The Economist*, dar proverbul mi se pare potrivit. Voi încerca să explic la ce tip mă gândesc eu. Aș vrea să fac acest lucru fără să presupun că terorismul este în toate cazurile nejustificat, așa cum presupune probabil *The Economist*. „Apărarea apologiilor la modă ale violenței” este doar unul dintre posibilele păcate filosofice (dacă e un păcat) și probabil nu cel mai dăunător dintre ele.

Primul lucru care trebuie să ne fie clar este că filosofia nu poate fi folositoare în treburile practice dacă nu se dea la producerea de argumente convingătoare. Aș putea concepe trei tipuri de filosofi a căror eforturi de a fi folositori în chestiuni practice (cum ar fi asigurarea că trebuie să fie) au fost cu totul inutile. Primul tip este alcătuit din cei care nu urmăresc deloc înțelegerea, ci sunt în întregime interesați să producă o retorică exaltantă. Al doilea tip constă din aceia care sunt perfect capabili să scrie riguros despre alte ramuri ale filosofiei (să spunem despre logica matematică) dar care, atunci când ajung să discute despre politică, despre moralitate sau despre alte probleme practice, uită cu totul de rigoare – poate pentru că, asemenea marinarilor lui Platon (*Republica* 488b), ei nu cred că poate exista o disciplină intelectuală în treburile practice. Al treilea tip e format din cei ce pretind că produc argumente, ba chiar sisteme de argumente foarte strânse, cu privire la treburile practice, dar care își întemeiază punctele cruciale ale sistemelor lor sau, cum le zice Rawls (1971:261), arhimedice (le-am putea numi punctele de sprijin), exclusiv pe intuițiile sau prejudecățile lor private.

Tragedia este că acest tip de oameni, de obicei având cele mai bune intenții, produc un rău veritabil și de durată (poate că ei dăunează chiar mai mult decât acei filosofi, uneori buni, care încearcă prea puțin să spună lucruri cu relevanță practică imediată). Cred că există filosofi germani care sunt mult mai vinovați decât Frege pentru curentul de gândire care l-a avut pe Hitler printre rezultatele sale. Dacă filosofia e să-și aducă propria contribuție specifică și distinctivă la treburile practice, o poate face numai punând constant accentul pe rigoare în discuția practică; iar rigoarea poate fi atinsă doar prin atenta preocupare față de ceea ce spunem – față de conceptele pe care le folosim, față de proprietățile lor logice și, prin urmare, față de validitatea argumentelor în care acestea apar. Iată de ce studiul unor asemenea concepte și al proprietăților lor logice, analiza lor sau înțelesul lor, trebuie să constituie centrul și fundamentul muncii filosofului dedicată problemelor practice. Orice filosof care disprețuiește acest tip de investigație se condamnă să intre în competiție cu jurnaliștii sau politicienii, fiind poate lipsit de abilitățile acestora și nefiind în stare să aducă nici o contribuție care-i este specifică lui.

Tocmai de aceea am dedicat cea mai mare parte a activităților mele, în calitate de filosof moral, studiilor conceptuale, cu toate că scopul meu a fost întotdeauna să contribuie cu ceva la rezolvarea problemelor practice. Aristotel a spus că noi cercetăm ce este binele nu pentru a ști, ci pentru a deveni mai buni; dar el a cercetat totuși ce este binele, ca mijloc necesar pentru a atinge acest ultim scop; despre această cercetare sunt de fapt *eticile sale* (103b27-105b19). Voi încerca să arăt cum ajută studiul conceptual al cuvintelor morale la înțelegerea și, eventual, la prevenirea terorismului. Căci neînțelegerile conceptuale și lipsa voinței de a gândi sunt rădăcinile multor acțiuni teroriste, ca și ale altor tipuri de violență.

În concepția mea (una nepopulară), singura metodă de a raționa care poate aduce o oarecare rigoare în felul cum gândim treburile practice are legături puternice cu utilitarismul. Nu spun că metoda pe care o apăr *este* utilitaristă, pentru că există multe tipuri de utilitarism, pe care neștiutorul le confundă de multe ori; de aceea a numi o metodă utilitaristă înseamnă a o expune discreditării la modă din partea acelor care nu simt nevoia să-și identifice foarte precis ținta. E mai bine să spui în ce constă metoda, cât mai clar și mai precis cu putință. Am încercat să fac acest lucru în mai multe locuri (MT), prin urmare nu o voi mai face și aici. Susțin că metoda este consistentă și practic

echivalentă cu anumite versiuni ale kantianismului, cu Regula de Aur, cu teoria observatorului ideal, cu teoria contractorului rațional (deși nu în versiunea lui Rawls) și cu utilitarismul normativ; și că ea poate fi întemeiată pe concepția pe care am susținut-o eu cu privire la proprietățile logice ale conceptelor morale. Iar pe aceasta din urmă sunt nevoit s-o las neexplicată.

Pe scurt, conform acestei concepții, atunci când întrebăm dacă trebuie să facem o anumită acțiune, noi căutăm o prescripție universală pentru situații exact de acest tip, fie ele ipotetice sau reale, care să fie aplicată indiferent de indivizi și de rolurile pe care aceștia le joacă în acele situații. Dat fiind că în diferitele situații ipotetice posibile eu voi ocupa rolurile tuturor celorlalte persoane afectate, acest mod de a pune problema mă va face să confer ponderi egale intereselor egale ale tuturor acestor părți; iar acesta este unul din modurile de a formula principiul utilitarist.

Voi discuta în principal problema morală a ce anume poate *justifica* actele teroriste; dar mai există și o altă problemă pe care o voi atinge din când în când și pe care nu trebuie să o confundăm cu prima. Problema pe care o am în vedere este a tipului de argumente care, odată acceptate, pot convinge un terorist să acționeze. Cele două întrebări sunt diferite pentru că, dacă un terorist poate de a bună început teoriei morale pentru actele sale (dacă, de exemplu, el le face doar din motiv naționaliste egoiste), faptul de a-l convinge că nu are nici o justificare morală pentru acestea s-ar putea să nu-i schimbe acțiunile. Aceste două tipuri de întrebări trebuie distinse și în cazul celor care declanșează un război. Am argumentat în altă parte (H 1966) că rădăcinile războiului se găsesc în două atitudini mentale diferite, dar care pot fi combinate, ce ar putea fi numite naționalism și fanatism. Dacă extindem oarecum sensul cuvântului „națiune”, naționalismul poate include urmărirea centrată pe sine a interesului oricărui grup specific. Sarcina logică de a defini ce înțeleg eu prin „grup specific” este prea complexă pentru a o întreprinde aici; totuși, în linii mari, cei care luptă pentru „poporul palestinian” și ale căror motive nu-i vor face să acționeze la fel pentru un alt popor cu exact aceleași caracteristici universale sunt naționaliști. Am argumentat în același loc că, deoarece prescripțiile naționalistului nu sunt universalizabile, ele nu pot conta ca prescripții morale. Pe de altă parte, fanaticul luptă pentru o cauză care poate fi specificată în termeni strict universali; de aceea, prescripțiile sale pot, în măsura în care le permite forma, să

confeze ca prescripții morale; acesta e motivul pentru care nu le putem exclude din arena discuțiilor morale (*FR* 161 ff.; *MT* 170 ff.).

Să ne îndreptăm atenția pentru o clipă către chestiunea argumentelor care ar putea opri un război, în contrast cu acelea care arată doar că el este imoral: în articolul la care m-am referit, am argumentat că, deoarece numai națiunile au capacitatea să poarte războaie de tip convențional, războaiele majore (spre deosebire de cele limitate) pot să înceapă doar dacă naționalismul și fanatismul sunt combinate; în condiții moderne, printre cei care controlează politicile naționale nu există suficienți fanatici ai acelor politici pentru a declanșa un război major din rațiuni exclusiv fanatice; și, deoarece interesele naționale (privite tot în condiții moderne) nu pot fi promovate de un război major, nimeni nu va declanșa un asemenea război pe temeiuri exclusiv naționaliste, dacă el cunoaște situația tehnologiei militare și îi sunt clare adevăratele interese ale națiunii sale. Un război major nu aduce beneficii nimănui. În ultima vreme, au existat câteva războaie aproape majore; dintre acestea, se poate susține că războiul din Vietnam (care a fost foarte aproape de unul major) a fost rezultatul combinării naționalismului și fanatismului în ambele tabere, pe câră războiul din Orientul Mijlociu a fost aproape exclusiv naționalist la origine. Una din rațiunile (au existat o sigă și altele) pentru care marile puteri nu s-au implicat în el în măsura în care au făcut-o Statele Unite în Vietnam, este că nu a existat o cauză care să provoace sentimente fanatice din partea acestora, iar urmărirea oportunității interesei naționale nu li s-a părut că ar putea justifica o intervenție la scară mare. Am fi putut avea o situație de tip Vietnam în Orientul Mijlociu dacă arabii ar fi fost mai omogeni în revoluționarismul lor și dacă, din acest motiv, tipul opus de fanatic din Statele Unite s-ar fi simțit îndboldit să li se opună folosind forța militară. Singurele feluri de fanatism care au unit fiecare din părțile implicate în conflictul din Orientul Mijlociu au fost cele religioase; din fericire, acestea nu au lovit destul de tare coarda riposteii pentru a duce la o intervenție militară, opusă ajutorului, din partea țărilor non-arabe.

Datorită acestei inhibiții în fața războaielor convenționale, oamenii care nu pot impune cooperarea sau dispune de resursele care s-o asigure, iau adesea calea terorismului. Într-o anumită măsură, terorismul este un substitut pentru războiul convențional. Acesta ar putea fi un merit, dacă nu s-ar întâmpla ca cele două tipuri de

violență să poată fi combinate atât de ușor și să fie legate atât de frecvent între ele - un act de terorism a fost scânteia primului război mondial.

Nu voi putea să prezint aici o definiție și o clasificare a tipurilor terorismului, așa cum ar presupune o tratare completă a sa. Voi menționa totuși o diviziune cu caracter general: aceea dintre actele teroriste comise de cetățenii unei țări împotriva propriului guvern sau a conaționalilor lor și actele teroriste comise de cetățenii unei țări împotriva altei țări. Nu mă voi ocupa de constrângerea prin frică sau violență în general; nici de genul de violență politică pe care nu îl voi plasa în categoria terorismului, anume încercarea de a răsturna prin violență un guvern în timpul unui *coup d'état* sau a unei revoluții de tip obișnuit. Terorismul apare atunci când nu există o speranță imediată de a răsturna un guvern; el poate fi gândit ca un preludiu al revoluției, dar nu *este* o revoluție. Tentativa de asasinare a lui Hitler nu a fost un act de terorism, deoarece se spera la instalarea imediată a unui nou guvern care să pună capăt războiului; pe de altă parte, multe din activitățile Rezistenței din teritoriile ocupate de Germania au fost teroriste așa cum înțeleg eu termenul, chiar dacă ele erau direcționate numai împotriva țării germane. Acest lucru ne poate aduce aminte că întrebarea dacă terorismul poate fi cumva justificat moral *apare* cel puțin la începutul noilor acte au aprins activitățile Rezistenței.

După aceste probleme, să apăsăm pe cele șase despre motivele naționaliste și fanatice ale a ceea ce a războiului la problema înrudită privitoare la terorism. Cred că se poate arăta că prin analogie, terorismul pur naționalist nu poate fi în mod normal justificat pe temeiuri morale. Nu putem justifica moral asemenea acte decât dacă suntem gata să spunem că oricine ne poate teroriza sau să ne declare război într-o situație identică, în care rolurile ar fi inversate. Totuși, vor exista excepții în ambele cazuri. Războaiele de apărare (dacă termenul poate fi definit în mod satisfăcător) pot să treacă acest test; și la fel se poate întâmpla cu actele de terorism în cazurile în care teroriștii acționează în numele unei părți oprimată a populației care nu are nici un mijloc alternativ de asigurare a satisfacerii revendicărilor ei drepte. Asemenea oameni pot să susțină că ar fi gata să accepte același tratament într-un caz similar. Vor exista dificultăți cu privire la definirea a ceea ce înseamnă revendicări drepte; nu am spațiu suficient pentru a mă ocupa de aceasta aici. Va trebui arătat că nu există alte mijloace. Cei care caută să justifice terorismul în Irlanda de Nord pretind că el este singura cale a minorității catolice de a-și

asigura un tratament egal. Eu nu cred acest lucru; cred că, de fapt, terorismul ambelor părți a contribuit mai mult la întârzierea progresului către egalitatea politică în acea țară decât la grăbirea lui, deși nu voi spune același lucru despre demonstrații și alte lucruri asemănătoare; dar acestea sunt probleme factuale care ies în afara domeniului de interes al acestui articol. În general, sunt înclinat să spun că vom întâlni extrem de rar o apărare morală adecvată a terorismului naționalist și chiar că asemenea apărări vor fi propuse rareori fără a fi întărite cu un element de fanatism, anume urmărirea fanatică a „eliberării” de dragul eliberării, indiferent de cine ar fi „eliberat”.

Motivele fanatice ale terorismului sunt mult mai greu de lămurit. Teroristul fanatic este o persoană care atribuie o importanță atât de mare unui ideal, încât este gata să prescrie ca el însuși să fie omorât, răpit, torturat etc. dacă aceasta e necesar pentru promovarea cauzei pe care a îmbrățișat-o. El nu urmărește scopuri egoiste – fanaticul adevărat este fără îndoială cel mai altruist și mai plin de abnegație dintre oameni.

Dar înainte de a ajunge la fanatic, să ne întrebăm cum ar trebui să gândesc o persoană obișnuită, care nu este fanatică, justificările actelor de terorism, dacă acestea există. Ea va întreba, înainte de toate, ce face în fapt teroristul atunci când îmbrățișează un anumit act. Să spunem că el omorâșă o mulțime de oameni într-un hol de aeroport cu o armă automată; el le va produce astfel pierderea copiilor și soțiilor acestora (iar pierderea unei persoane apropiate este adesea una din cele mai mari nenorociri pentru om); el va răni pe alții; el va perturba grav traficul aerian, fapt care poate avea consecințe pe termen lung, deși greu de calculat, dacă oamenii care trebuie să caătorească decid să nu o mai facă pentru că se tem de astfel de atacuri; el face ca guvernele și companiile aeriene să cheltuiască mulți bani pentru măsuri anti-teroriste, sporind astfel taxele și prețul transportului aerian, ș.a.m.d. Pe de altă parte, el va favoriza (sau cel puțin așa crede el) producerea unei stări de lucruri în care cauza pe care a îmbrățișat-o (să zicem exproprierea capitaliștilor) va fi probabil încurajată.

Toate aceste lucruri pe care le face el sunt fie consecințe, fie consecințe sperate ale apăsării pe trăgaci. Dacă cineva dorește să mă eticheteze drept „consecinționist” pentru că iau aceste lucruri în considerare, atunci să o facă. Poate că acesta ar face mai bine să ne sugereze cum ar putea fi purtată o discuție serioasă despre terorism *fără* a lua

consecințele în considerare (vom discuta oare despre natura și calitatea actului de apăsare a trăgaciului sau a îndoirii degetului *per se?*).

Mai important ar fi să decidem cum putem atribui ponderi, în argumentele morale, acestor variate consecințe ale actului. O vom face, dacă perspectiva mea e corectă, întrebându-ne mai întâi *cât de mult* vor fi afectate interesele diferitelor victime sau ale diferiților beneficiari de către diferitele rezultate posibile ale actului, și, în al doilea rând, cât de *probabil* este fiecare dintre aceste rezultate. Ne aflăm astfel pe teritoriul unui complicat calcul al utilităților și probabilităților al cărui sold rezultat poate fi doar vag estimat în practică (ceea ce nu înseamnă că, în multe cazuri, n-ar putea fi un fapt extrem de evident dacă el este un sold favorabil ori defavorabil). Analizele de tip cost-beneficiu nu mai sunt populare în ochii multora; și e adevărat că ele au fost rău folosite prin neinclusiunea unor costuri și beneficii foarte importante (de obicei datorită faptului că nu sunt măsurabile în bani). Totuși, eu nu văd vreo altă cale rațională de a trata aceste probleme în afara aceleia de a întreba în ce măsură e probabil să fie afectate interesele oamenilor. Până la urmă, ceea ce face incorect (*wrong*) tehnismul în cele mai multe din aceste cazuri este faptul că oamenii nu vor să fie uciși sau lipsiți de ei dragii.

Indiferent cum ar sta lucrurile, faptul că aceste foarte dificile judecăți de probabilitate sunt aproape în mod necesar puse în asemenea cazuri conduce în practică la o necesară modificarea procedurii pentru care am schițat-o mai sus. Deoarece noi nu putem fi siguri că ne va fi soldul pentru anumite cazuri particulare și deoarece, dacă încercăm să facem calculele, ne vom înșela adesea (datorită egoismului sau fanatismului), cei mai mulți dintre noi folosesc principii generale pentru a judeca asemenea probleme. Ne putem înșela foarte ușor cu privire la statutul acestor principii. Ele sunt principii pentru evaluarea nu a corectitudinii actelor, ci a raționalității lor morale în momentul în care sunt înfăptuite. Arhanghelul Gabriel, care cunoaște întreaga istorie a lumii, va fi capabil să ne spună care acte au fost, în realitate, corecte; însă noi nu avem această cunoaștere și de aceea trebuie să ne mulțumim cu înfăptuirea actului care este cel mai *probabil* să fie corect – actul care este rațional din punct de vedere moral, cum îi voi spune eu (H 1976:125). Și aici este locul în care intervin acele principii generale. Ceea ce avem de făcut în practică este să ne formăm, în lumina experienței noastre și a celorlalți, principii generale a căror acceptare generală (există aici două sensuri ale cuvântului „general”, dar



nici unul nu este echivalent cu „universal” așa cum l-am folosit eu (H 1972a) )<sup>210</sup> este cel mai probabil să-i facă pe oameni să înfăptuiască actele care se dovedesc a fi fost cele corecte. Și va fi cel mai probabil să facem ceea ce este corect dacă ne ținem strâns de principii, dar nu așa cum a gândit lucrurile Moore (1903:162), în absolut toate ocaziile, ci cel puțin atunci când nu avem un temei solid pentru a le încălca, bazat pe o cunoaștere solidă că acest caz este unul neobișnuit.

Revenind acum la controversa noastră cu teroristul: trebuie să ne punem întrebarea dacă actul pe care și-l propune acesta e cel mai probabil să fie în interesul cel mai mare al tuturor celor afectați de el. Noi avem principii pentru a judeca acest lucru, iar rezultatul acestei judecăți va fi aproape sigur negativ. Pe de altă parte, teroristul poate pretinde că noi am greșit. Ce fel de diferend există între noi în acest caz?

Se poate întâmpla ca el să aibă principii generale opuse despre care pretinde că ar fi mai probabil să ducă, în comparație cu ale noastre, dacă ar fi general acceptate, la acte care ar fi în interesul cel mai mare al celor afectați. Ar putea spune, de exemplu, că încurajarea revoluției ar fi atât de mult în avantajul posterității încât principiile care dau frâu liber actelor de terorism cu acest scop, deși inițial ar produce suferințe, ar fi mai probabil să promoveze interesele comune pe termen lung. Dacă el argumentează în acest mod, atunci diferendul nostru este unul factual. Căci este o chestiune factuală ce stări de lucruri vor rezulta din diferite acțiuni alternative; este de asemenea o chestiune factuală cât de multe le vor plăcea acestea oamenilor afectați.

E, într-adevăr, posibil să imaginezi cazuri în care actele de terorism pot fi justificate pe temeiuri utilitariste. Am menționat deja unul: nu am nici o îndoială că unele dintre actele membrilor Rezistenței împotriva germanilor pot fi justificate astfel. Și, într-o lume diferită, se poate întâmpla ca principiile care cer comiterea unor acte de terorism într-o mare varietate de tipuri de ocazii să conducă, dacă ar fi general acceptate, la promovarea intereselor oamenilor. Totuși, întrebarea este dacă e *probabil* să întâlnim astfel de cazuri particulare în lumea așa cum este ea și dacă, prin urmare, lumea în general este astfel croită încât principiile teroristului să aibă o mai mare utilitate a

<sup>210</sup> Generalitatea e opusul specificității, în timp ce universalitatea înseamnă doar proprietatea logică de a fi guvernat de un cuantificator universal și de a nu conține constante individuale. (N.trad.)

acceptării (*acceptance-utility*)<sup>211</sup> decât acelea pe care le îmbrățișăm cei mai mulți dintre noi.

După cum spuneam, aceasta este o problemă factuală, dar nu una care ar putea fi soluționată cu ușurință. Cel mai bun mod de a o soluționa este să privim în istorie; să vedem ce rezultate au avut actele teroriste în trecut; dacă ele au dus la rezultatele bune sperate de teroriști sau dacă aceste rezultate bune au cântărit mai mult decât suferințele evidente ori decât alte rele cauzate. Propriul meu răspuns este: „foarte rar”. Și apoi trebuie să întrebăm dacă situația societății noastre se aseamănă în vreun fel cu situațiile în care terorismul a produs mai mult bine decât rău, sub aspectele care l-au făcut să realizeze acest lucru. Din nou, răspunsul meu ar fi că nu se aseamănă. Profesorul Peter Singer (1973) a argumentat că faptul că o societate este democratică modifică moralitatea încălcării legilor ei - deși el recunoaște de asemenea că imperfecțiunile democrației pot face ca acest argument să nu fie valabil pentru o societate particulară. Sper ca el să fie de acord că o democrație ar trebui să fie *foarte* imperfectă pentru ca actele de terorism să fie un veritabil, opuse altor forme politice de încălcare a legii, să fie o vină pe măsură.

Argumentele de până acum au fost factuale – argumente despre ceea ce va rezulta în fapt din acceptarea anumitor principii. Totuși, teroristul ar putea surprinde acum ceea ce pare a fi un punct slab în expunerea mea și să producă un argument care nu este factual. Discuțăm de ore soldu, bine și în raport cu răul (ambii fiind termeni evaluativi); și se poate spune că deși problema care vor fi consecințele terorismului e una factuală, problema dacă soldul acestor consecințe va fi bun sau rău nu e o problemă factuală. Teroristul ar putea spune că el nu este de acord cu noi într-un sens fundamental, anume cu privire la ce anume este o stare bună a societății. Așa încât, deși el admite că rezultatele pe care le va produce prin actele sale de terorism sunt conforme predicțiilor noastre și că ele vor fi rele după standardele *noastre*, ele sunt, după standardele lui, mai bune decât starea actuală a societății. Dar, dacă ar susține așa ceva, el ar face-o numai pentru că a înțeles greșit argumentele noastre de până aici. Noi nu am spus că preferințele *noastre* au fost de a trăi într-o societate cum este cea existentă acum, mai degrabă decât cea pe care el caută să o creeze. Noi putem într-adevăr să o preferăm pe aceasta, dar nu

<sup>211</sup> Autorul are în vedere aici utilitatea acceptării generale a anumitor principii, chiar dacă nu e vorba de o respectare universală a lor. (N. trad.)

acesta a fost argumentul nostru; el a fost, mai degrabă, acela că *oamenii afectați* ar prefera-o. Iată de ce l-am numit un argument factual, pentru că a o prefera este o chestiune factuală. Dacă teroristul spune că și dacă ei ar prefera situația așa cum este de fapt, sau cum ar putea fi fără terorism, lumea ar fi totuși un loc mai bun dacă situația ar fi diferită (dacă, să spunem, nu ar mai exista proprietate privată și cu toții am trăi în comune), atunci el și-ar arăta fața de fanatic adevărat și astfel nu am mai putea polemiza cu el acceptând asumptiile anterioare (chiar dacă, deși e foarte puțin probabil, el ar fi sincer și cu capul limpede în tot ceea ce spune). Pentru că el susține că idealul unei societăți fără proprietate este atât de important încât poate să domine (*override*) toate dorințele reale ale oamenilor, chiar și pe ale lui dacă ar fi în situația lor și ar avea dorințele lor.

Totuși, înainte de a discuta acest tip de fanaticism, vom spune că lucrurile ar putea deveni mai limpezi dacă vom lăsa la o parte alte tipuri nelegitime care sunt mult mai des întâlnite. Desigur, cei mai mulți teroriști nu gândesc suficient de limpede pentru a se putea angaja în controverse cum au fost cele de mai sus. Ei au o percepție foarte selectivă a faptelor; ei nu acordă prea multă atenție faptelor pe care ne am bazăm noi pe ele și suferințele pe care le produc altora și natura mai degrabă dură, oasă și exagerat optimistă a predicțiilor lor. Ei dau rău la inimă anumitor emoții într-o măsură care îi face incapabili de gândire logică. Filosoful nu poate spune nimic ce ar ajuta înfîrșirea unei discuții argumentative cu acești oameni; pentru că el poate doar să raționeze, pe când ei nu vor face. În schimb, discuția va trebui să se deplaseze către problema morală mult mai dificilă a felului de măsuri pe care societatea le poate lua în mod legitim pentru a-i proteja de teroriști pe inocenți. Dar, lăsând la o parte aceste fanaticisme mai puțin „pur-sânge”, să ne oprim asupra cazului logic-posibil al unui om care spune că idealul său al unei societăți lipsite de proprietate este atât de important încât toate aceste sacrificii sunt îndreptățite pentru a-l atinge, chiar dacă ar fi vorba de sacrificiile sale.

Am oferit în alte locuri (H 1976; MT 170 ff.) temeiuri pentru a susține că există puține șanse să întâlnim o asemenea persoană. Pe scurt, el poate spune ceea ce spune doar dacă importanța pe care o atașează idealului său este suficient de mare pentru a depăși toate suferințele provocate de urmărirea și de realizarea lui. Aceasta înseamnă că (dramatizând argumentul în maniera sugerată de C.I. Lewis, 1946: 547), dacă el ar ști că

urmează să ocupe, într-o ordine aleatoare, într-o succesiune de universuri calitativ identice, roluri corespunzătoare celor ale tuturor victimelor sale (importante sau minore), ca și ale tuturor beneficiarilor în ordine succesivă, fără a fi neîncrezător în viitor, el încă ar crede că aceasta este ceea ce ar trebui făcut în acele universuri. Să presupunem că el va ucide zece oameni, va răni douăzeci, va provoca la treizeci suferințe prin pierderea celor dragi, va împiedica alte sute de mii să călătorească, și că alții, influențați de exemplul lui, vor face la fel în zeci și zeci de cazuri; să presupunem că bulversarea care rezultă astfel va fi de așa natură încât vom asista într-adevăr la nașterea societății lipsite de proprietate iar oamenilor care trăiesc în ea nu le va plăcea acea societate tot atât de mult precum starea actuală de lucruri. Toate aceste suferințe și neplăceri trebuie așadar să fie adăugate în calcul și ele nu trebuie să depășească importanța pe care el, și încă puțini alții, o atașează societății lipsite de proprietate. Ceea ce susțin eu e că nimeni nu va valoriza, în fapt, ceea ce se află pe cele două talgere ale balanței în așa fel încât să fie un adevărat fanatic. Oamenii *par* să fie adevărați fanatici pentru că nu au acordat atenție faptelor și nu le-au gândit clar. Iar capetele putrede ale peștilor din proverb sunt tot așa, că ei vorbesc în așa fel încât împiedică oamenii să facă aceste două lucruri.

Traducere de Bogdan Popa și Valentin Mureșan

### **Regulile războiului și raționamentul moral**

---

R.M. Hare, *Rules of War and Moral Reasoning*, „Philosophy and Public Affairs”, Vol. 1, No. 2, 1972, pp. 166-181.

Acest articol nu face decât să adauge câteva note metodologice la considerațiile făcute de Brandt (1972) și Nagel (1972) cu privire la regulile războiului<sup>212</sup>. Motivul pentru care doresc să fac aceasta este acela că eu găsesc contrastul dintre metodele celor doi autori ca fiind nu numai izbitor, ci și instructiv și sunt convins că alegerea uneia dintre cele două metode este de o imensă importanță practică deoarece tot ceea ce oferă filosofia pentru a contribui la rezolvarea problemelor practice *este* pur și simplu o metodă de a le discuta rațional; iar de corectitudinea acestei metode va depinde caracterul rațional al discuției.

Încerc aceeași dificultate pe care în mod evident a încercat-o și Brandt atunci când e să cred că Nagel este într-adevăr total atașat de “absolutismul” pe care îl expune în articolul său; dar, deoarece acesta este un tip de poziție care, indubitabil, are aderenți precum și o atractivitate de suprafață, merită să încercăm să clarificăm ce este greșit la el. Pentru economia exprimării, mă voi referi cu numele de “Nagel” la “absolutistul” ale cărui păreri sunt formulate în articolul lui Nagel. Dar înainte de a începe să fac aceasta, ar fi locul pentru unele remarci cu privire la ce consider eu că este încurcatura în care se află adevăratul Nagel.

Această persoană reală pare să fie sfâșiată între două feluri de gândire morală pe care el numește “utilitarist” și “absolutist”. Aceasta înseamnă că el vrea, în unele cazuri, să folosească argumente utilitariste, cu atenția pe care acest lucru acordă consecințelor bune sau rele pe care le au diverse cursuri alternative ale acțiunii; dar, în unele cazuri, el vrea ca interdicerea absolută a anumitor genuri de acțiuni fundamentate pe leguli generale simple, să domine asemenea considerații. Trebuie totodată să notăm că și Brandt vrea să opereze atât cu reguli generale simple cât și cu calcule asupra consecințelor; prin urmare, atât el cât și adevăratul Nagel au de rezolvat problema reconcilierii celor două moduri de gândire (care, se pare, pot intra în conflict). Verdictul meu va fi acela că, în timp ce Brandt posedă o modalitate de rezolvare a acestei probleme, adevăratul Nagel a eșuat în mod clar în a oferi una proprie. Din aceasta cauză, deși în aproape jumătate din lucrarea sa, atunci când flirtează cu legea dublului efect el pretinde ca fiind un merit al acestui instrument faptul că evită problema că în anumite cazuri “nimic din ce ar putea face cineva nu ar fi permisibil moral”, la sfârșitul lucrării el recunoaște că propria poziție are exact aceeași consecință. Absolutismul, sau un absolutism impur care încearcă să încorporeze

<sup>212</sup> Atunci când am avut intenția de a răspunde la lucrarea profesorului Nagel, nu o văzusem încă pe cea a profesorului Brandt. Baza argumentului lui Brandt este atât de asemănătoare cu cea pe care am adoptat-o eu, iar concluziile sale coincid cu ale mele cu atât de puține excepții, încât ar fi lipsit de sens să revin asupra argumentării, chiar dacă aș putea concura cu succes cu claritatea lui Brandt.

elemente utilitariste fără însă a le lega într-un mod coerent de propria structură absolutistă, este condamnat să aibă acest neajuns.

Aceste remarci obscure ar putea fi clarificate dacă aş începe prin rezumarea a cinci teorii recente despre bazele gândirii morale, eu însumi susţinând una dintre ele. Voi argumenta că, *pentru scopuri practice*, nu există nici o diferenţă semnificativă între aceste teorii în ceea ce priveşte metoda gândirii morale pe care ele o generează – că ele sunt, dacă mi se permite să folosesc o expresie deplorabil de vagă, practic echivalente. Dacă, așa cum cred eu, versiunea pentru care eu însumi am pledat se dovedește a avea o bază în logica însăși a conceptelor morale,<sup>213</sup> și dacă această bază nu are nevoie de adăugarea nici unei asumptii *morale* de substanță, aceasta va oferi un sprijin la fel de puternic pentru toate celelalte versiuni, din moment ce acestea nu diferă de ea sub nici un aspect care le-ar putea priva de acest sprijin. Sper să arăt că concluziile la care a ajuns Brandt ar putea fi fundamentate mult mai ferm dacă s-ar sprijini pe aceasta bază.

Voi numi cele cinci poziții: (1) teoria observatorului ideal, (2) teoria contractului rațional; (3) utilitarismul normativ specific; (4) utilitarismul critic al universalist, (5) prescriptivismul universal. Rezumatele foarte simple ale acestor poziții vor fi departe de a reprezenta cu acuratețe punctele de vedere ale fiecărui gânditor în parte (chiar și pe cel al lui Brandt, ori al meu însumi) (1) (2) (3), așa cum le voi prezenta pe scurt, au o anumită clarificare (care nu este una la identitate) cu teoriile pe care Brandt le-a susținut în trecut sau la acest simpozion, în (4) este, așa cum am argumentat în altă parte și așa cum profesorul David Lyons a argumentat mai riguros, echivalentă cu (3). Domnul David Richards a prezentat o teorie de tipul (2) și el este, la rândul său, puternic influențat de concepțiile profesorului Rawls, deși ezit chiar să le rezum pe acestea din urmă până ce voi fi citit *A Theory of Justice* care, în timp ce scriu acest studiu, este încă nepublicată<sup>214</sup>. Mulți alți autori, atât în trecut cât și mai recent, au înaintat teorii care aproximează unul sau altul dintre aceste tipuri. Prin urmare, o prezentare clară a echivalenței lor practice ar fi semnificativă pentru filosofia morală și ar avea implicații morale practice cu mult dincolo de problema războiului și masacrului ridicată de Nagel.

<sup>213</sup> A se vedea cartea mea *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), cap.6 și urm.

<sup>214</sup> R. B. Brandt, *The Definition of an 'Ideal Observer' Theory in Ethics*, Philosophy and Phenomenological Research 15, no. 3 (1955): 407-413, și *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J., 1959); David Lyons, *Forms*

Teoria observatorului ideal (așa cum o voi rezuma eu) susține că, atunci când vrem să judecăm ce trebuie să facem, e necesar să ne conformăm propriul mod de gândire la ceea ce ar spune o persoană care ar avea acces la cunoașterea completă a tuturor faptelor, ar avea o gândire absolut clară, ar fi imparțială față de toate părțile afectate de acțiune și egal de binevoitoare față de toate. Cu alte cuvinte, trebuie să gândim ca o persoană care acordă o pondere egală și pozitivă intereselor tuturor părților și la nimic altceva și, făcând acestea, nu comite erori factuale sau conceptuale.

Teoria contractorului rațional (în versiunea pe care o voi discuta eu) susține că ceea ce trebuie să facem este să urmăm acele principii care ar fi adoptate de o mulțime de oameni raționali, fiecare urmărind în mod prudent propriul interes, care caută să cadă de acord între ei cu privire la principiile ce ar trebui să le guverneze conduita într-o societate ai cărei membri ar urma să fie; se presupune că acești contractori raționali dețin cunoașterea completă a tuturor faptelor despre societatea și mediul în care trebuie să trăiască, în *afară de* rolul particular pe care îl va juca fiecare dintre ei în mod individual.

Este ușor de văzut că aceste două teorii sunt practic echivalente. Pentru că, în primul rând, cerința cunoașterii faptelor este comună ambelor teorii. Este adevărat, totuși, că observatorul ideal are acces la un fel de fapt pe care contractorii raționali trebuie să-l ignore – și anume rolul pe care fiecare individ îl joacă. Din această cauză va exista și o diferență deoarece observatorul ideal, căruiui i se cere să fie imparțial față de indivizi, nu poate folosi această cunoaștere suplimentară în gândirea sa morală. În al doilea rând, putem presupune că, fiind raționali, contractorii raționali, la fel ca și observatorul ideal, nu vor comite nici o eroare conceptuală. În al treilea rând, cerința ca observatorul ideal să fie imparțial față de indivizi se potrivește exact cu cerința ignoranței pe care trebuie să o aibă contractorii raționali în privința rolurilor individuale pe care le vor juca. Și aceasta pentru că a fi imparțial (în sensul în care voi folosi eu termenul) înseamnă a nu lua în considerare indivizii *qua* acei indivizi; și nu e nici o diferență între a face aceasta datorită unei cerințe directe de a nu-i lua astfel în considerare, sau datorită faptului că nu-i *putem* lua în considerare astfel datorită ignorării rolului pe care îl va juca fiecare individ în parte. Și, în cele din urmă, cerința ca observatorul ideal să fie binevoitor se potrivește cu cerința conform căreia contractorii raționali să fie prudenți. Am văzut deja că ambii vor acorda o pondere egală

---

*and Limits of Utilitarianism* (Oxford, 1965), cap. 3-4; D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action* (Oxford, 1971); John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

intereselor tuturor părților; că această pondere egală va fi pozitivă este garantat în primul caz prin stipulare expresă, iar în celălalt caz prin cerința adresată contractorilor raționali de a fi prudenți, i.e., de a avea în vedere propriile interese. Aceasta, în conjuncție cu egalitatea ponderii, antrenează (*entails*) bunăvoința imparțială.

S-ar putea obiecta că teoria contractorului rațional introduce noțiunea de *principii* care trebuie urmate, pe când teoria observatorului ideal nu o face. Dar ea o face prin implicație. Dacă nu trebuie luate în considerare diferențele individuale (ca opuse celor calitative), observatorul ideal va trebui să facă judecățile sale morale sub forma principiilor exprimate numai în termeni universali; orice nume individual care a apărut în ele va trebui să fie exclus, pe motiv de irelevanță. Putem vedea aici cum trăsătura judecăților morale pe care poziția (5) o formulează explicit, și anume universalizabilitatea, este implicit, dar esențial, o trăsătură aparținând poziției (1) și poziției (2). Așa cum vom vedea imediat, ea este totodată o trăsătură a pozițiilor (3) și (4), pe care trebuie să le luăm în considerare în continuare.

Prin utilitarism normativ *specific* (*specific rule utilitarianism*) înțeleg un tip de utilitarism normativ ale cărui reguli (sau principii, cum prefer să le numesc eu) pot fi cât de specifice, cu condiția ca ele să nu înceteze să fie universale<sup>215</sup>. Este, prin urmare, echivalentul poziției (4), anume un utilitarism acțional care acceptă conștient meta-etică după care judecățile morale sunt universalizabile. Pozițiile (3) și (4) sunt practic echivalente pentru că (4), acceptând universalizabilitatea, admite că judecățile morale făcute (pe o bază utilitaristă) despre acte individuale angajază totodată pe autorul lor față de principii care se aplică tuturor actelor perfect similare, iar aceasta este echivalent cu a accepta utilitarismul normativ *specific*. Prin urmare, nu voi trata (4) separat. (3) susține că trebuie să facem în orice ocazie acel act care este cerut de mulțimea de principii a căror respectare universală ar servi cel mai bine intereselor tuturor. Lyons a arătat temeiurile pentru care va fi posibil pentru un utilitarist acțional să forțeze un asemenea utilitarist normativ, din moment ce principiile sale *pot* fi cât dorește el de specifice, să le *facă* suficient de specifice pentru a se potrivi particularităților fiecărui caz individual; în acest fel, din nou, (3) revine la (4), și vice versa.

Acum pare plauzibil să spunem că, pentru scopuri practice, (3) și (4) revin la același lucru cu (1) și (2). Eu cred că așa stau lucrurile, deși problema dreptății distributive, pentru a fi

<sup>215</sup> Pentru distincția dintre generalitate (opusul specificității) și universalitate, a se vedea *Freedom and Reason*, pp. 38f, și lucrarea mea *Reasons of state* în a mea *Applications of Moral Philosophy* (în curs de apariție).



menționată pe scurt, m-ar face să aduc precizări acestei teze. În orice caz, similaritățile sunt evidente. Cerințele privind cunoașterea factuală și claritatea conceptuală sunt aceleași ca și înainte; căci nu se poate face cu succes un calcul utilitarist fără amândouă. Prin aceasta nu vreau să spun că nu are rost să *încercăm* să îl facem până când nu am fi perfecți în aceste privințe; aici, ca și în cazul primelor două teorii, ni se spune cum ar arăta gândirea morală dacă ar fi făcută corect și suntem îndemnați să tindem către aceasta (deși, așa cum vom vedea, este nevoie aici de multă pricepere practică). Cerința imparțialității este parte a utilitarismului cel puțin de când Bentham a spus “Fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult decât una”; și aceste varietăți nu fac excepție, din moment ce imparțialitatea este garantată de stipularea faptului că principiile trebuie să fie universale. Ele nici măcar nu pot menționa indivizi. Cerința bunăvoinței este asigurată de referirea la slujirea intereselor tuturor.

Ajungând acum la teoria prescriptivistului universal, putem observa că ea ilustrează, probabil în cea mai clară formă dintre toate, trăsăturile esențiale ale celorlalte patru teorii. Ea susține, pe baza propriei analize a conceptelor morale, că atunci când mă hotărăsc ce trebuie să fac, mă hotărăsc ce să prescriu pentru toate cazurile exact la fel ca acestia și ceea ce privește proprietățile lor universale. Ar trebui să fie evident că dacă aceasta este ceea ce fac, atunci voi afla, mai întâi, ce anume *prescriu* eu să fac. Aceasta antrenează logic să mă înarmez cu cunoașterea factuală a ceea ce trebuie să pot face și să acționez conform uneia sau alteia dintre prescripțiile întregului. Este parte a acestei teorii faptul că și claritatea conceptuală este o condiție necesară a gândirii morale raționale<sup>216</sup>. Imparțialitatea este garantată de faptul că prescripția mea trebuie să se aplice tuturor cazurilor asemănătoare cu acesta în ceea ce privește proprietățile lor universale; deoarece acestea vor include cazuri (ipotetice sau actuale) în care eu însumi joc rolurile fiecăreia dintre celelalte părți afectate, sunt pus de această teorie în exact aceeași poziție ca și contractorii raționali. Iar bunăvoința este asigurată de elementul de prescriptivitate. Deoarece eu prescriu acțiuni care vor afecta interesele mele și pe ale altora, și sunt ținut să tratez interesele altora ca și cum ar avea aceeași pondere cu ale mele, putem presupune că această pondere va fi cel puțin pozitivă. Nu voi ridica aici întrebarea dacă această ultimă presupunere ar putea fi apărată a priori.

---

<sup>216</sup> A se vedea *Freedom and Reason*, mai ales p. 185

Nu e locul aici să elaborăm și să apărăm cele cinci teorii pe care am încercat să le combin între ele. Nici nu voi întreba măcar ce alte teorii ar mai putea fi combinate cu ele, deși e cu evidență tentant să sugerez că, făcându-l pe Dumnezeu observator ideal (așa cum procedează Butler), putem introduce în discuție unele varietăți de etici teologice. Merită să menționăm totuși faptul că există cel puțin patru dificultăți cărora trebuie să le facă față toate aceste cinci teorii și că aceasta sprijină oarecum combinarea propusă de mine. Trei dintre aceste dificultăți vor fi enumerate doar; voi trata însă mai pe larg pe a patra, deoarece ea are o mare relevanță în disputa dintre Brandt și Nagel.

Prima dificultate este cea reprezentată de problema dreptății distributive. Bunăoară, nu știm ceea ce observatorul ideal sau contractorii raționali sau eu atunci când prescriu în mod universal, vom face atunci când suntem puși să alegem între maximizarea beneficiilor și distribuirea lor în alte feluri, feluri care, deși reduc totalul ce rezultă din ele, ar putea fi totuși preferabile din alte rațiuni (de exemplu, din rațiuni de nepărtinire). Au fost sugerate diverse astfel de feluri de distribuire – de exemplu, egalitatea, principiul lui Pareto și principiul maximin. D-l Richards s-a convins că există un unic răspuns la întrebarea ce ar face contractorii raționali atunci când ar fi confrunțați cu o asemenea alegere (s-ar putea ca aceasta să devină din când în când înaintea de pariori au ei); iar observatorul ideal se așteaptă în aceeași dificultate, tot așa cum se află și prescriptivistul universalist.<sup>217</sup>

A existat o tradiție printre utilitarii de a spune că beneficiile trebuie maximizate indiferent de distribuția lor și această afirmație a fost în dispută nu numai cu opinia comună, dar și cu unii exponenți ai ei. Alte tipuri de teorii – (1), (2) și (5) – pe care le-am rezumat. Prin urmare, s-ar putea obiecta la combinarea propusă de mine că cele cinci teorii nu sunt nici măcar practic echivalente din moment ce (3) și (4) – teoriile utilitariste – sunt orientate spre un anumit răspuns la întrebarea despre dreptatea distributivă, în timp ce pentru celelalte teorii întrebarea rămâne cel puțin deschisă. Punctul meu de vedere provizoriu este că ea nu va rămâne deschisă odată ce implicațiile celor trei teorii non-utilitariste vor fi fost complet înțelese, dar că și ele vor fi ținute să accepte răspunsul care cere maximizarea beneficiilor, deși acest răspuns va fi dat cu anumite precizări și adus în același timp mai mult în armonie cu opinia tradițională, prin manevrele pe care le voi face imediat atunci când voi discuta cea de-a patra dificultate. Nu voi încerca să apăr acest punct de vedere aici.

<sup>217</sup> A se vedea *Freedom and Reason*, paragraful 121f

Cea de-a doua dificultate este aceea de a justifica întreprinderea gândirii morale de la început: Ce ar trebui să spunem amoralistului care pur și simplu nu va folosi limbajul a cărui logică îi cere să raționeze în acest fel? A treia dificultate este cea reprezentată de fanatic, omul care e gata să prescrie universal că un ideal sau scop particular al său ar trebui realizat în ciuda tuturor celorlalte interese ale sale și ale altora. Ambele dificultăți afectează toate cele cinci teorii – cea de-a doua dificultate în mod evident, a treia mai puțin evident. Dar putem vedea că a treia le afectează pe celelalte patru în aceeași măsură în care afectează și prescriptivismul universal, dacă apreciem că a avea un ideal fanatic înseamnă a avea un interes în realizarea lui. Dacă interesul fanaticului în realizarea idealului său este suficient de mare pentru a-l pune în dificultate pe prescriptivistul universal, el va fi suficient de mare pentru a pretinde o pondere preponderentă în calculele din toate celelalte patru teorii. Toate cele cinci teorii vor trebui să se mulțumească să spună că e imposibil să întâlnim vreodată fanatici de o asemenea statură eroică<sup>218</sup>. Dar nu voi continua acest argument aici.

A patra dificultate este una de care trebuie să ne ocupăm mai puțin, deși contractele adecvate a sa va trebui să aștepte o altă ocazie. Toate aceste teorii, chiar dacă nu își dau mătură cu precauție, ne apar ca având consecințe contrare intuițiilor omului de rând. Nagel este unul dintre mulți gânditori care încearcă să probeze că această aparentă slăbiciune a utilitarismului și a teoriilor înrudite. E ușor pentru ei să inventeze cazuri în care un calcul utilitarist ar părea să justifice acțiuni contrare principiilor pe care cei mai mulți dintre noi, cel puțin atunci când nu filosofăm, le considerăm drept sacre. La o cercetare atentă, va rezulta că aceste cazuri sunt fictive și că cele puțin extrem de neobișnuite, sau, dacă nu, că respectivele calcule utilitariste sunt foarte sumar făcute, scăpându-le considerații care în practică se dovedesc a fi de maximă importanță. Nagel însuși se referă la “abisul apologeticii utilitariste”, iar un utilitarist poate admite fără dificultate că este posibil ca printr-o aplicare mult prea superficială sau facilă a argumentelor utilitariste să justificăm cursuri ale acțiunii pe care un utilitarism fără compromisuri le-ar condamna. Chiar așa stând lucrurile, mulți au fost îndepărtați de utilitarism prin această manevră, pentru a cărei contracarare este nevoie de multă sofisticare metodologică.

Brandt, cu abordarea sa pe “două niveluri”, a indicat în mod clar modul în care un utilitarist se poate apăra împotriva acestui atac. Aș dori, totuși, să formulez această apărare în

<sup>218</sup> A se vedea sfârșitul lucrării mele din *Jowett Papers*, 1968-1969, ed. B.Y. Khanbhai et al. (Oxford, 1970), p. 44-52.

cadrul unei teorii etice mai generale, fără să pretind că Brandt ar fi de acord cu tot ceea ce am să spun. “Principiile sacre” ale omului de rând, ca și regulile războiului care sunt o încercare brută de a le aplica la o sferă practică particulară, au un loc bine stabilit în orice teorie utilitaristă completă; din păcate, utilitariștii nu au accentuat suficient această aspect și, prin urmare, “absolutiștii” au o scuză pentru a îl ignora. Confuzia a venit din ambele tabere datorită eșecului de a spune clar care este acest loc bine stabilit. Cel mai bun *nume* pentru el este acela ales de deontologul Ross: “prima facie”. Într-adevăr, ar fi fost mai bine ca Nagel să folosească, pentru a descrie punctul de vedere pe care îl expune, vechiul nume “deontologist”, în loc să adopte termenul “absolutist”, care atrage confuzia cu genul de absolutism care este oponentul relativismului (oricare ar fi acesta). Sunt convins că Nagel nu crede că oponentii lui utilitariști sunt relativiști. Dar, cu toate că “prima facie” este un bun nume pentru acele principii, el nu contribuie prea mult la a le explica natura.

Defectul celor mai multe teorii deontologice (și aceasta pare să fie valabil pentru Ross, Ascombe și Nagel) este că ele nu oferă o abordare rațională coerentă a nici unui nivel al înțelesului morale dincolo de acela propriu omului care cunoaște niște bune și principii morale simple și se ține de ele. El este o persoană cât se poate de admirabilă; și a-i pune în fața unei probleme (în orice caz, în situații de stres și tentații) înseamnă într-adevăr a da o povară de un spirit corupt<sup>219</sup>. Dar dacă filosofii morali pot gândi dincolo de acest nivel, ei nu vor fi capabili să explice nici cum am ajuns să avem aceste principii admirabile, nici ce ar trebui să facem atunci când ele intră în contact.

Pentru a putea oferi o asemenea explicație, trebuie să adoptăm o abordare pe “două niveluri”. Cu alte cuvinte, trebuie să recunoaștem că principiile simple ale deontologului, importante cum sunt, își au locul lor la nivelul formării caracterului (educația morală și auto-educația). Ele sunt ceea ce noi ar trebui să încercăm să inculcăm în noi înșine și în copiii noștri dacă vrem să avem bune șanse de a face ceea ce este cel mai bine, printre tensiunile și tentațiile vieții morale. Poate că Moore (care a fost un utilitarist) exagerează atunci când spune că nu ar trebui *niciodată* să încălcăm principii despre care știm că sunt general valabile<sup>221</sup>; dar un utilitarist care își ia utilitarismul în serios este foarte probabil să recomande să ne formăm în noi

<sup>219</sup> Această frază este folosită într-un context puțin diferit de către G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy* 33, no 124 (1958): 17 (retipărit în “The Is/Ought Question”, ed. W.D. Hudson (New York, 1970), p.192).

<sup>220</sup> A se vedea *Freedom and Reason*, p. 42-44

înșine, și să continuăm să cultivăm prin toate acțiunile noastre, o fermă dispoziție de a ne supune acelor principii a căror inculcare generală va avea, pe ansamblu, cele mai bune consecințe.

Inculcarea acestor principii generale a fost întotdeauna una dintre primele preocupări ale bisericilor și ale altor “autorități” morale; dar în contextul prezentului, este mult mai relevant să arătăm că aceasta este la fel de valabil și pentru cazul armatelor. În cazul virtuților militare tipice, aceasta este evident. Curajul în atac și încăpățânarea în apărare sunt viguros cultivate; și datorită de a te supune ordinelor și de a nu fugi din luptă sunt în centrul oricărei pregătiri militare. Acestea nu sunt datorii morale într-un sens îngust (deși cultivarea lor este indispensabilă pentru înfăptuirea datoriei noastre morale atunci când luptăm în războaie drepte, dacă există așa ceva). Dacă armatele ar spune soldaților atunci când îi antrenează “Pe câmpul de luptă să faceți întotdeauna ceea ce contribuie cel mai mult la binele general al omenirii” sau chiar “al conașionalilor voștri”, atunci aproape toți soldații s-ar convinge cu ușurință (luptele fiind ceea ce sunt) că mijlocul care contribuie cel mai mult la atingerea acestor scopuri dezirabile este fuga cât mai rapidă. În schimb, ei spun “Lăsați aceste calcule în seama superiorilor; ei sunt, probabil, undeva într-un buncăr, în afara pericolului imediat și, prin urmare, pot judeca mai rațional și mai lipsiți de pasiune, și având mai multe informații decât voi, problema lăsată în discuție este să nu vă răzgândiți. Treaba voastră este să continuați lupta”. Numai în acest fel pot fi câștigate războaiele; și dacă războaiele sunt drepte, instrucția are în vedere ca celui mai bun scop. Este dincolo de intenția acestui articol să discute dacă există războaie drepte; sunt înclinat să cred că acestea au existat în trecut și în prezent, dar că ar putea exista războaie drepte în condițiile moderne (exceptându-le poate pe cele din urmă) este o întrebare dificilă la care nu voi încerca să răspund aici.<sup>222</sup>

Aceiași lucru este adevărat și despre virtuțile morale într-un sens mai îngust. Să presupunem de dragul argumentării că practicarea generală a fidelității conjugale duce la cel mai mare bine. Aș putea oferi bune argumente, privitoare mai ales la bunăstarea copiilor, pentru a arăta ca așa stau lucrurile; dar nu e aici locul pentru așa ceva. A spune aceasta este consistent cu a admite că pot exista cazuri în care adulterul ar duce la cel mai mare bine – căci am spus “în general” și nu “în mod universal”. Dar fidelitatea nu va fi nici măcar în general practică dacă oamenii care și-au pus în gând adulterul s-ar întreaba de fiecare dată dacă nu cumva al lor reprezintă unul din aceste cazuri; ei vor încerca adesea să se convingă că așa este, chiar dacă

<sup>221</sup> *Principia Ethica* (Cambridge, Eng., 1903), pp. 162ff

<sup>222</sup> A se vedea lucrarea mea *Peace*, în *Applications of Moral Philosophy*.

lucrurile nu stau astfel. Faptul că politicienii nu trebuie în general să spună minciuni în declarațiile lor publice duce la cel mai mare bine – am avut recent un exemplu al neajunsurilor care rezultă atunci când mint, iar Suezul a fost un alt caz. Trebuie să admitem că este adevărat că pot să apară situații (de exemplu când o valută are probleme) în care este cât se poate de evident pentru un politician că trebuie să spună o minciună; și așa ceva se poate întâmpla și în viața privată (fapt pentru care omul de rând, în cea mai mare parte, nu acceptă datoria de a spune adevărul ca fiind una fără excepții). Dar dacă oamenii politici și alți oameni nu cultivă dispoziția fermă de a spune adevărul și de a urî minciuna, ei nu vor acționa cu probabilitatea cea mai mare pentru cel mai bun scop, atât în acest eșec de a spune adevărul cât și în acțiunile lor particulare.

Din aceleași rațiuni, așa cum a arătat Brandt, pregătirea militară ar trebui (și în toate armatele civilizate așa se întâmplă) să includă instruirea în privința legilor și a uzanțelor războiului; și această pregătire ar trebui întărită prin constângere legală acolo unde este posibil. E ca și cum eșecul de a face aceasta într-un mod adecvat, și nu un anume masacru sau o atrocitate, ar trebui să fie ținta principală a criticilor aduse armatei State Unite în timpul război (deși trebuie spus de dragul corectitudinii că războaiele împotriva ghicelilor ridice probleme deosebit de dificile). Chiar și atunci când armatele se ocupă în războaie care pot fi justificate moral (dacă există așa ceva), soldatul individual ar trebui să aibă deosebită posibilitatea să aibă o idee tot atât de clară cu privire la ceea ce poate face în mod legitim inamicului precum și aceea pe care o are despre condițiile în care poate să-și întoarcă în mod legitim spatele. Nici unul din aceste tipuri de instrucție nu este ușor, dar ambele sunt posibile.

Înțelegerea crucială rămâne care principii trebuie să reprezinte baza acestei instruiți. Brandt a schițat într-un mod foarte clar tipul de metodă prin care acest lucru ar putea fi determinat în mod rațional; totul revine la o aplicare a celor cinci metode de raționare morală pe care am încercat să le combin la începutul acestei lucrări. El a tras de asemenea unele concluzii provizorii cu ajutorul acestei metode; sunt de acord, în esență, cu toate acestea, deși e evident nevoie de o discuție mai amplă.

Am putea eventual elimina un obstacol în înțelegerea metodei dacă am indica faptul că aici se află în joc, în diferite părți ale raționamentului, două lucruri destul de diferite, care pot fi numite amândouă utilitarism normativ (*rule-utilitarianism*). Incapacitatea de a distinge între ele și de a vedea că ele sunt chiar compatibile unul cu altul, cu condiția ca sferile lor să fie separate,

a cauzat o mare dezordine în această parte a filosofiei morale. Există înainte de toate ceea ce ar putea fi numit utilitarismul normativ *general* (*general rule-utilitarianism*). Acesta este doctrina, susținută în ultima secțiune, care spune că ar trebui să inculcăm și să încurajăm în noi înșine și în alții, iar în acțiunile noastre să le rămânem fideli, principii generale a căror cultivare duce la binele cel mai mare. În termenii unei distincții care a fost folosită în discuțiile pe această temă, utilitatea invocată de utilitarismul normativ general este o utilitate a *acceptării* (*acceptance-utility*) – i.e. utilitatea acceptării generale a anumitor principii, chiar dacă nu sunt respectate în mod universal. O asemenea insistență de a avea principii generale bune, relativ simple, care pot fi învățate, este esențială în orice concepție care ia în serios sarcina educației morale (inclusiv a auto-educării).

În al doilea rând, există ceea ce am numit utilitarismul normativ *specific* (*specific rule-utilitarianism*), una dintre cele cinci teorii amalgamabile pe care le-am enunțat la început. Aceasta ne oferă un fel de microscop cu ajutorul căruia putem să examinăm, atunci când avem îndoieli cu privire la principiile generale, cazurile particulare oricât de detaliat vrem, dar fără să întotdeauna cu judecăți universale, oricât de specifice. Atunci când folosim utilitarismul normativ specific, noi judecăm moralitatea unui act particular evaluând utilitatea *respectării* universale a foarte specificului principiu care cere acte de acest fel în chiar acest fel de circumstanțe. Evaluând astfel fiecare particular în termenii utilității *respectării* (*observance-utility*) principiilor universale care le comandă, noi putem evalua utilitatea *acceptării* principiilor generale care vor fi folosite în educația morală. Odată ce principiile generale sunt pusă la îndoială, ele pot fi examinate doar în acest fel, în lumina rezultatelor particulare ale adoptării lor generale (a faptului dacă politica de inculcare a acestor principii conduce *în general* la acțiuni care pot fi astfel justificate în cele mai mici detalii). Utilitarismul normativ specific își are așadar locul lui în discuțiile de nivel mai înalt cu privire la care ar trebui să fie “principiile generale bune” și ce ar trebui făcut în cazul în care ele intră în conflict sau în cazul în care există un indiciu puternic că situația este atât de specifică încât aplicarea principiului general e improbabil să ducă la cel mai bun lucru.

Cum vom decide care sunt aceste cazuri? Aceasta e o problemă de judecare practică mai degrabă decât de raționare teoretică (deoarece întrebarea este “Trebuie să raționăm teoretic? Avem timp? Este oare probabil să încurajăm pledoaria *pro domo* dacă o facem? “). S-ar putea obiecta la ceea ce am spus afirmând că, deși am alocat în teorie sfere separate acestor două

genuri de raționament utilitarist, astfel încât ele să nu intre principial în conflict, nu am reușit să spun cum vom determina în ce sferă urmează să cadă fiecare caz de raționament concret. Dar obiecția nu este una reală. Atunci când suntem confrunțați cu alegerea între a ne subordona unuia dintre principiile simple generale pe care le-am învățat și a ne angaja într-un proces de raționare mai concret, trebuie să ne întrebăm care procedură e mai probabil să aproximeze rezultatul la care ar ajunge un gânditor neîngrădit de slăbiciunile noastre omenești. Pe de o parte, există pericolul ca o aderare prea rigidă la principiile generale standard să ne facă să nu luăm în considerare trăsăturile specifice ale situației, care ar trebui să facă diferența în evaluarea ei. Pe de altă parte, există pericolul ca, dacă ne îngăduim să punem o dată la îndoială principiul general, lipsa noastră de cunoaștere și părtinirea pe care o manifestăm în raport cu propriile noastre interese să ne deformeze raționamentul. Care din aceste pericole e probabil să fie mai mare într-un caz particular, pentru o persoană particulară, aceasta nu e o întrebare filosofică și, prin urmare, nu reprezintă o obiecție față de o poziție filosofică faptul că aceasta nu îi oferă un răspuns. În lumina evaluării pe care o fac propriilor mele limitări, sunt inclinat să cred că ocaziile în care m-aș afla în siguranță dacă m-aș îndepărta de principiile simple generale (care nu sunt de o generalitate *extremă*) sunt foarte rare.

Merită să subliniem că, atunci când urmăm să selectăm cele mai bune principii generale pentru utilitarismul nostru normativ, general de la nivelul inferior prin utilizarea utilitarismului normativ specific de la nivelul superior, ar trebui să luăm în considerare acele cazuri care e probabil să aibă o relevanță filosofică în filosofie, chiar și a unor fanteziste, este perfect legitim; dar în acest domeniu particular ele ne pot îndrepta pe un drum greșit. Căci noi cautăm să descoperim principii care să fie de cea mai mare încredere în cazuri care e probabil să predomine în experiența noastră reală; ar fi deplasat, prin urmare, să ne bazăm alegerea principiilor pe luarea în considerare a unor cazuri fanteziste.

Scopul meu a fost să conving cititorul că, în principiu, putem oferi gândirii morale despre război o fundamentare teoretică sănătoasă și că această fundamentare îi este accesibilă lui Brandt și tuturor aceluia care caută să îi pună concluziile în practică. Este mult mai probabil ca ei să reușească să obțină o îmbunătățire a obiceiurilor noastre actuale pe acesta bază decât pe una "absolutistă", fie prin noi convenții internaționale, fie pur și simplu prin conservarea și răspândirea atitudinilor corecte în rândul soldaților și al comandanților lor, precum și al



guvernelor. Multe au fost realizate în această privință (oare Nagel și aceia care scriu ca și el despre războiul actual au citit vreodată despre cum erau războaiele secolelor trecute?). Chiar dacă inventarea unor noi arme aduce cu sine noi tentații, cărora deseori li cedează mai ales cei care au un monopol temporar asupra acestor arme, nu este imposibil să punem sub control folosirea lor, cu condiția ca potențialii lor utilizatori să fie dispuși să adopte proceduri raționale în discutarea acestei probleme. Aceasta înseamnă a cere foarte mult; dar istoria unor asemenea negocieri nu este în mod exclusiv una a nereușitei. În al doilea război mondial gazul otrăvitor nu a fost, în cele din urmă, folosit, deși mulți se așteptau ca el să fie. În ambele războaie mondiale Crucea Roșie a fost, în cea mai mare parte, respectată. Fără un fundal de convenții internaționale, scrise sau nescrise, nici una dintre aceste restricții nu ar fi putut fi pusă în practică; și convențiile au datorat mai mult gândirii raționale decât emoției, chiar dacă raționarea a avut în ea mai multă prudență decât moralitate.

În comparație cu aceste câștiguri modeste, nu cred că Nagel are prea multe de oferit. El încearcă să justifice exact același gen de reguli precum cele pe care Brandt le vede în punctul său de vedere, a reușit să le justifice. Dar în timp ce Brandt e capabil să se întoarcă la aceste reguli într-un sistem rațional care oferă totodată mijloace pentru selectarea și justificarea lor, Nagel, care este limitat la un singur nivel de gândire morală, se trezește, previzibil și altfel, strivit între argumente de tip utilitarist și argumente de tip absolutist și vede că în cazurile dificile el se află într-o "fundătură morală", i.e. că "nu există nici un curs al acțiunii onorabil sau moral pe care un om să-l poată urma, nici un curs al acțiunii scutit de vină sau de responsabilitatea pentru rău". Este pericolul să vorbești în acest fel deoarece mulți oameni vor crede că, dacă nu există nici o cale de a scăpa de vină, doar nevropații își vor face griji în legătură cu ea.

Este oare "vină", în toate cazurile, cel mai potrivit concept în termenii căruia să discutăm aceste probleme? Un om cu principii morale bune se va simți foarte probabil vinovat orice ar face în cazuri precum sunt cele despre care vorbește Nagel. Dacă nu s-ar simți așa, atunci el nu ar fi un astfel de om bun. Pe de altă parte, pentru o persoană care are ca principală preocupare evitarea sentimentelor de vinovăție, cel mai bun sfat este să-și îngroașe obrazul. Dacă găsește acest lucru imposibil, o cale mai puțin bună ar fi să-și procure o mulțime de principii de tip absolutist, nu prea exacte, și să creadă că a făcut tot ce se aștepta de la ea dacă nu a încălcat pe nici unul dintre ele – ignorând cât de dezastruoase sunt pentru alți oameni consecințele acțiunilor sale. Deși Nagel are perfectă dreptate când spune că e incoerent să sugerezi că cineva ar putea

“să-și sacrifice integritatea morală în mod justificat, în serviciul unui scop suficient de valoros”, nu este incoerent să sugerăm că putem să ne sacrificăm în acest mod liniștea sufletească. Iar integritatea morală și liniștea sufletească sunt ușor de confundat dacă echivalăm faptul de a fi păcătuitor cu a avea senzația că ai păcătuitor. Dacă, să spunem, suntem teiști și ne putem convinge că Dumnezeu a dat niște legi relativ simple și că prin respectarea acestora putem să ne păstrăm imaculați și feriți de focul iadului, aceasta ar părea o bună modalitate de a evita agonia mintală care rezultă, în cazurile dificile, din calcularea consecințelor acțiunilor alternative. Aceasta ar putea explica atracția neîndoielnică exercitată de absolutism.

Adevăratul Nagel, spre cinstea lui, evită acest gen de fariseism; căci el rămâne suficient de utilitarist pentru a vedea că implicațiile unui absolutism consecvent sunt inacceptabile. Așa ajunge el în a sa “fundătură morală”; dar există o evidentă cale de ieșire: să tratăm principiile generale ale absolutistului ca pe niște ghizi practici indispensabili, dar nu sacrosancti din punct de vedere epistemologic, și să admitem un nivel al gândirii la care ele pot fi criticate, justificate sau chiar eliminate uneori în aplicațiile lor particulare, anume atunci când apar conflicte sau când un caz este suficient de ieșit din comun pentru a solicita o tratare specială.

Dar chiar dacă nu ar fi existat acest defect în soluția lui Nagel – acela de a încerca să ofere principiilor sale un statut mai mult decât pe cel al unei reguli, blocându-le astfel într-un conflict de nerezolvat, la același nivel cu principiul utilitarist în care el de asemenea crede – el ar fi defectuos dintr-un alt motiv: **neclaritatea**. El încearcă să-și sistematizeze și să-și justifice intuiții sub mădulele unui principiu mai general: “orice faci unei alte persoane în mod intenționat trebuie să o vizeze ca subiect, cu intenția ca ea să o recepteze ca subiect. Acel ceva ar trebui să manifeste o atitudine față de ea, mai degrabă decât doar față de situație, și ea ar trebui să fie capabilă să recunoască acest lucru și să se identifice pe sine ca obiect al ei”<sup>223</sup>. Este greu de crezut că un principiu atât de vag și de obscur precum acesta ar putea fi de mare folos în soluționarea dilemelor practice. E posibil să descoperim poziții rivale care justifică anumite cursuri opuse ale acțiunii pe baza aceluiași principiu. Am crescut obișnuit cu filosofia morală care ne spun că putem descoperi datoriile noastre față de alți oameni prin apel la un principiu *a priori*

<sup>223</sup> ...“whatever one does to another person intentionally must be aimed at him as a subject, with the intention that he receive it as a subject. It should manifest an attitude to him rather than just to the situation, and he should be able to recognize it and identify himself as its object”.

care spune că ar trebui să îi tratăm pe oameni ca oameni<sup>224</sup>. Dar cel al lui Nagel este o utilizare neașteptată a metodei, care ne arată cât de adaptabilă poate fi aceasta. El nu a făcut nimic pentru a arăta că putem să nu tratăm oamenii ca oameni urându-i și, la fel de bine, iubindu-i. Călea cea mai simplă “de a manifesta o atitudine față de ei”, atunci când e vorba de dușmanul nostru și de prietenii și rudele acestuia, ar fi să învățăm să îi urâm. Apoi ne putem manifesta această atitudine prin orice barbarie care ne trece prin minte, având asigurarea că nu facem ceva ce principiul lui Nagel interzice. Acesta ar părea un mod la fel de bun ca oricare altul de a evita să fii “burocratic” și de a asigura “menținerea unui disponibilități interpersonale directe în raport cu oamenii cu care avem de-a face”.

În vremurile dinainte ca războaiele să devină atât de umane pe cât sunt *câteodată* în prezent, aceasta era o atitudine aproape universală. Oricine citește Biblia, sau pe Herodot, sau pe Tucidide, poate vedea cum masacrarea unor oameni *deja învinși* era acceptată ca fiind normală; și Priam în *Iliada*, atunci când descrie ororile ce îl așteaptă la momentul “uciderii”, când Troia este prădată, nu se gândește că acțiunile celor victorioși ar fi rele – ci doar neînțelute<sup>225</sup>.

Probabil că l-am înțeles greșit pe Nagel. Brandt îl interpretează cu mai multă înțelegere; și poate că tot ceea ce spune el este că judecățile morale trebuie să fie universalizabile. Aceasta înseamnă că noi trebuie să ne gândim la noi înșine și la acțiunile noastre, inclusiv la dușmani, ca la niște oameni precum noi înșine, și să ne facem doar ceea ce este permis de o mulțime de principii universale pe care suntem gata să le vedem adoptate pentru cazurile în care noi ne aflăm în situația celui a cărui se comportăm<sup>226</sup>. Dacă aceasta este ceea ce spune el, atunci poziția lui nu este atât de diferită de a mea. Diferența constă în aceea că eu aș include mai mulți oameni în clasa acelor ale căror suferințe sunt relevante pentru deciziile noastre morale (de exemplu, în cazul Hiroșimei, cei care vor muri dacă războiul nu este încheiat rapid, precum și cei omorâți de bombardamente). Nu găsesc în argumentarea lui Nagel nici o justificare pentru a-i lăsa pe cei din prima clasă pe dinafară; dar dacă aceștia sunt incluși, atunci această versiune a metodei pe care o susține se va întâlni cu lista pozițiilor amalgamabile prezentată la începutul acestui articol. Numai un efort suplimentar de clarificare va evidenția faptul dacă punctele noastre de vedere ar putea fi reconciliate în acest fel.

<sup>224</sup> A se vedea *Freedom and Reason*, pag. 211-213

<sup>225</sup> “Iliada”, 22.60ff

<sup>226</sup> A se vedea *Freedom and Reason*, mai ales cap. 6

### Pedeapsa și dreptatea retributivă

Deși problema justificării pedepsei, precum și anumite probleme particulare legate de justificarea unor pedepse particulare, sunt mai presante decât oricând, de soluționarea lor depinzând unele decizii politice cruciale, studiul filosofic al acestui subiect nu a avansat pe măsura așteptărilor în ultimii treizeci de ani. Acesta e motivul pentru care voi începe prin a discuta un mai vechi articol de notorietate (1953) scris de Lord Quinton (cum e el acum), articol care se bucură de o largă audiență și, încă mai surprinzător, chiar este acceptat drept soluția ortodoxă de către cei mai mulți, în ciuda faptului că el conține o greșeală foarte evidentă care a fost indicată de alții cu mult timp în urmă (e. g. Baier 1955). Aceasta mă face să cred că, în ciuda greșelii, trebuie să existe ceva important în acest articol care merită să fie salvat; și acest lucru poate fi făcut dacă scrutam cu atenție greșeala în cauză, pentru a vedea în ce măsură rezolvarea lui Quinton poate supraviețui corectării ei.

Teza lui principala este aceea că justificarea morală a pedepsei ca instituție este una utilitaristă și că adevărul în concepția retributivistă este un adevăr pur logic. Eu însuși fiind utilitarist, ar fi firesc să doresc să apăr o asemenea teză, deși, așa cum ar trebui să reiasă din celelalte scrieri ale mele, nu accept dogma uzuală conform căreia utilitarismul trebuie să se afle pe poziții contrare în raport cu kantianismul sau chiar cu unele forme viabile ale deontologiei (H 1985). Când toate aceste poziții sunt atent formulate, ele încetează să se mai afle în dezacord. Totuși, voi argumenta în acest articol de pe poziția unui utilitarist, la fel ca și Quinton. Deoarece pedeapsa pare să fie un exemplu important de problemă cu privire la care utilitariștii, respectiv kantienii și deontologiștii se află în dezacord, va fi de folos să arătăm că ei nu au de ce să se afle în conflict. Quinton însuși a făcut mult pentru a sprijini soluționarea acestei dispute.

---

R. M. Hare, *Punishment and Retributive Justice*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 15.

Quinton susține că ceea ce este adevărat și esențial în așa-numita teorie retributivă a pedepsei este analitic adevărat în virtutea înțelesului cuvântului “a pedepsi”. El spune:

“Căci necesitatea de a nu îl pedepsi pe nevinovat nu este morală, ci logică. Nu este vorba aici, așa cum cred unii retributiști, de faptul că *putem* să nu îl pedepsim pe nevinovat și că *trebuie* să îl pedepsim pe vinovat, ci noi *nu putem* să-l pedepsim pe nevinovat și e *necesar* să-l pedepsim numai pe vinovat. A produce suferință unei persoane reprezintă într-adevăr o pedeapsă doar dacă acea persoană este vinovată. Teza retributivistă, prin urmare, nu este o doctrină morală, ci o explicație a înțelesului cuvântului <pedeapsă>” (1953: 137).

Deoarece sunt de acord cu orientarea generală a argumentului lui Quinton și cu cele mai multe dintre concluziile utilitariste pe care el le susține cu ajutorul acestei premise a caracterului *logic* al tezei retributiviste, doresc, prin amănarea premiei într-un anumit punct, să produc o breșă în argumentul său. De altceea, așa cum mi se prezintă enunțul că nu e logic posibil să pedepsim un om nevinovat, nu se pare deloc total neconvingător. Tezele logice de acest tip se bazează pe intuiții lingvistice (MT 9), și intuițiile mele lingvistice nu se pot învescîta de puțin cu cele ale lui Quinton.

Quinton ia în considerare obiecția conform căreia “nevinovații pot fi pedepsiți iar căpii pășă, totuși, nu surzim imposibilități logice” (1953:138). Iar profesorul Flew, care susține teza în discuție, încearcă și el să răspundă acestei obiecții, deși într-o manieră diferită. Flew face apel la vaguitatea termenului “a pedepsi” și numește asemenea cazuri, așa cum voi menționa mai târziu, cazuri “metaforice, secundare sau non- standard” (1954: 138, cf. Hart 1968: 5). Totuși, întrebarea este dacă cuvântul “a pedepsi” este *vreodată* folosit în sensul strict pe care el și Quinton îl propun. Quinton, pe de altă parte, se bazează în principal pe o comparație între “a pedepsi” și “acea clasă familiară de verbe a căror utilizare la timpul prezent persoana întâi este în mod semnificativ diferită de restul utilizărilor” (1953:138). Dar el nu a reușit să arate că verbul “a pedepsi” aparține acestei clase; în mod cert, el nu este un verb performativ, așa cum este cazul exemplelor pe care le citează (nu poți pedepsi pe cineva *spunând*: “Prin aceasta te pedepsesc”, în același fel în care poți face cuiva o promisiune spunând “Prin aceasta îți promit că...”. Totuși,

deoarece acest argument a fost discutat în mod satisfăcător de profesorul Baier (1955: 30), nu voi dezvolta această critică aici.

Să luăm în considerare enunțul: “Te pedepsesc pentru un lucru pe care tu nu l-ai făcut”. Nu cred că e ceva în neregulă din punct de vedere *logic* atunci când spunem aceasta și o asemenea folosire a termenului nu mi se pare deloc periferică. Putem să ne imaginăm cu ușurință că acest lucru este spus unui nefericit prizonier de către un membru al poliției secrete țariste; aceasta deoarece se spune că o maximă a acestei poliții prevedea că este mai bine să împuști pe cel identificat greșit ca vinovat decât să nu împuști pe nimeni. Într-adevăr, nu este nici măcar un semn de slăbiciune să spui asta: așa cum arată Baier (*ibid*), un călău conștincios, convins fiind că justiția a greșit, ar putea să îi spună acest lucru victimei sale.

Ceea ce i-ar fi putut induce în eroare pe Quinton și Flew este următorul fapt. Pedepsa este întotdeauna *pentru* ceva, în virtutea înțelesului acestui cuvânt. În cazul pedepselor legale, ea este întotdeauna *pentru* delictul indicat de lege. Este firesc, dar greșit, să inferăm de aici că persoana care este pedepsită este pedepsită *pentru* ce a comis, și se poate logic, să fi făcut acel lucru. Dar putem ști că o persoană a fost pedepsită *pentru* un delict fără a ști dacă într-adevăr l-a comis sau nu. În Marea Britanie s-a cercutat mulți ani dacă Timothy Evans a comis o crimă pentru care a primit fără urmă de îndoială pedeapsa la moarte prin spânzurare. Când în cele din urmă s-a acceptat faptul că nu comisese crimă, nu numai încetat să spunem că el a fost pedepsit; și nici nu am început să folosim termenul “pedepsi” în alt sens decât acela în care ambele părți îl folosiseră tot timpul – cei care au crezut că a comis crima și cei care nu au crezut acest lucru.

Ne poate fi de folos o comparație cu modul în care folosim cuvântul “a plăti”. O plată este întotdeauna *pentru* ceva. Dacă îi dau cuiva (să spunem unui cerșetor) o parte din banii mei, fără nici un motiv, aceasta nu este o plată, ci un cadou. Dicționarul *Oxford English Dictionary* definește “plata” ca “... oferirea de bani, etc., în schimbul a ceva sau în scopul achitării unei datorii”. Dar aceasta nu înseamnă că este logic imposibil să plătești bani pe care nu îi datorezi sau chiar bani pe care știi că nu îi datorezi. Dacă mi se prezintă suficient de des o factură pentru bunuri pe care nu le-am avut niciodată și dacă sunt amenințat cu acționarea în judecată, eu sunt dispus, dacă suma avută în vedere nu e prea mare, să achit factura (și aceasta nu doar la modul figurat). Cuvintele “în schimbul a

ceva” din definiție nu antrenează (*entail*) că acel lucru trebuie să existe. În mod similar, atunci când definiția din dicționarul menționat spune că o pedeapsă este “aplicarea unei sancțiuni juridice *pentru* un delict” aceasta nu implică faptul că acel delict e necesar să fi fost realmente comis de omul care este pedepsit, sau să fi fost comis în general, și nici măcar că oamenii care pedepsesc cred aceasta. Quinton a făcut o trecere nelegitimă de la “E necesar ca pedeapsa să fie pentru un delict” la “E necesar ca pedeapsa să fie pentru o persoană care a comis delictul”. După cum se recunoaște în genere, atunci când spun “A fost pedepsit pentru acea crimă” presupun că a existat o crimă; dar aceasta se întâmplă în virtutea folosirii descriției definite “acea crimă” și nu are nici o legătură cu cuvântul “pedepsit”. Aș fi putut să spun, fără să schimb înțelesul lui “pedepsit”, “El a fost pedepsit pentru o presupusă crimă”, și acest caz nu ar fi presupus faptul că a existat o crimă.

În parte, sursa confuziei lui Quinton poate fi localizată în unele remarci hiperbolice și retorice tipice pentru Bradley pe care acesta le face într-un binecunoscut eseu la care se referă Quinton. De notat că Bradley, un reprezentant marșan al retributivismului, nu se identifică întru totul cu perspectiva care puntează-o a retribuțiștilor. Principalul punct de vedere al lui Bradley este, și mai corect, că pedepsirea oamenilor nevinovați trebuie să fie greșită și nedreaptă. Dar el confundă această perspectivă cu cea a lui Quinton, și anume că nici o durere provocată unui om nevinovat nu trebuie numită pedeapsă. Cele două perspective par într-adevăr incompatibile pentru că ceea ce nu poate exista în mod logic (pedepsirea nevinovaților, în viziunea lui Quinton) cu greu ar putea să fie nedrept. Am redat cu caractere italice în citatul din Bradley care urmează cuvintele care exprimă ceea ce eu voi numi perspectiva retributivistă standard cu privire la faptul că pedepsirea nevinovatului este greșită; am redat de asemenea cu majuscule cuvintele care exprimă versiunea lui Quinton asupra retributivismului (că nu poate exista logic o pedepsire a nevinovaților).

Dacă există vreo opinie de care omul moralei comune să fie atașat, aceea este credința că trebuie să existe o conexiune necesară între pedeapsă și vină. PEDEAPSA ESTE PEDEAPSĂ DOAR ÎN CAZUL ÎN CARE EA ESTE MERITATĂ. Suportăm sancțiunea juridică (*penalty*) pentru că datorăm acest lucru, și pentru nimic altceva; și *dacă pedeapsa (punishment) este aplicată pentru oricare alt temei în afară de acela că este meritată pentru răul făcut, aceasta este o imoralitate flagrantă, o nedreptate strigătoare la cer, o*

crimă abominabilă și NU CEEA CE PRETINDE A FI. ... Odată ce avem dreptul de a pedepsi, putem să modificăm pedeapsa în funcție de ceea ce e folositor sau plăcut; dar aceștia sunt factori externi, ei nu ne pot da dreptul de a pedepsi și *nimic nu ar putea-o face în afară de faptul că o merităm pentru crima comisă... Eu nu s-ar cuveni să fiu pedepsit, conform opiniei comune, decât dacă merit acest lucru* (1876: 26 f).

De notat că Bradley nu spune aici “Eu nu sunt pedepsit decât dacă merit acest lucru” (ceea ce ar susține interpretarea lui Quinton), ci “Eu nu s-ar cuveni să fiu pedepsit (*I am not to be punished*)”. Propria mea ipoteză în legătură cu ceea ce vrea să spună Bradley este că pasajele scrise cu majuscule, care par să susțină perspectiva lui Quinton, sunt elemente retorice confuze și că celelalte pasaje reprezintă reala poziție a lui Bradley.

Textul lui Quinton nu este nici el imun la această confuzie. El poate spune lucruri de genul “În esență, deci, retributivismul este punctul de vedere conform căruia doar cei vinovați *se cuvine să fie* pedepsiți”, dar glisează de la aceasta *via* “vina este condiția necesară a pedepsei” (care este echivocă) la punctul de vedere, care este central pentru el, că “nu putem pedepsi oamenii nevinovați” (1953: 137).

Totuși, dacă îl ignorăm pe Bradley, ceva de genul textului Quinton poate fi într-adevăr susținut, nu cu privire la conținutul pedepsei (*punishment*), ci cu privire la expresia “sanctiune juridică (*penalty*)”. Diferența dintre cele două mi-a fost indicată pentru prima dată de Bailey și ea poate împărtași. O sanctiune juridică este, conform dicționarului Oxford, “pierdere, incapacitare, un dezavantaj de o anumită natură... *stipulat de lege* și să fie aplicat pentru un delict (*offence*)”. Pedeapsa, pe de altă parte, este definită ca “acțiunea de a pedepsi sau faptul de a fi pedepsit, *punerea în practică* a unei pedepse prevăzute de lege ca retribuție pentru un delict” (sublinierile autorului). Astfel, am putea spune că sancțiunile juridice sunt ipotetice, pe când pedepsele sunt actuale. Putem vorbi de existența unei sancțiuni juridice pentru un anumit delict dacă există o lege care stipulează că, *dacă* s-a comis un anumit delict, atunci un anumit tip de pedeapsă va fi aplicat. Așadar pot exista sancțiuni juridice fără să existe pedepse. Cineva ar putea spune fără să se contrazică despre o țară cu legi draconice: “În această țară nu a existat nici o pedeapsă, pentru că toate sancțiunile juridice sunt atât de atroce încât nimeni nu a comis vreun delict”. A se nota de asemenea nefirescul întrebării adresate unui școlar



după ce aceasta tocmai a ieșit de la un interviu cu directorul unei școli de modă veche: “Te-a durut tare sancțiunea juridică primită?”.

Este adevărat că sancțiunile juridice nu pot fi impuse pentru *necomiterea* delictelor împotriva legii de care ele sunt legate. Aceasta este într-adevăr o imposibilitate logică și promulgarea unei sancțiuni juridice ar fi auto-contradictorie; și aceasta ar fi o manieră fericită în care putem să reformulăm punctul de vedere pe care Quinton ar fi trebuit să-l avanseze. Nu este posibil ca cineva să pună un afiș într-un parc care să spună în mod consistent: “Nu rupeți florile: sancțiunea juridică pentru neruperea florilor este de 10 lire sterline”. Această imposibilitate logică este destul de importantă în controversa dintre retributiști și utilitariști; căci ea oferă un sprijin pentru compromisul foarte des examinat dintre cele două perspective care le permite retributiștilor să aibă dreptate cu privire la actele individuale de pedepsire (ele trebuie să fie aplicate doar în cazurile în care s-a încălcat legea), dar le permite și utilitariștilor să aibă dreptatea lor cu privire la așa-numita “întrebare a legislatorului”, anume ce sancțiuni juridice trebuie să veni și pentru ce. Astfel, este posibil să combinăm o teorie utilitaristă cu privire la sancțiuni juridice cu o teorie retributivistă despre pedepse. Aceasta ar fi convingerea lui Quinton iar eu voi elabora în cele ce urmează o formă a acestui compromis în termenii propriei mele teorii a celor două niveluri ale gândirii morale (vezi *MT*). Reflecția pe tema pedepsei a fost unul dintre lucrurile care m-au condus la elaborarea acestei teorii.

Un alt mod de a exprima în esență același punct de vedere pe care l-am exprimat cu privire la pedepse și sancțiuni juridice se bazează pe ceea ce eu am numit cuvinte funcționale (*LM* 100 f). Acestea sunt cuvinte pentru care, dacă știm care este înțelesul lor, știm cel puțin ceva despre funcția unui obiect sau a unei persoane de tipul celei în chestiune. Astfel, a ști ce este o bormașină sau ce anume înseamnă cuvântul “bormașină”, înseamnă a ști că bormașinile sunt uneltele cu care tâmplarii dau găuri în lemn și, prin urmare, a ști că dacă o bormașină nu dă găuri în lemn, ea nu poate fi o bormașină bună. În mod similar, a ști ce este un tâmplar înseamnă a ști că funcția tâmplarului este aceea de a face diverse lucruri din lemn modelate și asamblate împreună; deci dacă un tâmplar nu poate face asta (altfel decât temporar), atunci el nu poate fi un tâmplar bun.

“Pedeapsă” este cel puțin asemănător cu un cuvânt funcțional: pedeapsa, pentru a-și îndeplini funcția, trebuie să fie retribuția pentru un delict și, dacă nu s-a comis nici un

delict de către persoana care este pedepsită, pedeapsa nu poate să fie una dreaptă. (Aici nu iau în considerare pedepsele suferite pentru ce au făcut alții, care sunt în genere considerate ca nedrepte). Schimbarea majoră care are loc este aceea de la “bun” (*good*) la “drept” (*just*); și aceasta e o schimbare importantă. Dar aceasta ne poate oferi tocmai ceea ce ar putea fi un mod corect de a formula punctul de vedere incorect formulat de Quinton. Modul în care Quinton formulează problema e ca și cum ar spune despre cuvântul “bormașină” că, în virtutea înțelesului său, e logic imposibil ca bormașina să fie folosită pentru a scoate cartofi din pământ. Dar dacă folosesc o bormașină pentru a scoate cartofi din pământ, ea rămâne în continuare o bormașină, deși eu nu o folosesc *ca* bormașină (nu o folosesc cu funcția pentru care sunt construite bormașinile). Nu este *logic* incorect să spun: “Voi folosi (sau folosesc) această bormașină pentru a scoate cartofi din pământ”. Dar este adevărat, în virtutea înțelesului lui “bormașină”, că aceasta ar fi o folosire improprie a bormașinii. Aceasta ar fi tehnic impropriu, nu logic impropriu, deși este un adevăr logic faptul că aceasta *ar fi* tehnic impropriu.

La fel pentru “plată”. Dacă eu plătesc banii pe care mi-i datorez, nu e ceva logic imposibil; dar este logic imposibil să mi se ceară într-un *sens propriu* să plătesc banii pe care nu îi datorez. La fel, dacă folosesc o unghie pentru găuri, nu pentru a da găuri, nu o folosesc pentru ceea ce a fost ea construită; și dacă eu provoc cuiva o suferință care ar trebui să îi fie provocată doar ca fiind comis un delict, atunci îi provoc o suferință pe care nu ar trebui să îi-o provoc. Expresia “ar trebui” are aici conotații morale sau legale, în funcție de context; dar consecința este una logică, și rezultând din înțelesul cuvântului “a pedepsi”.

O altă paralelă ar fi aceasta: dacă eu acord premiul pentru cel mai mare dovleac, este perfect posibil ca eu să îl înmânez cuiva care nu a intrat în competiția pentru cel mai mare dovleac; dar nu este logic posibil ca eu să îl acord astfel *într-un sens propriu*.

Am putea fi tentați în acest punct să vedem în toate acestea un mod facil de a deriva un “trebuie” dintr-un “este”, dar nu vom putea face asta. Argumentul ar fi: “Un premiu este prin definiție *pentru* o anumită performanță; dar acea persoană nu a realizat acea performanță; prin urmare, nu ar trebui să îi fie acordat premiul”. La fel se întâmplă dacă substituim “pedeapsă” pentru “premiu” și “delict” pentru “performanță”. Aici prima

premisă ar trebui să fie despre limbaj; a doua este un enunț factual obișnuit; și a treia este o judecată morală sau o judecată evaluativă de un alt fel.

Dar ar fi prea ușor să fie așa. Situația este asemănătoare cu aceea prin care profesorul Searle a scos atâtea cheltuieli de deplasare din celebrul său articol privitor la promisiuni “Cum să derivăm pe <trebuie> din <este>” (*How to Derive <Ought> from <Is>?*) (1964), la care eu am replicat printr-un articol aproape la fel de celebru “The Promising Game” (H 1964). Ideea era că, dacă avem cuvântul “promisiune” în limbajul nostru (i.e. avem o instituție a promisiunii), trebuie să avem un angajament anterior față de un anumit principiu moral în conformitate cu care există o obligație morală să îți ții promisiunile. Și din faptul că a avea un asemenea principiu moral este o condiție necesară pentru adoptarea utilizării unui anumit cuvânt, nu decurge că principiul moral însuși are necesitatea pe care ar avea-o dacă ar fi adevărat prin definiție. Nu este necesar, logic sau în alt mod, ca noi să adoptăm utilizarea cuvântului “promisiune” sau a cuvântului “pedeapsă”. Dacă le adoptăm, ne vom arăta prin asta adevărat că principiul că există o obligație de a-ți ține promisiunile este adevărat și că nu ești vinovați. Dar am putea să decidem (cu un anumit cost) că nu putem descurca și fără aceste cuvinte.

Este o greșală foarte des întâlnită în filosofie, comisă între alții de Wittgenstein în ceea ce a spus el cu privire la durere, sau cel puțin de unii dintre discipolii săi atunci când au prezentat concepția, anume aceea de a crede că, dacă un anumit cuvânt nu poate fi înțeles decât dacă se face o anumită asumție, atunci asumția trebuie, logic, să fie tacută. Pur și simplu nu este așa. Ne putem probabil descurca și fără acel cuvânt. Trebuie să presupunem o anumită concepție cu privire la experiențele subiective ale altor oameni dacă e să-i învățăm pe copii utilizarea cuvântului “durere”; dar se poate întâmpla ca noi doar să *credem* că am avut succes în demersul de a-i învăța acel lucru: ei nu au dureri, ci doar au învățat să pronunțe cuvântul în ocaziile în care noi credem că ei au dureri. Dar am face o digresiune prea mare dacă am insista pe această problemă (vezi H 1964).

Rezultatul este acela că am reușit să identificăm unele trăsături logice ale cuvântului “a pedepsi”; dar, așa cum am văzut, acestea nu sunt suficiente (aceasta este într-adevăr partea folositoare la tezei lui Quinton) pentru a demonstra concluzii *morale* cu privire la când anume este corect să pedepsim. Avem nevoie de o abordare total diferită

pentru a arăta acest lucru. Aceasta revine la a spune că, dacă e să avem cuvântul “a pedepsi” în limbajul nostru în sensul pe care acesta îl are în mod curent, trebuie să fim de acord că doar delicvenții pot fi pedepsiți pe drept; dar de ce ar trebui să-l avem în limbaj cu acest sens? Mai general: există anumite relații logice între limbaj și instituție, ca și între amândouă acestea și obligația de a respecta principiul care constituie instituția. Dar de ce avem noi datoria să adoptăm vreunul din aceste lucruri? A avea instituția pedepsei implică logic a avea principii de un anumită formă. Dar de ce am avea acea instituție sau acel gen de principii? Și, chiar dacă acceptăm că ele ar trebui să aibă acea formă, de ce ar trebui să aibă un anumit *conținut* și nu altul. Aceasta revine la a spune că, în ciuda faptului că ne-am luat obligația formală, prin adoptarea cuvântului, de a pedepsi numai pentru delict, cum am putea decide ce anume trebuie să fie un delict, dacă există așa ceva, și care trebuie să fie pedeapsa pentru el?

Nimeni nu ar trebui să fie surprins dacă spun acum că aceste întrebări pot primi răspunsuri satisfăcătoare numai dacă adoptăm o teorie care are o anumită formă, o teorie care divide gândirea morală în două niveluri (*MT*). Teoria este în măsură să facă acest lucru pentru că ea este în același timp kantiană și utilitaristă. Problema dreptății retributive este în genere considerată a fi punctul central al diferențelor dintre kantieni și utilitariști; dar, așa cum am indicat deja, o teorie kantiană și o teorie utilitaristă atent formulate nu trebuie să se afle în dezacord.

Pentru a arăta acest lucru, să privim mai întâi scena așa cum este ea. Ceea ce vedem sunt oameni obișnuiți, incluzându-i aici pe judecătorii, legiuitorii, polițiștii etc. obișnuiți, strâns legați (sau cel puțin așa sperăm noi) de un set de principii ale dreptății retributive. Prin “strâns legați” înțeleg nu doar că ei au opinii morale în sensul că le pot imediat exprima atunci când li se cere acest lucru. Înțeleg că ei au ceea ce se cheamă “conștiință”: dacă se simt tentați să încalce aceste principii, ei resimt imediat un puternic sentiment de repulsie; dacă alții le încalcă, ei resimt sentimente de genul acelorora pe care Sir Stuart Hampshire le numește “indignare sau șoc” (1978). Dacă dorim, putem conferi demnitate acestor trăiri denumindu-le “intuiții morale”. La acestea pot apela Curțile Drepturilor Omului, cu bune rezultate, cu condiția ca (și este o condiție importantă) membrii lor să fi fost crescuți, sau să se fi format ei înșiși, în lumina unei gândiri morale critice sănătoase.

Într-o asemenea situație, totul se va petrece în maniera în care intuiționiștii spun că se petrece, la nivelul intuitiv. Totuși, ce ar trebui oare să le spunem noi cetățenilor unei țări care cred în sentințe arbitrare și în sancțiuni juridice atroce? Ce ar trebui să ne spunem chiar nouă înșine atunci când un principiu particular al jurisdicției, sau o anumite lege, este pusă sub semnul întrebării? Pentru a putea răspunde, va trebui să ne exersăm gândirea critică. Am încercat să arăt în altă parte (MT) că gândirea critică trebuie să fie utilitaristă în ce privește metoda; dar modul în care încerc eu să arăt aceasta datorează aproape totul lui Kant. Am argumentat pe o bază similară cu aceea pe care Kant a numit-o “întemeierea metafizicii moravurilor”, dar pe care mie îmi place să o numesc logica conceptelor morale.

Să presupunem că începem să punem întrebări morale cu privire la pedeapsă. Așa cum am admis, nu suntem logic constrânși să facem acest lucru, deși există temeuri non-logice puternice pentru a o face. Dar *dacă* punem aceste întrebări morale, regulile gândirii critice impuse de logica cuvintelor pe care le folosim în întrebările noastre ne vor constrânge să încercăm să stabilim utilitatea acceptării (*acceptance utility*) diferitelor principii morale cu privire la pedeapsă pe care le-am putea adopta. Acestea vor include, înainte de toate, principii cu privire la practicile tribunalelor pentru a ajunge la verdicte și sentințe, apoi mergând într-o altă direcție, principii cu privire la conduita poliției în eforturile ei de a conduce delincenții în față justiției; și, mergând în altă direcție, principii care ar trebui să fie urmate de legislatori atunci când trebuie să decidă ce legi penale să facă și ce sancțiuni juridice să le atașeze.

Sunt oare atitudinile pe care judecătorii, legislatorii și oamenii obișnuiți din țările vestice le au cu privire la funcționarea justiției capabile să facă față unui asemenea examen? În ansamblu sunt; dar fără îndoială că există loc pentru mai bine; sub anumite aspecte, există moduri de organizare mai bune. Dar nu ne este de nici un folos să ne gândim la aceste lucruri dacă nu avem o metodă cu ajutorul căreia să determinăm ce *ar fi* mai bine. Ceea ce sugerez eu este că nou propusele principii de conduită în toate aceste chestiuni ar trebui să fie judecate în lumina utilității care ar rezulta din punerea lor în aplicare. Aceasta presupune a vedea cum ar afecta punerea în aplicare a diferitelor principii satisfacerea preferințelor tuturor celor implicați. Cu alte cuvinte, cele mai bune

principii vor fi acelea a căror adoptare generală va avea cele mai bune consecințe în total pentru toți cei afectați, considerați în mod imparțial.

Așa cum cred că reiese clar din *MT 4*, o asemenea sugestie este în același timp kantiană și utilitaristă. Kant însuși nu a distins în mod clar între cele două niveluri și aceasta este una dintre sursele neînțelegerii intențiilor sale. Dar în sugestia pe care tocmai am făcut-o, elementele kantiene apar la ambele niveluri. La nivelul critic, atunci când selectăm principiile pe care trebuie să le folosim la nivelul intuitiv, tratăm pe toată lumea totodată ca scop (adică vrem ca scopuri ale noastre ceea ce ei vor (în mod rațional) ca scopuri ale lor și acordând în mod imparțial o pondere egală scopurilor fiecăruia). Astfel, noi selectăm ca membri legislatori în imperiul scopurilor acele maxime de uz general pe care le putem voi ca legi universale, indiferent de cine anume este receptorul. Procedând așa, încercăm să maximizăm realizarea scopurilor celor afectați i.e. ceea ce utilitariștii recentii au numit satisfacerea preferințelor lor (raționale).

Maximele însele nu pot avea o specificitate nelimitată din bucurie pentru practici. Înainte de toate din temeiul că ele trebuie sădite în caracterul nostru și în acest scop, este necesar un anumit grad de generalitate. Dacă gândim care procedea la selectarea lor ar putea fi dacă am avea timpul și cunoașterea necesare, tot atât de specific pe cât a fost nevoie pentru stabilirea utilității acestor lor. Kant a vrut ca maximele sale să fie foarte generale și simple (probabil datorită educației sale rigorige, mai simple decât ar justifica realitatea metoda sa). Dar putem cădea de acord că ele trebuie să fie *indeajuns* de generale, pentru simplul motiv că spre a fi utile, ele trebuie să se aplice pentru multe situații care seamănă între ele sub anumite aspecte importante și trebuie să fie un ghid adecvat pentru educația morală, care nu se potrivește cu principii de o specificitate nelimitată.

Ar fi deplasat să analizăm în detaliu aici textul lui Kant. Punctul meu de vedere este acela că, aplicând imparțialitatea universalizatoare kantiană (*Kantian universalizing impartiality*) la nivelul critic, suntem în măsură să selectăm, pentru o folosire la nivel intuitiv în gândirea noastră morală curentă, principii sau maxime generale și îndeajuns de simple, așa cum Kant și-a dorit. Și, fără a dezvolta acest punct de vedere, asemănarea

acestei scheme cu genul de utilitarism acțional combinat cu cel normativ (*act cum rule utilitarianism*), susținut de mine în lucrarea *MT*, va fi evidentă.

Un asemenea utilitarism cum este cel propus aici nu e vulnerabil la obiecțiile vulgare ce sunt de regulă avansate de intuiționiști și, în particular, nu la acelea legate de pedeapsă și de dreptatea retributivă. Acestea constau în a pretinde că un judecător utilitarist ar trebui, în concordanță cu teoria sa, să dea sentințe bazate în totalitate pe tăria (*strength*) consecințelor ce au loc în cazul particular avut în vedere, foarte îngust delimitat. De exemplu, dacă faptul de a trimite un om nevinovat la închisoare ar avea cele mai bune consecințe într-un caz particular, atunci, se pretinde, aceasta este ceea ce ar face un judecător utilitarist (a se vedea *MT* 48). Și, continuă obiecția, aceasta se află în contradicție cu cele mai profunde convingeri morale ale noastre (care sunt de fapt ceea ce promotorii acestor obiecții numesc intuiții atunci când aduc argumente de ordin retoric, așa cum face Bradley în pasajul pe care l-am citat anterior). Obiecția se bazează de regulă pe exemple foarte artificiale pentru motivul că nici un exemplu real nu susține cauzele celor care propun aceste obiecții.

Dar acum suntem în măsură să osemnăm ca obiecția în rate să ținta. Un utilitarist acțional pur-sânge și binecunoscut (un amanșel, cum l-am numit în *MT* 44) ar ști că, pe termen lung, șelarii în vederi publice în corectitudinea procedurilor juridice sau ale poliției pot produce mai mult rău decât bine și că acest rău nu poate fi compensat prin binele obținut prin condamnarea unui om nevinovat. Același lucru se aplică în general oricărui tip de malpraxis juridic (așa cum ar trebui să îl numim, dat fiind felul în care am fost crescuți). În lumea reală, în contrast cu exemplele filosofilor menite să tragă spuza pe turta lor, este destul de evident că principiile dreptății retributive în care credem cu toții au o utilitate a acceptării foarte ridicată.

Am mult mai puțină încredere în principiile generale privitoare la legislație care sunt în mod curent acceptate - dacă putem spune că sunt într-adevăr acceptate. Utilitarismul acțional pe două niveluri pe care îl susțin poate să ofere de asemenea un bun ghid și pentru cei care se ocupă cu legislația, iar ei au nevoie de așa ceva. Lucrul pe care ei ar trebui să îl ia în considerare, atunci când încadrează un nou delict sau modifică sancțiunile juridice pentru unul deja existent (violul, de exemplu), este iarăși utilitatea

acceptării principiului pe baza căruia acționează și, într-adevăr, de vreme ce legea însăși este un fel de principiu, ei trebuie să ia în considerare legea reală care e propusă. De exemplu, atunci când se iau în calcul abolirea sau reintroducerea pedepsei capitale sau a pedepselor corporale, ceea ce ar trebui să luăm în considerare ar fi consecințele pe care le au asupra satisfacerii preferințelor tuturor, tratați în mod imparțial, diferitele legi posibile privitoare la asemenea chestiuni și diferitele atitudini publice posibile.

Sper că nu se va spune că am *abandonat* dreptatea în favoare utilității. Temeiul gândirii morale (în esență, un temei de tip kantian) constă în imparțialitatea cerută de exigența să voim în mod universal atunci când facem judecăți morale. Această imparțialitate ne cere să tratăm preferințele (raționale) egale (sau, așa cum se exprimă Kant, voințele) tuturor părților afectate ca având o pondere egală i. e. să fim nepărtinitori (*fair*) față de toți. Acesta este principiul formal al dreptății de care depind toate celelalte. Atunci când judecăm anumite propuneri legislative prin prisma utilității acceptării pe care o au, noi urmăm această cerință a egalei preocupări (*equal concern*) sau a dreptății formale în unul dintre sensurile acestei expresii. Cei ce trăiesc într-o societate au interese variate și adesea conflictuale care sunt funcție de ceea ce ei vor să aibă în mod rațional. Trebuie să fim nepărtinitori în compararea acestor interese. Vom fi nepărtinitori în condițiile în care nu vom acorda o pondere mai mare interesului cuiva pentru nici un alt motiv decât acela că este mai mare.

Această abordare ne aduce în situația de a trata dreptatea retributivă ca fiind, în fond, o formă de dreptate distributivă (MT 161 f). Distribuim în mod nepărtinitor avantajele și dezavantajele între membrii unei societăți, avantaje și dezavantaje care provin din faptul că trăim în acea societate care e supusă acelor legi. Aceasta înseamnă să fii nepărtinitor și drept față de toți, privind interesele lor cu aceeași preocupare. Dacă această privire imparțială ne conduce la a acorda anumite drepturi anumitor clase de oameni pentru că au cea mai mare utilitate a acceptării, acestea sunt drepturile pe care ei trebuie să le aibă, deoarece aceasta este cea mai dreaptă alocare a avantajelor și dezavantajelor.

Este destul de clar că în societatea așa cum știm noi că este, dreptul la un proces corect este unul dintre acestea. La fel va fi și dreptul la egalitate în fața legii și la o opinie democratic exprimată în ce privește legislația. Nu este loc aici să justificăm acordarea



acestor drepturi sau să precizăm cu lux de amănunte care ar fi conținutul lor exact; dar am arătat cum am putea decide acest lucru. Ar trebui să facem asta considerându-ne pe fiecare ca unul și pe nimeni ca mai mult decât unul (Bentham, citat în Mill 1861 *s.f.*) și tratând umanitatea, a noastră sau a altor oameni, întotdeauna ca scop și niciodată numai ca mijloc (Kant 1975: 2, *s.f.*), urmărind astfel să facem ceea ce este mai bine pentru toți într-un mod imparțial - indiferent dacă alegem principii pe care tribunalele sau poliția să le urmeze, fie atitudini pe care ei și publicul să le adopte, fie legi pe care să le promulge legiuitorii.

Scopul unui sistem al dreptății retributive este să promoveze într-un mod imparțial interesele celor afectați. Ceea ce va promova efectiv cel mai bine aceste interese (descurajarea, sau toate celelalte multe consecințe ale unui sistem de pedepse, sau încercările de a reabilita delincvenții și a-i reintegra în societate, sau lipsa oricărei sancțiuni juridice) este o chestiune factuală, depinzând de ce anume vor prefera rațional sau ar prefera rațional oamenii și de ce anume ar conduce la asta. O asemenea chestiune poate fi abordată doar de aceia care au înțeles miza. Argumentul cu privire la pedeapsă care este, la fel ca și miza, al argumentului privind motivele sancțiunilor morale, promovarea imparțială a intereselor.

Traducere de Maria Cernat

### **Dreptate și egalitate**

Există mai multe motive pentru care un filosof care împărtășește convingerile mele ar vrea să scrie despre dreptate. Primul e unul general, acela că teoria etică trebuie aplicată chestiunilor practice, atât pentru perfecționarea teoriei cât și pentru posibilele

---

R. M. Hare, *Justice and Equality*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon, Oxford, (1989), 1998 (prima apariție în 1978).

clarificări pe care le-ar putea aduce chestiunilor practice, dintre care cele mai importante presupun chestiuni legate de dreptate. Acest lucru este indicat de regularitatea cu care se apelează la dreptate (*justice*), nepărtinire (*fairness*) și la alte idealuri înrudite, atunci când oamenii ajung să discute chestiuni de natură politică sau economică (de exemplu despre salarii sau despre politicile din învățământ sau despre relațiile dintre rase ori dintre sexe). Dacă nu știm ce înseamnă 'drept' și 'nepărtinitor' (și lucrurile arată ca și cum nu am ști), și deci nu știm ce anume ar putea rezolva interogațiile care presupun aceste concepte, atunci avem puține șanse să punem în ordine aceste probleme morale foarte dificile. Am de asemenea un motiv special pentru a fi interesat de acest subiect: eu susțin o concepție cu privire la raționarea morală care are puternice afinități cu utilitarismul (H 1976, *MT*); și de obicei se crede că există un fel de antagonism între dreptate și utilitate sau, cum este uneori numită, oportunitate (*expediency*). Am, prin urmare, un interes special în a face puțină ordine în aceste interogații.

Trebuie să începem prin a distinge între diferite genuri de dreptate sau între diferite sensuri sau utilizări ale cuvântului „drept” (distincția din etica morală este diferită de a pune problema nu trebuie să ne preocupe acum). Pentru a distinge între diferite genuri de dreptate va trebui să utilizăm în parte deciziile distincția dintre diferitele niveluri ale gândirii morale pe care am explicat-o pe larg în alte locuri (pp. 81 ff., H 1972a și *MT*). Poate cel mai simplu ar fi să distingem trei niveluri ale gândirii, unul etic, unul meta-etic și unul moral sau etic-normative. La nivelul meta-etic încercăm să stabilim în măsurile cuvintelor morale și deci proprietățile conceptelor morale, inclusiv proprietățile lor logice. O teorie a raționării morale normative nu poate începe fără cunoașterea acestor lucruri. Apoi, există două niveluri ale gândirii morale (normative), care au fost distinse adesea în moduri diferite. Eu însumi le-am numit în trecut „nivelul 2” și „nivelul 1”, dar pentru a mi le aminti mai ușor mă gândesc acum să le dau nume și propun să numim nivelul 2 nivelul *critic* și nivelul 1 nivelul *intuitiv*. La nivelul intuitiv folosim principii morale prima facie de un fel rezonabil de simplu și de general și nu le punem sub semnul întrebării ci, pur și simplu, le aplicăm la cazurile cu care ne confruntăm. Acest nivel al gândirii nu se poate susține singur (așa cum presupun de obicei intuiționiștii); e nevoie de un nivel critic al gândirii cu ajutorul căruia să selectăm principiile prima facie pentru a le utiliza la nivelul intuitiv, să tranșăm conflictele care

apar între ele și să dăm întregului sistem al principiilor o justificare pe care intuiția nu o poate furniza niciodată prin sine. Unul dintre obiectivele acestei lucrări va fi să distingă acele genuri de dreptate al căror loc e la nivelul intuitiv, și care sunt încorporate în principii prima facie, de acele genuri de dreptate care au un rol în gândirea critică și, desigur, în cea meta-etică.

Principalul rezultat al cercetării meta-etice în acest domeniu este delimitarea unui sens al dreptății sau a unui gen de dreptate care a ajuns să fie cunoscut sub numele de „dreptate formală”. Dreptatea formală este o proprietate a tuturor principiilor morale (datorită acestui lucru profesorul Rawls nu își numește capitolul ce tratează acest subiect „Constrângerile formale ale conceptului de *drept*” ci „Constrângerile formale ale conceptului de *corect*” (1971: 130), iar discipolul său, David Richards poate să facă o bună tentativă de a fundamenta moralitatea în întregul ei, și nu doar teoria dreptății, pe baza unui contract ipotetic similar (1971)). Dreptatea formală este doar un alt nume pentru cerința formală de universalitate a principiilor morale care se bazează argumentele de tipul regulii de aur, așa cum am explicat în altă parte (*FA* *M1*). Pornind de la proprietățile formale, Logice ale cuvintelor morale și în particular, de la interdicția logică a referințelor învidioase la principiile morale, este posibil să derivăm canoanele formale ale argumentelor morale, cum ar fi regula conform căreia nu ne este permis să discriminăm indivizii din punct de vedere moral dacă nu există o anumită diferență alternativă în ceea ce să fie fundamentul acestei discriminări; și regula conform căreia toate persoanele egale ale unor indivizi diferiți au o pondere morală egală. Dreptatea formală constă pur și simplu în respectarea acestor canoane în argumentele noastre morale; este foarte larg răspândită concepția conform căreia doar această respectare nu este suficientă prin ea însăși pentru a asigura dreptatea într-un sens mai substanțial. Așa cum vom vedea, nu încălcăm prima regulă dacă spunem că ar trebui atribuite privilegii suplimentare oamenilor doar pentru că au pielea albă; și nu încălcăm nici una dintre reguli dacă spunem că ar trebui să luăm un penny de la toată lumea și să-l dăm omului care are nasul cel mai mare, cu condiția ca el să beneficieze pe ansamblu la fel de mult pe cât pierd ceilalți. Întrebarea este: cum ajungem de la dreptatea formală la dreptatea substanțială?

Întrebarea apare datorită faptului că există diverse genuri de dreptate materială sau substanțială al căror conținut nu poate fi stabilit în mod direct prin apel la utilizările cuvintelor morale sau la proprietățile formale ale conceptelor morale (vom vedea mai târziu cât de multe pot fi făcute în mod indirect prin apelul la aceste proprietăți formale *în conjuncție cu* alte premise, postulate sau presupozii). Există mai multe genuri diferite de dreptate substanțială și lucrul cel mai bun pe care îl putem face este să începem cu clasificarea pe care le-o dă Aristotel (1130b 31ff), deoarece acesta este în bună măsură responsabil pentru diferitele sensuri pe care cuvântul „drept” le mai are încă în utilizarea lui comună. Acesta este unul dintre cazurile în care e imposibil să apelăm la utilizarea comună a cuvintelor pentru a tranșa disputele filosofice, cel puțin a cuvântului „drept” (cu „nepărtinitor” situația e mai bună), deoarece utilizarea comună este ea însăși produsul unor teorii filosofice trecute. Expresiile dreptate „distributivă” și „retributivă” se originează la Aristotel iar cuvântul „drept” ocupă el însuși locul (sau locurile) pe care îl (le) ocupă în limba noastră în bună măsură datorită locului pe care l-a ocupat în discursurile filosofice timpurii.

Aristotel a fost primul care a delimitat un sens generic al cuvântului grecesc tradus în mod obișnuit prin „drept”, sens care a fost mult folosit de Platon: e vorba de sensul în care dreptatea este virtutea în întregul ei, măsura în care ea privește relațiile noastre cu alți oameni (1130a 8). Ultima precizare ne amintește că acesta nu este cel mai generic sens al cuvântului. Teognis îl folosea deja pentru a include virtutea în întregul ei, punct 47. Aceste sensuri foarte generice ale cuvântului, aplicate la oameni și la acțiuni, au supraviețuit în engleza modernă și au creat multe confuzii filosofilor. Una din sursele confuziei constă în faptul că, în sensul mai puțin generic al lui „drept” care va fi discutat în cea mai mare parte a acestui articol, judecata conform căreia un act ar fi nedrept este dominată (*overridden*) uneori destul de ușor de alte considerații morale („nedrept”, putem spune, „dar corect ca act de clemență”; sau „nedrept, dar corect deoarece este necesar pentru a evita o calamitate îngrozitoare”). Este mult mai dificil ca judecățile care spun că un act e cerut de dreptatea în sens generic, în care „nedrept” este aproape echivalent cu „incorect”, să fie dominate în felul acesta.

Adepii școlii „*fiat justitia ruat caelum*” rareori clarifică problema dacă atunci când spun „Să se facă dreptate chiar dacă cerul se va prăbuși”, ei utilizează un sens mai

generic sau mai puțin generic al „dreptății”; și astfel ei profită de însușirea dreptății în sensul său mai generic de a nu putea fi dominată (*its non-overrideability*) pentru a susține sanctitatea de nezduncinat a judecăților făcute utilizând unul dintre sensurile mai puțin generice. E cu necesitate corect să faci ceea ce e drept (indiferent ce ar fi aceasta) în sensul (dacă mai există un asemenea sens în limba engleză) în care „drept” înseamnă „corect”. În acest sens, dacă ar fi corect să cauzăm prăbușirea cerului, și deci drept în cel mai generic sens, atunci acest lucru ar fi desigur corect. Dar s-ar putea să fim nevoiți să luăm în considerare, atunci când decidem dacă este corect, faptul că cerul s-ar prăbuși (faptul de a cauza prăbușirea cerului ar fi unul dintre lucrurile pe care le-am face dacă am înfaptui acțiunea respectivă). Pe de altă parte, dacă ar fi vorba doar de un act drept în unul din sensurile mai puțin generice, am putea susține că, deși drept, el nu este corect, deoarece nu ar fi corect să cauzezi prăbușirea cerului doar pentru a garanta dreptatea în acest sens mai limitat; poate că ar fi totuși cazul să facem niște concesii clemenței sau chiar simțului comun.

Aceasta este o aplicare a structurii „pe două niveluri” a gândirii morale schimbătoare mai sus. Una dintre tezele pe care aş vrea să le susțin este aceea că principiile dreptății în aceste sensuri mai puțin generice sunt toate principii prima facie și deci pot fi dominate. Voi prezenta mai târziu un argument utilitarist al dreptății care găsește un rost, la nivel intuitiv, pentru aceste principii prima facie ale dreptății. Ele au o mare importanță și utilitate la acest nivel dar este în concordanță cu utilitarismul, ca și cu simțul comun, să susținem că ele pot fi dominate de alte principii în anumite ocazii neobișnuite. Spunând aceasta, este foarte important să subliniem, totuși, că acest lucru *nu* implică și acceptarea dominanței tipului generic de dreptate, care își are locul său la nivelul critic, sau al dreptății formale, ce operează la nivel meta-etic. Acestea sunt păstrate intacte, prin urmare apărătorii sanctității ar trebui să fie mulțumiți, deoarece acestea reprezintă nucleul dreptății, ca și al moralității. Ne putem reaminti aici remarcile lui Aristotel despre „dreptatea mai bună” sau „echitatea” care e cerută pentru a rectifica aprecierile mai grosiere, care dau naștere la rezultate inacceptabile în anumite cazuri particulare, ale unei dreptăți ale cărei principii sunt, așa cum și trebuie să fie, formulate în termeni generali (i.e. simpli) (1137b 8 ff.). Legiuitorul care, potrivit lui Aristotel, „ar fi” elaborat o prescripție specială dacă ar fi fost de față la producerea acestui caz particular, și ale cărui

prescripții e necesar să încercăm să le respectăm dacă putem, corespunde gânditorului moral critic ce operează sub constrângerile dreptății formale și ale cărui principii nu sunt limitate la reguli generale simple, ci pot fi îndeajuns de specifice pentru a acoperi particularitățile cazurilor neobișnuite.

După ce vorbește pe scurt despre dreptatea generică, Aristotel distinge în continuare două tipuri principale de dreptate într-un sens mai îngust sau mai particular al cuvântului prin care el înțelege „nepărtinire” (*fairness*). Le numește dreptate retributivă și dreptate distributivă. Acestea au rolul lor în stabilirea pedepselor și a recompenselor pentru acțiuni bune și rele, respectiv în distribuirea bunurilor și a ceea ce nu e bun către posibiii destinatari. Una dintre cele mai importante întrebări este aceea dacă aceste două feluri de dreptate sunt reductibile la unul singur. Rawls, de exemplu (1971: 136), crede că sunt reductibile și așa cred și eu. Utilizând expresia „dreptate ca nepărtinire” (*justice as fairness*) el indică faptul că dreptatea în ansamblu poate fi redusă la un fel generic de dreptate distributivă, care este la rândul-i fundamentată pe dreptatea procedurală (i.e. pe adoptarea de proceduri nepărtinitor) în distribuție.

Fără a încerca să prezint lucrurile cu o precizie desăvârșită, am putea explica felul în care ar face Rawls această reducere după cum urmează. Părțile implicate în „poziția originală” a lui Rawls sunt împiedicate de „vălul ignoranței” stipulat de acesta a-și cunoaște poziția în lumea în care urmează să trăiască; așa că ele sunt incapabile, atunci când adoptă principii ale dreptății, să le croiască astfel încât ele să servească propriile lor interese individuale. Imparțialitatea (un constituent foarte important al dreptății, cel puțin) este astfel asigurată. Prin urmare, principiile care guvernează *atât* distribuția bogăției, a puterii și a altor lucruri bune *cât și* atribuirea de recompense și pedepse (și toate celelalte chestiuni care trebuie să fie reglementate de principiile dreptății) vor fi imparțiale (*impartial*) în raporturile dintre indivizi și, în acest sens, drepte. În acest fel, Rawls reduce de fapt dreptatea actelor de retribuție la dreptatea distribuirii între părțile afectate a efectelor bune și rele ale unui sistem de retribuții și reduce, la rândul-i, această dreptate distributivă la adoptarea unei proceduri drepte pentru selectarea sistemului de retribuție care va fi utilizat.

Acest lucru poate fi ilustrat prin luarea în considerare a cazului unui criminal care este pus în fața unui judecător (Kant 1785: §2 *n.*) (un caz care despre care se credea că îmi provoacă și mie probleme, deși m-am ocupat de el așa cum trebuie, pe liniamentele ce le voi repeta aici, în *FR* 115-17; 124). Un judecător rawlsian, atunci când dă sentința unui criminal, se poate apăra împotriva acuzei de nedreptate sau părtinire spunând că el a fost de bună credință respectând principiile dreptății care ar putea fi adoptate în poziția originară, ale cărei condiții sunt nepărtinitoare sub aspect procedural. Care anume ar fi aceste principii necesită, fără îndoială, ample discuții, în cursul cărora s-ar putea să ajung în dezacord cu Rawls (vezi pp. 203 ff.). Dar părerea mea cu privire la felul în care judecătorul ar trebui să-și justifice acțiunea este, în proprietățile ei formale, foarte asemănătoare cu a lui Rawls. Și după părerea mea judecătorul poate spune că el nu are nici o ezitare să accepte principiul care îl îndrituiește să impună cutare și cutare sentință în acord cu legea, în condițiile în care el se întrebă ce principii universale este gata să adopte pentru situații exact ca și aceea în care se află el, luând în considerare exemplele asemenea situații logic posibile în care *el* ocupă, succesiv, poziția de judecător și de cel de criminal, precum și pozițiile tuturor celor care sunt afectați de aplicarea și de aplicarea legii sub care el pronunță sentința în cazul criminalului, incluzând, desigur, victimele potențiale ale unor posibile viitoare crime.

În esență, judecătorul se justifică pe sine la nivelul critic. Dacă s-ar mulțumi să se justifice pe sine la nivel intuitiv atunci sarcina lui ar fi mai ușoară deoarece, la fel ca și ceilalți mulți dintre noi, sperăm că și el are intuiții despre modul adecvat de administrare al dreptății în tribunale, materializate în astfel de principii prima facie a căror inculcare în judecători și în noi ceilalți are o înaltă utilitate socială. Spun aceasta recunoscând în același timp că *unii* judecători au intuiții în legătură cu aceste chestiuni care au o înaltă *disutilitate* socială. Problema ce intuiții trebuie să aibă judecătorii cu privire la dreptatea retributivă e una ce revine gândirii morale *critice*.

Atât în viziunea lui Rawls cât și în a mea dreptatea retributivă a fost redusă astfel la dreptatea distributivă; în viziunea lui Rawls, principiile adoptate ale dreptății sunt cele care *distribuie* nepărtinitor între cei afectați consecințele bune și rele ale faptului de a avea sau nu anumite legi penale care sunt puse în aplicare; și în viziunea mea imparțialitatea asigurată de cerința de a ne universaliza prescripțiile este cea care îl face

pe judecător să spună ceea ce spune și aceasta este nu mai puțin o imparțialitate în distribuirea consecințelor bune și rele între părțile afectate. Dacă judecătorul l-ar elibera pe violator, aceasta nu ar fi *drept* pentru toate persoanele care ar putea fi violate dacă legea nu ar fi pusă în aplicare. În concluzie, afirm că dreptatea retributivă poate fi redusă la dreptatea distributivă și că, în consecință, am făcut tot ceea ce trebuia să facem în momentul în care suntem în stare să oferim o explicație adecvată acesteia din urmă.

Ceea ce este comun metodei lui Rawls și metodei mele este recunoașterea faptului că, pentru a obține soluții la anumite întrebări particulare despre ceea ce e drept sau nedrept, trebuie să găsim o cale de a selecta principiile dreptății pentru a răspunde la asemenea întrebări, și că a formula aceste întrebări în lipsa unor asemenea principii este lipsit de sens. Acest acord al teoriilor noastre poate fi extins și la metoda selectării principiilor dreptății distributive, ca și ale celei retributive. Nici Rawls și nici eu nu ar trebui să abandonăm pașii pe care i-am făcut atunci când un contestatar ar spune că noi nu am ridicat problema care acte sunt drepte, ci am divagat despre întrebare cu totul diferită, anume cum se selectează principiile dreptății. Adevărul este că putem răspunde la prima întrebare dacă nu răspundem mai întâi la a doua. Ceea ce ni s-a întâmplat în fața conflictelor aparent irezolvabile între dreptate și dreptate care afectează în mod negativ omenirea au fost generate de faptul că am oferit răspunsuri la prima întrebare au fost considerate ca evidente și că ne-am încălcat nevoie de nici un fel de argument. Vom putea rezolva aceste conflicte numai dacă vom întreba de ce argumente dispunem în sprijinul principiilor cu ajutorul cărora urmează să răspundem la întrebările privitoare la dreptatea actelor individuale. Pe scurt, trebuie să ne ridicăm de la gândirea intuitivă la gândirea critică; așa cum am argumentat și în recenzia pe care am făcut-o cărții sale (H 1973a), lui Rawls i se poate reproșa că nu a *finalizat* această ascensiune.

Pe de altă parte, Nozick pare că nici n-a început-o (1974). Nici Rawls și nici eu nu avem vreun motiv să ne temem de el, atâta vreme cât ne restrângem la partea formală a sistemelor noastre, pe care o împărtășim cu adevărat. Când ajungem la aplicarea acestei metode formale în vederea producerii de principii de substanță ale dreptății, s-ar putea, așa cum am mai spus, să nu fiu de acord cu Rawls, deoarece el se bazează mult prea mult pe propriile sale intuiții, care sunt discutabile. Intuițiile lui Nozick diferă de cele ale lui Rawls și uneori diferă, alteori concordă, cu ale mele. Acest tip de întrebare nu poate fi



tranzat doar prin simplul apel la intuiții și este timpul ca întreaga controversă să se ridice la un nivel mult mai serios, la nivelul critic. La acest nivel, răspunsul pe care atât eu cât și Rawls ar trebui să-l dăm lui Nozick este acela că orice fel de principii ale dreptății am căuta, fie ele principii structurale, cum crede Rawls, fie principii istorice, cum susține Nozick, ele trebuie să fie susținute de gândirea critică, a cărei necesitate Nozick nu o vede. Această chestiune este total independentă de dezacordul structural-istoric.

De exemplu, dacă Nozick crede că este drept ca oamenii să păstreze orice fel de proprietate pe care au dobândit-o prin schimb voluntar și de pe urma căruia beneficiază toate părțile, pornind de pe o poziție de egalitate dar sfârșind, poate, pe o poziție de flagrantă inegalitate, și dacă Rawls, dimpotrivă, crede că o asemenea inegalitate ar trebui rectificată pentru a face ca poziția celui mai puțin avantajat din acea societate să devină cât mai bună posibil, cum putem să decidem între ei? Nu cu ajutorul intuiției, deoarece se pare că există un punct mort între intuițiile lor. Rawls are o procedură care nu are nevoie să apeleze la intuiție pentru justificarea distribuțiilor; aceasta i-ar permite să câștige jocul dacă și-ar baza procedura pe fundamente logice solide și dacă ar urma în mod corect. În realitate, el nu și-o bazează în acest fel și amestecă în argument cât mai multe intuiții încât concluziile la care ajunge nu să apară ca fiind cele ale justiției de fapt procedură. Dar Nozick nu are nici un fel de procedură; și doar o multitudine de considerații de diferite feluri, toate bazate în cele din urmă pe intuiție. Uneori el pare să ne spună la ce aranjamente sociale ar ajunge dacă negocierea ar avea loc în concordanță cu teoria jocurilor între părți mutual dezinteresate; alteori ce aranjamente ar maximiza bunăstarea membrilor societății; și alteori ce aranjamente li s-ar părea vădit nepărtinitoare. El nu ne avertizează prea des când anume trece de la unul din aceste fundamente la altul; și face prea puțin să ne convingă prin argumente că aranjamentele astfel selectate vor fi în concordanță cu dreptatea. El speră că noi vom crede ceea ce crede și el; dar cel puțin Rawls crede altfel.

Cum putem deci ajunge de la dreptatea formală la dreptatea substanțială? Am avut un exemplu despre cum poate fi realizat acest lucru în sfera dreptății retributive; dar cum poate fi extinsă această metodă astfel încât să acopere dreptatea ca întreg și relația ei, dacă există, cu egalitatea în distribuție? Dificultatea utilizării dreptății formale pentru a

stabili principiile dreptății substanțiale poate fi ilustrată într-adevăr foarte bine întrebând dacă și în ce sens dreptatea presupune egalitate în distribuție. Adesea se aude plângerea că o anumită distribuție este părtinitoare sau nedreaptă datorită faptului că ea se realizează inegal; cel puțin așa par să stea lucrurile, ca și cum principiul substanțial conform căruia bunurile ar trebui să fie distribuite în mod egal, în absența existenței unor temeiuri contrare, ar face parte din concepția asupra dreptății pe care o au unii oameni. Și totuși, se argumentează, acest principiu substanțial nu poate fi stabilit doar pe baza noțiunilor formale pe care le-am menționat. Adesea se aduce următorul tip de exemplu schematic: să considerăm două distribuții posibile ale unui stoc finit de bunuri, una în care bunurile sunt distribuite în mod egal, iar cealaltă în care un număr mic de destinatari au aproape toate bunurile, restul neavând decât puținul care mai rămâne. Se pretinde cu o oarecare plauzibilitate că al doilea tip de distribuție este părtinitor și că primul este nepărtinitor. Dar se poate pretinde de asemenea că imparțialitatea și dreptatea formală nu pot să stabilească singure faptul că ar trebui să distribuim bunurile în mod egal.

Există două temeiuri care ar putea fi oferite pentru această decizie prezentă, primul dintre ele fiind greșit, celălalt mai convingător. Argumentul greșit se bazează pe o subestimare a puterii argumentelor de tipul „gului de aur”. Se duce, de exemplu, obiecția că oamenii cu piele albă, dacă privesc privilegiul distribuției doar pe temeiul culorii pielii, nu încalcă principiul imparțialității sau universalizabilității, deoarece în principiul lor ca și în cel pe care îl prezintă nu va exista nici o referire la indivizi. Astfel, principiul conform căruia negrii ar trebui să fie subordonați albilor este imparțial în ce privește relațiile dintre *individii*; orice individ care are ghinionul să aibă pielea neagră sau norocul să aibă pielea albă este plasat de principiu în mod imparțial în clasa socială adecvată. Dar dacă albi sunt puși nu numai în fața deciziei dacă să urmeze acest principiu, ci și dacă să prescrie adoptarea lui în mod universal în toate cazurile, inclusiv în cazurile ipotetice în care propria lor piele ar deveni neagră, atunci ei îl vor respinge de îndată (*FR* 106 f.; h 1978).

Celălalt argument, care sună mai convingător, este utilizat adesea ca un argument împotriva utilitariștilor de către cei care cred că dreptatea are foarte mult de-a face cu egalitatea. El ar putea fi folosit, de asemenea, la prima vedere, ca un argument împotriva tezei caracterului adecvat al dreptății formale sau imparțialității ca bază a dreptății distributive. Nu este un accident faptul că argumentul poate fi îndreptat atât împotriva

unei metode cât și a celeilalte; așa cum am încercat să arăt și în altă parte (*MT*), un anume fel de utilitarism reprezintă încarnarea cerinței universalizabilității sau a dreptății formale, adică metoda de raționare morală care satisface în practică această cerință. Arătând că nici una din aceste două metode nu poate asigura o justificare directă a distribuției egale, voi arăta în continuare că amândouă pot produce justificări indirecte care nu depind numai de raționamente a priori ci și de asumptii verosimile despre cum este lumea și oamenii din ea.

Argumentul este următorul. Imparțialitatea formală ne cere doar să tratăm interesele tuturor ca având o pondere egală. Să ne imaginăm, în acest caz, o situația în care utilitățile sunt distribuite în mod egal. (Există aici o complicație pe care o putem evita pentru moment prin alegerea unui exemplu potrivit. Voi menționa în trecere așa-numitul principiu al descreșterii utilității marginale<sup>227</sup> pe care îl voi folosi din plin în continuare. Dar pentru moment să alegem un caz în care el nu operează, astfel încât, pentru ușurința ilustrării, să putem trata banii ca o măsură lină a utilității.) Să presupunem că putem varia distribuția egală cu care am început, luând câte un dolar de la fiecare om din oraș, și că pierderea puterii de cumpărare este atât de mică încât este abia o observă și, prin urmare, utilitatea de care se bucură fiecare nu este diminuată foarte mult. Totuși, când îi dăm unui singur om suma considerabilă de bani rezultată, el este capabil să-și cumpere o vacanță în Capri, fapt care îi produce atât de multă plăcere încât câștigul de utilitate care-i revine este egal cu suma tuturor micilor pierderi suferite de toți ceilalți. Mulți ar spune că această redistribuție a fost părtinitoare. Dar am fost imparțiali, în sensul cerut, în raport cu interesele egale ale tuturor părților; am tratat un câștig egal de utilitate sau o pierdere egală, pentru oricare dintre părți, ca având o valoare sau lipsă de valoare egale. Pentru că, bazându-ne pe supozițiile noastre, luarea unui dolar de la una dintre părțile dezavantajate o lipsește pe aceasta de tot atâta utilitate pe cât produce părții avantajate adăugarea aceluși dolar. Dar dacă suntem complet imparțiali

<sup>227</sup> Ipoteza descreșterii utilității marginale a fost formulată de psihologul german Gossen în 1843 și preluată de economiștii neoclasici: Surplusul de utilitate furnizat de creșterea cantității consumate dintr-un bun evoluează descrescător până la a deveni nul în punctul de sațietate. Cu alte cuvinte, utilitatea totală ce decurge din consumul repetat al unui bun este funcție crescătoare de cantitatea consumată din acel bun; dar pe măsură ce cantitatea din bunul consumat crește, utilitatea crește tot mai încet, până devine zero (punctul de sațietate). „Utilitatea marginală” care decurge, de exemplu, din consumul celei de-a patra unități din bun este diferența dintre utilitatea ce decurge din consumul celei de-a treia unități și utilitatea ce decurge din

trebuie să considerăm ca irelevant *cine are* dolarul sau acel câștig de utilitate. Așa că nu vom putea alege, dintr-un punct de vedere imparțial, între distribuția noastră egală inițială și cea foarte inegală ulterioară, în care toți ceilalți sunt lipsiți de un dolar pentru a-i asigura unei persoane o vacanță la Acapulco. Iată de ce spun oamenii că imparțialitatea formală singură nu este suficientă pentru a asigura dreptatea socială și nici măcar pentru a asigura imparțialitatea însăși într-un sens mai substanțial.

În opinia acestor oameni, lucrul de care avem nevoie este un anumit principiu care să spună că este nedrept să dai unei persoane mai mult atunci când ea are deja mai mult decât ceilalți - un fel de principiu egalitarist. Principiile egalitariste sunt numai un gen posibil de principii ale dreptății distributive; și a rămas încă deschisă întrebarea dacă ele sunt preferabile unor principii alternative neegalitariste. Din punct de vedere istoric este destul de clar că în societăți diferite au fost acceptate principii diferite ale dreptății. Cum spunea Aristotel, „Toți sunt de acord că distribuția dreaptă e una în concordanță cu un anumit gen de merit; dar ei nu numesc merit același lucru, democrații spun că meritul este să fii un cetățean liber, oligarhii că înseamnă să fii bogat, alții spun că este constanța și descendența aleasă iar aristocrații că el constă în virtute” (1302a 15). Nu trebuie să ne gândim la anumite societăți în care s-a considera drept ca un om să posede privilegii pe care nu le posedă toți oamenii; în alte societăți în care s-a considera nedrept ca un sclav să aibă privilegii care pentru un om liber ar fi subînțelese sau ca un om simplu să aibă privilegii care deosebite de cele pe care o are unul nobil. Chiar și democrații lui Aristotel nu credeau că sclavii au drepturi egale, ci numai cetățenii; iar Platon deplângea democrația pentru că „atribuie un anumit fel de egalitate deopotrivă celor egali și celor inegali” (*Republica* 558c). Trebuie să ne întrebăm, prin urmare, dacă există temeiuri pentru a prefera una dintre aceste atitudini în detrimentul celeilalte.

În acest moment unii filosofi vor fi gata să intervină cu propriile lor intuiții și să ne spună că unele distribuții sau moduri de a realiza distribuțiile sunt *in mod evident* mai drepte decât altele sau că *dacă stăm să ne gândim bine toată lumea va fi de acord* că așa stau lucrurile. Acești filosofi fac apel la intuițiile sau prejudecățile noastre pentru a susține metode sau patternuri de distribuție dintre cele mai diferite. Dar aceasta e o

---

consumul celei de-a patra unități (suplimentul de utilitate totală ce decurge din consumul unei unități suplimentare de bun) (n. trad.).

manieră de argumentare care ar trebui să fie renegată în public de oricine dorește să aibă temeiuri raționale pentru judecățile sale morale. Intuițiile nu dovedesc nimic; consensul general nu dovedește nimic; amândouă au fost folosite pentru a susține concluzii pe care intuițiile *noastre* și consensul *nostru* le-ar putea găsi scandaloase. Vrem argumente, iar în acest domeniu le putem găsi numai rareori.

Este totuși prea devreme să ne pierdem speranța că am putea găsi unele. Utilitaristul, dar și formalistul cum sunt eu însumi, mai au încă de făcut câteva manevre. Presupun că am făcut deja manevra majoră sugerată mai sus și am exclus discriminarea pe bază de culoare a pielii și altele asemenea, în măsura în care o astfel de discriminare nu poate fi acceptată de toți pentru acele cazuri în care discriminarea se produce împotriva lor. Presupun că societatea noastră a internalizat acest pas și că ea nu conține rasiști, sexiști sau, în general, persoane care discriminează, dar că ea conține încă oameni care gândesc doar în termeni economici și care nu cred că este greșit ca, urmărind libertatea economică de tip Nozick, să obțină tot ceea ce pot obține, chiar dacă distribuția rezultată în acest mod este grotesc de inegală. Se pune întrebarea dacă egalitarismul îndemână manevre împotriva acestora și dacă aceste manevre pot fi ușor puse în apel la dreptatea formală în conjuncție cu alte principii?

Există două asemenea manevre îndemână. Prima se bazează pe acel vechi și bun suport al utilităților marginale scade, descreșterea utilității marginale a banilor și a aproape tuturor bunurilor, în domeniile care prezintă importanță. Aproape întotdeauna, dacă se iau bani sau bunuri de la cineva care le posedă deja într-o cantitate mare și se dau cuiva care le are într-o cantitate mică, utilitatea totală e sporită, cu condiția ca toate celelalte lucruri să rămână neschimbate. După cum vom vedea, rareori acestea rămân neschimbate; dar principiul e foarte bun. Fundamentul lui rezidă în aceea că un om sărac va obține mai multă utilitate din ceea ce îi este dat decât ar fi obținut bogatul de la care s-a luat. Unui milionar îi pasă mai puțin decât mie de câștigul sau de pierderea unui dolar și mie îmi pasă mai puțin decât unui om sărac.

Trebuie notat că acesta nu este un principiu a priori. Este un fapt empiric (dacă este) că oamenii sunt astfel făcuți. Cel mai important lucru pe care îl am de spus în această lucrare este acela că atunci când încercăm, așa cum încercăm acum, să stabilim

principiile prima facie ale dreptății distributive, este suficient dacă ele pot fi justificate în lumea așa cum există în realitate, între oameni așa cum sunt ei în realitate. Este totalmente ilegitim argumentul adus împotriva utilitariștilor sau formaliştilor conform căruia pot fi *concepute* stări ale societății sau stări ale oamenilor în care mari inegalități ar putea fi justificate prin argumente formale sau utilitariste. Noi căutăm principii pentru uz practic în lumea așa cum este ea (vezi p. 163). Același lucru se aplică și atunci când întrebăm ce rafinări sunt necesare principiilor.

Descrescerea utilității marginale constituie cel mai solid sprijin pentru politicile de taxare progresivă a bogaților precum și pentru alte măsuri egalitariste. Totuși, așa cum am spus mai sus, celelalte lucruri rămân rareori neschimbate și există severe constrângeri empirice, practice asupra egalității care pot fi impuse în mod inteligent de guverne. Menționez doar câteva dintre aceste bine știute celelalte lucruri; îndepărtarea stimulentei pentru efort poate diminua stocul total de bunuri supuse împărțirii; confiscarea bruscă sau chiar o taxare progresivă extremă pot nemulțumi victimele în o asemenea măsură încât o întreagă clasă se poate transforma dintr-un element fondant al societății într-unul ostil și periculos; sau, chiar dacă acest lucru nu se întâmplă, ea ar putea deveni demoralizată și fie să-și piardă tot spiritul într-o priză de curjaul de a-și asuma riscuri în afaceri care s-ar putea să fie demeritate. S-ar putea ca una din cauzele principale ale ceea ce se poate numi în engleză „alienarea clasei de mijloc”. Când anumite măsuri egalitariste la stadiul în care provoacă asemenea efecte, aceasta este o problemă empirică; iar argumentele politice serioase pe acest subiect ar trebui să se concentreze pe asemenea probleme empirice, în loc să se complacă în retorica drepturilor egale (sau, la drept vorbire, inegale). Drepturile sunt vlăstarele principiilor intuitive prima facie și nu am nimic împotriva lor. Dar întrebarea este: Ce principii prima facie trebuie să adoptăm? Ce intuiții trebuie să avem? Retorica drepturilor nu aruncă nici un fel de lumină asupra acestor întrebări, după cum nu o face nici apelul la intuiții (i.e. la prejudecăți, i.e. la principii prima facie, bune sau rele, care ne-au fost inculcate prin educație). Valoarea intuițiilor poate fi cunoscută prin fructele lor; ca și în cazul principiilor ce trebuie urmate de judecători în administrarea justiției, cele mai bune principii sunt cele care au cea mai mare utilitate a acceptării, i.e. acelea a căror acceptare generală maximizează, ca sumă, promovarea intereselor tuturor părților afectate, tratând

toate acele interese ca având aceeași pondere, i. e. în mod imparțial, i. e. cu dreptate formală.

Am văzut că, dată fiind asumția empirică a descreșterii utilității marginale, o asemenea metodă furnizează o justificare pentru politici egalitariste moderate. Justificarea este întărită de o a doua manevră pe care o poate face egalitaristul. Aceasta constă în a arăta că inegalitatea însăși are o tendință de a produce invidie, care este o stare mentală dezagreabilă care îi împinge pe oameni să facă lucruri dezagreabile. Nu are nici o importanță pentru argument dacă invidia este o calitate bună sau rea, nici dacă este justificată sau nejustificată – după cum nu are vreo o importanță nici dacă alienarea clasei mijlocii pe care am menționat-o mai sus trebuie să fie condamnată sau scuzată. Aceste stări ale minții sunt fapte, iar judecățile morale trebuie să fie făcute în lumina faptelor așa cum sunt ele. Noi trebuie să luăm în considerare starea actuală a lumii și a oamenilor care o populează. Putem foarte ușor să gândim societăți care sunt extrem de inegale, dar în care favorizații soartei au născocit vreun fel de opium real sau metaforic sau vreo minciună nobilă platonicească (*Republica* 414b) pentru a face ca oamenii să stea liniștiți astfel încât aceștia să nu simtă nici un fel de invidie față de privilegii pe care ei ar trebui să le considerăm scandalose. Să ne imaginăm, de exemplu, o societate alcătuită din proprietari de sclavi ficiți și din sclavi ficiți, fiecare dintre ei acceptându-și poziția și neavând nici un fel de ridice de supla condiției lor. Deoarece nu există invidie *ex hypothesi*, această suferință a disutilității nu există și întregul argument bazat pe invidie se prăbuște (despre sclavie, vezi pp148 ff.).

Este salutar să ne aducem aminte de acest lucru. El s-ar putea să ne facă să nu mai căutăm temeuri a priori, pur formale pentru a cere egalitatea, ci în loc de asta să ne uităm la condițiile efective care au loc în anumite societăți particulare. Pentru a face această investigație mai concretă, chiar dacă o vom supra-simplifica, să ne gândim cum ar trebui să arate situația înainte ca noi să fim gata să împingem această societate sclavagistă fericită într-o revoluție – pașnică sau violentă – care ar transforma sclavii în salariați liberi și relativ egali. Nu voi putea decât să schițez răspunsul meu la această întrebare, fără să fac aproape nimic pentru a-l justifica.

Înainte de toate, la fel ca și în cazul oricăror alte probleme morale, ar trebui să ne întrebăm care ar fi consecințele reale a ceea ce am făcut – ceea ce este același lucru cu a ne întreba ce ar trebui să *facem*, astfel încât acuzațiile de „consecinționism” nu e nevoie să fie luate prea în serios (Anscombe 1958; Williams 1973:82). Pentru a simplifica lucrurile în mod dramatic, să presupunem că putem efectiv prevedea consecințele revoluției și ce se va întâmpla pe parcursul ei. Putem apoi lua în considerare două societăți (una reală și una posibilă) și un posibil proces de tranziție de la una la alta. Și acum trebuie să ne întrebăm dacă tranziția de la una la alta va promova, pe ansamblu, interesele tuturor celor afectați mai mult decât ar face-o faptul de a rămâne în situația în care sunt sau, mai degrabă, de a se dezvolta așa cum s-ar fi dezvoltat dacă revoluția n-ar fi avut loc. Întrebarea poate fi împărțită la rândul ei în întrebări despre procesul de tranziție și întrebări despre meritele relative ale societății reale (incluzând și probabila sa dezvoltare „naturală” ulterioară), respectiv ale societății posibile care ar fi produsă de revoluție.

Am presupus că sclavii din societatea existentă nu sunt nici un fel de invidioși și deci că disutilitatea invidiei nu poate fi folosită ca un argument pentru schimbare. Dacă *ar exista* invidie, cum e probabil să existe în realitate, acest argument *ar putea* fi aplicat; dar să vedem ce putem face în ceea ce privește faptul că există o mare inegalitate în societatea reală și o egalitate mult mai mare în cea posibilă. Principiul descreșterii utilității marginale va susține în consecință schimbarea, cu condiția ca efectele ei să nu fie depășite de o reducere a utilității totale care rezultă din schimbare și din modul în care ea are loc. Trebuie să fim însă siguri că această condiție este îndeplinită. Să presupunem, de exemplu, că societatea reală este una fericită și bucolică și că e probabil să rămână astfel, dar că tranziția către societatea posibilă inițiază creșterea unei economii industriale în care fiecare trebuie să se implice printr-o luptă pe viață și pe moarte și în care toată lumea este mult mai puțin fericită. În acest caz, am putea proclama societatea reală ca fiind mai bună. În general, nu este în mod evident clar că accesul la ceea ce e numit avuție materială (*wealth*) îi face pe oameni mai fericiți, chiar dacă ei cred aproape întotdeauna că aceasta îi va face mai fericiți.

Să presupunem, totuși, că suntem satisfăcuți de faptul că oamenii din societatea posibilă o vor duce mai bine pe ansamblu decât cei din societatea reală. S-ar mai putea



spune și că vor fi mai multe generațiile care se vor putea bucura de noul regim decât acelea care vor suferi în tranziția de la cel vechi. Cel puțin așa spun revoluționarii; și le-am oferit libertatea să o spună atunci când am presupus, în contrasens cu ceea ce e probabil să aibă loc, că viitoarea stare a societății e predictibilă. În realitate, revoluțiile produc de regulă stări ale societății foarte diferite decât cele la care se așteaptă autorii lor, și de cele mai multe ori mai rele, – fapt care nu le împiedică întotdeauna să fie mai bune decât ceea ce s-a întâmplat înainte, odată ce lucrurile s-au liniștit. Să nu mai stăruim totuși asupra acestor dificultăți și să presupunem că starea viitoare a societății poate fi prezisă și că ea este considerabil mai bună decât starea existentă deoarece o egalitate mai mare a distribuției a dus la o mai mare utilitate totală datorită descreșterii utilității marginale.

Să presupunem o structură economică mai dinamică ce conduce la o producție mai mare fără să cauzeze o competiție pe viață și pe moarte. În acest caz, va exista mai multă bogăție disponibilă pentru toți și revoluția va avea o justificare suplimentară. Pot exista și alte beneficii de același fel general; și cel care este cel mai important benefic este, dintre toate, anume libertatea. Faptul că oamenii le place libertatea este un fapt empiric; s-ar putea să nu se întâmple în mod universal, dar cel puțin este *probabil* că prin eliberarea sclavilor vor fi mai mulți oameni care vor avea mai multe interese ale lor. Filosofii care cer argumente a priori pentru libertate sau egalitate trebuie adesea ca și cum faptele empirice, cum e și acest fapt, să fie irelevante în această chestiune. Egalitariștii și liberalii autentici ar trebui să renunțe în public la sprijinul acestor filosofi deoarece aceștia au confiscat principalul temei al acelor concepții, anume faptul că oamenii sunt așa cum sunt.

Argumentele aduse până acum sprijină îndemnul la revoluție. Ele vor trebui să fie cântărite în raport cu disutilitățile care vor fi probabil cauzate de procesul de tranziție. Dacă vor cădea capete, acest lucru e contrar intereselor posesorilor lor; și este fără îndoială că economia va fi destabilizată cel puțin temporar și că noii conducători, oricine ar fi ei, vor încălca libertatea la fel de mult ca și cei vechi și poate chiar într-o manieră mult mai arbitrară. Puține revoluții sunt plăcute pe parcursul derulării lor. Dar dacă revoluția poate să fie mai mult sau mai puțin liniștită sau chiar pașnică, s-ar putea foarte bine ca revoluția să aibă o justificare utilitaristă (date fiind argumentele deja aduse cu privire la dezirabilitatea viitoarei societăți înfăptuită prin aceasta), deci o justificare care

să se întemeieze pe imparțialitatea formală în tratarea intereselor oamenilor. Dar probabil că ar fi mai bine pentru toți dacă aceleași schimbări ar putea fi realizate mai puțin abrupt, printr-un proces de evoluție, iar cei care încearcă să ne convingă că lucrurile nu stau așa trădează doar propria nerăbdare și arată o indiferență curioasă față de interesele celor de care pretind că sunt preocupați.

Argumentul în favoarea schimbării de la o societate sclavagistă la una salarială a fost extrem de superficial și nu a servit decât să ilustreze direcțiile în care ar putea argumenta un utilitarist sau un formalist. Dacă am fi avut în vedere în schimb tranziția de la o societate capitalistă la una socialistă, atunci ar fi trebuit să folosim aceleași forme de argumentare, dar poate fără a ajunge la același rezultat. Chiar dacă introducerea unei economii complet socialiste ar promova o mai mare egalitate sau libertăți mai egale (și nu văd nici un temei pentru a presupune aceasta, ci mai degrabă invers; căci socialismul tinde să producă inegalități foarte mari ale *puterii*), trebuie să se discute care ar fi consecințele, iar după aceea să se facă o evaluare a beneficiilor și a costurilor relației care rezultă din a lăsa lucrurile să meargă de la sine, respectiv a avea tot timpul schimbări sângeroase sau nesângeroase. Și în acest caz retorica dreptății nu va furniza nimic decât materiale inflamatoare pentru agitatoarea din ambele tabere. Este menită să ducă la conflicte, nu să le rezolve.

De aceea mi trebuie să lăsăm de o parte acest argument și să ne ocupăm de o chestiune metodologică ce a devenit presantă. În ultimele pagini nu am discutat despre ce stare a societății ar fi dreaptă, ci despre ce stare a societății ar promova cel mai bine interesele membrilor săi. Toate argumentele au fost utilitariste. Unde intervine deci dreptatea? Așa cum am sugerat mai înainte, e probabil ca ea să apară în propaganda revoluționarilor. Dar după câte îmi dau eu seama ea nu are nici o influență directă asupra întrebării care ar fi societatea mai bună. Are totuși o importantă influență indirectă pe care voi încerca să o explic acum. Așa cum am mai spus-o, principiile și intuițiile noastre morale prima facie sunt un produs al felului în care suntem educați; iar întrebarea *care* principii și intuiții e cel mai bine să le deprindă oamenii prin educație este una foarte importantă. Am argumentat pe baza asumției că această problemă trebuie decisă privind la consecințele pe care inculcarea diferitelor principii le are asupra societății și la efectele

acesteia asupra intereselor oamenilor din societate. Noi căutăm acel set de principii care are cea mai mare utilitate a acceptării.

Va include acesta și principiile dreptății? Răspunsul este cu siguranță „da”, dacă credem că societatea și oamenii din ea o duc mai bine cu *câteva* principii ale dreptății decât fără nici unul. Un „ținut fără dreptate” (ca să folosim titlul cărții lui Milovan Djilas, 1958) este aproape condamnat să fie un ținut nefericit. Dar care ar trebui să fie aceste principii? De exemplu, ar trebui oare să inculcăm acel principiu care spune că este drept ca oamenii să-și îndeplinească datoriile ce corespund poziției lor sociale și să nu îi invidieze pe cei care au un rang social mai înalt? Sau principiul că toate inegalitățile de orice fel sunt nedrepte și trebuie eliminate? Din partea mea, aș crede mai degrabă că nici unul dintre aceste principii nu are o utilitate a acceptării prea mare. S-ar putea ca principiul cu cea mai mare utilitate a acceptării să fie unul care să ceară ca răsplata dreaptă să varieze (dar nu excesiv) în raport cu meritul și care să evalueze meritul după serviciul pe care îl aduci intereselor concetățenilor tăi. Acesta ar trebui să fie supus în alt cu un principiu care să asigure egalitatea oportunităților. Dacă întrebarea este dacă trebuie să aibă cea mai mare utilitate a acceptării este în parte empirică și este, de altă, în orice caz, în afara sferei de interes a acestui articol. Dacă în asemenea principiu este adoptat și inculcat, oare va veni în neapere încălțările lui. Vor fi ele nedrepte? Numai în sensul că vor fi oare unii principii prima facie al dreptății distributive pe care trebuie să le adoptăm (nu pentru că ar fi ei înșiși un principiu drept, ci pentru că este principiul cel mai bun). Singurul sens care poate fi dat întrebării dacă acesta este un principiu drept (dincolo de întrebarea pur circulară sau tautologică dacă principiul se supune lui însuși) este acela de a întreba dacă procedura prin care am selectat principiul satisface cerințele logice ale gândirii morale critice, i. e. dacă este *formal* drept. Putem adăuga faptul că adoptarea unei asemenea proceduri formal drepte și a principiilor pe care ea le selectează este dreaptă în sensul *generic* menționat la începutul acestei lucrări; este ceea ce e corect să facem; ceea ce trebuie, în sens moral, să facem. Temeiul acestui fapt e acela că gândirea critică, deoarece urmează cerințele dreptății formale bazată pe proprietățile logice ale conceptelor morale, în special ale lui „trebuie” și „corect”, nu poate să eșueze în tentativa de a duce la principii ale dreptății care sunt în concordanță cu moralitatea, atâta timp cât e corect condusă, în lumina datelor empirice. Dar pentru că

cerințele sunt toate formale, ele nu pot determina prin sine conținutul principiilor dreptății. Trebuie să recurgem la gândirea critică.

Ceea ce ar fi cel mai bine ca principiile dreptății să încerce să inculce în oameni va depinde de circumstanțele specifice unor societăți particulare și în mod special de faptele psihologice caracteristice membrilor lor. Unul dintre aceste fapte este promptitudinea în acceptarea principiilor însele. S-ar putea să existe un principiu al dreptății extrem de dezirabil să fie inculcat, dar pe care să nu avem nici o șansă să-l inculcăm cu succes. Cele mai bune principii pe care ar trebui să le *aibă* o societate sunt, așa cum am mai spus, cele care au utilitatea acceptării cea mai mare. Dar nu e necesar ca acestea să fie și cele mai bune principii pe care *încercăm să le inculcăm*, dacă ele sunt imposibil de inculcat. Să ne imaginăm că în societatea noastră sclavagistă fericită atât sclavii cât și proprietarii de sclavi sunt conservatori obstinați și își cunosc fiecare locul, iar orice tentativă de a-i face pe sclavi să aibă gânduri revoluționare sau egalitariste va avea ca rezultat faptul că doar un mic număr dintre aceștia vor deveni nemulțumiți și vor merge în consecință la spânzurătoare, marea majoritate devenind doar nelăștiți și puțin mai nefericiți. În acest caz, nu ar trebui să încercăm să inculcăm un asemenea principiu egalitarist. Pe de altă parte, cum e puțin mai probabil, dacă principiul ar avea o șansă mai bună de a prinde și dacă revoluția ar avea șansa să fie tot atât de avantajoasă pe cât am presupus, atunci ar trebui să încercăm. Desebirea se găsește în dispozițiile locuitorilor. Nu sunt în nici o probabilitate de a fi acceptat este același lucru cu utilitatea acceptării; spun că utilitatea și raționalitatea încercării de a inculca un principiu (la fel ca raționalitatea de a încerca să faci face orice altceva) variază în raport cu probabilitatea succesului. În sensul acesta, cât anume de recomandabil este să încercăm să inculcăm principiile dreptății (deși aceasta nu are a face cu meritul lor) este un lucru relativ la stările mentale ale celor care sperăm să le internalizeze.

E important să avem clară în minte măsura în care ceea ce susțin eu aici este un tip de relativism. Cu siguranță că nu e vorba de un relativism în vreun sens tare al cuvântului. Relativismul este doctrina conform căreia adevărul unor enunțuri morale depinde de faptul dacă oamenii le acceptă. Un exemplu tipic ar putea fi reprezentat de teza care spune că dacă într-o anumită societate oamenii cred că trebuie să-și circumcizeze copiii de sex masculin, atunci ei trebuie să-i circumcizeze, punct. Este de la

sine înțeles că eu nu sprijin o asemenea doctrină, care este de regulă rezultatul confuziei și împotriva căreia există argumente celebre. Totuși, printre faptele relevante pentru o decizie morală se găsesc aproape întotdeauna fapte despre gândurile sau dispozițiile oamenilor. De exemplu, atunci când mă întreb dacă ar trebui să-i ofer soției mele o vacanță la Acapulco, este relevant să o întreb dacă i-ar plăcea o asemenea vacanță. Ceea ce am spus până acum trebuie asimilat acestui ultim exemplu. Dacă luăm ca date anumite dispoziții ale membrilor societății (anume dispoziții de a nu accepta un anumit principiu al dreptății oricât de mult am munci noi la propagarea lui), atunci trebuie să decidem dacă, în lumina acestor fapte, ar trebui să îl propagăm. Ce anume principii ale dreptății ar trebui să propagăm va varia în funcție de efectele probabile ale propagării lor. Răspunsul la această „trebuie”- întrebare nu este relativ la ceea ce credem noi, cei care o punem, cu privire la această chestiune; trebuie să ajungem la el prin gândire morală pe baza faptelor acelei situații. Dar printre aceste fapte sunt și fapte despre dispozițiile oamenilor din societatea respectivă.

Morala pe care doresc să o extrag din întreaga argumentare este aceea că raționamentul etic *poate* să ne indice călele de a purta discuțiile politice despre dreptate și drepturi într-un mod rațional și că speranța că vom putea să ajungem la un acord; că asemenea discuții raționale trebuie să se sprijine pe o înțelegere a conceptelor care sunt utilizate și pe faptele situațiilor dintr-o lume reală. Întrebarea crucială este: „Care sunt principiile dreptății, titlurile cu privire la distribuirea bunurilor sau atribuirile de drepturi a căror acceptare este în interesul general?” Eu pledez pentru punerea acestei întrebări ca un substitut pentru o întrebare care e pusă mult mai des, anume: „Care sunt drepturile pe care le am?” Pentru că oamenii care pun această din urmă întrebare, oameni fiind, răspund aproape întotdeauna că au chiar acele drepturi, oricare ar fi ele, care vor promova o distribuție a bunurilor ce e în interesul propriului lor grup social. Retorica drepturilor, născută din această întrebare, este o rețetă pentru lupta de clasă și pentru războiul civil. În urmărirea acestor drepturi oamenii vor pricinui aproape orice fel de prejudicii restului societății și lor înșiși, deoarece ei s-au convins că dreptatea le cere acest lucru. Pentru a trăi în pace avem nevoie de principii pe care ni le poate furniza gândirea critică, principii bazate pe dreptatea formală și pe faptele lumii reale în care suntem nevoiți să trăim. Toată lumea poate să practice, cooperând, această gândire

critică, cu condiția să învețe cum s-o facă; și aceasta pentru că toți împărtășesc aceleași concepte morale, care au aceeași logică, cu condiția să le poată înțelege și să o poată urma.

Traducere de Marin Alexandru Eugen

### Argumentând cu privire la drepturi

Cuvântul [englezesc]“argue” este utilizat în cel puțin două sensuri. Când părinții spun copiilor lor: „Don’t argue”, ei vor să spună „Nu mai comenta ceea ce am spus” (*Don’t dispute what I say*). În acest sens, există o mulțime de argumente (*arguments*) (i.e. dispute) cu privire la drepturi; ele au loc tot timpul, unele în mod violent, cele mai multe în mod confuz. Nu acesta e sensul în care voi folosi eu cuvântul, ci mai curând pe cel în care el înseamnă „a raționa” (*reason*). Acesta seamănă mai mult cu sensul său primar; vine dintr-un cuvânt latin care înseamnă „a demonstra” *prove* și „a încerca să demonstrezi”. Deoarece puține dintre argumentele cu privire la drepturi, în primul sens al cuvântului, sunt cât de cât încercările celor aflați în dispută de a-și aduce argumente (*to reason with each other*), cred că ar fi util dacă filosofii s-ar întreba, mai mult decât o fac mulți din ei, cum trebuie făcute asemenea raționamente.

Una dintre cei care creează cele mai mari probleme sunt, într-adevăr, filosofii. În multe cercuri filosofice s-a ajuns la acceptarea tezei că despre drepturi nu se raționează; se apelează în loc la propriile intuiții sau la intuițiile cititorilor, fie în legătură cu anumite cazuri particulare, fie în legătură cu principiile aflate în discuție. De aceea nu e surprinzător că filosofii de acest fel nu au contribuit prea mult la rezolvarea chinuitoarelor dispute ale umanității cu privire la drepturi din moment ce ei nu fac decât să urmeze o metodă care este deja întrebuințată de cei implicați în aceste dispute. Astfel, John Rawls (1971) face apel la o mulțime de intuiții pentru a susține un sistem al dreptății și drepturilor care, după cum ne-a spus Sir Stuart Hampshire (1972: 37), e de lăudat

---

R. M. Hare, *Arguing about Rights*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon, Oxford, (1989), 1998 (prima apariție în 1984).

pentru că exprimă cât se poate de bine idealurile Partidului Laburist Britanic; iar Robert Nozick (1974) face apel la un alt set de intuiții pentru a susține o mulțime cu totul diferită de atitudini politice care, presupun eu, i s-ar potrivi mai mult doamnei Thatcher sau domnului Reagan. Nicăieri în aceste două cărți nu vom găsi vreun răspuns convingător la întrebarea: „Dacă instituțiile tale intră în conflict, cum te vei apuca să aplanezi conflictul într-un mod rațional?”. Când înșiși filosofii se dau astfel în spectacol, ce speranță să mai avem ca politicienii și oamenii de stat obișnuiți să învețe să-și rezolve disputele fără violență? Profesorul Brandt a arătat pe larg inutilitatea unei astfel de proceduri (1979: 16-23; vezi H 1971a și MT 10 ff.)

Nu voi pierde timpul subliniind importanța distincției dintre drepturi morale și drepturi legale, nici a aceleia, introdusă în uzul comun de Wesley Hohfeld (1923: 36-8), dintre diferitele genuri de drepturi (libertăți, drepturi de tipul revendicărilor (*claim-rights*) etc.), pe care oamenii încă le mai încurcă. Aproape tot ceea ce voi spune se va aplica drepturilor în toate aceste sensuri. În pofida dezacordurilor mele cu Rawls, e stă în punct în care cred că el probează o superioritate remarcabilă în raport cu Nozick. El a sesizat un adevăr important, anume că noi ar trebui să atacăm astfel problemele în două sau mai multe etape sau, așa cum prefer eu să zic, pe două niveluri. Aceasta este o idee veche; s-ar putea argui că ea e originară la Platon (*Menon* 98b). Dacă trebuie să soluționăm, la primul dintre aceste niveluri, întrebări privitoare la ce acte particulare sunt drepte sau în genere corecte, sau la ce anume înseamnă o încălcare a drepturilor cuiva – sau, în general, la ce drepturi au oamenii – atunci trebuie să avem ceea ce Rawls numește „principii ale dreptății” (1971: 4), inclusiv principiile care determină drepturile oamenilor. Iar problema felului în care aceste principii trebuie selectate este o problemă ulterioară, abordabilă la un nivel diferit al gândirii morale. Rawls o face presupunând că avem o mulțime de oameni aflați în ceea ce el numește poziția originară, care selectează principiile dreptății și drepturile ignorând modul în care propriile lor interese vor fi afectate de alegere. Această sugestie extrem de promițătoare nu produce, totuși, un răspuns satisfăcător la provocarea lansată în chiar paginile lucrării lui Rawls, din motive pe care le-am arătat altundeva în detaliu și pe care nu le voi mai repeta aici (H 1973a). Motivul de bază este că el se mulțumește să se bazeze în argumentul său pe propriile sale intuiții pentru a se salva de la condiția de utilitarist - soartă care, în opinia sa, e mai rea

decât moartea. Punctul crucial este acela că negarea de către Rawls a faptului că părțile contractante și-ar trata ca echipabilă ocuparea de către ele a oricăruia dintre rolurile afectate nu e bazată pe nici un fundament rațional și el insistă asupra ei numai pentru a-și face sistemul conform cu intuițiile sale anti-utilitariste. Metoda sa ea *ar* produce concluzii utilitariste dacă ar fi urmată în mod consecvent, fără apeluri la intuițiile morale (vezi mai departe Harsanyi 1975).

Rawls ar fi făcut mai bine să accepte asemenea concluzii. Prejudecata împotriva utilitarismului, care pare să fi afectat o mare parte din lumea filosofică, are un număr de cauze asupra cărora nu voi putea să zăbovesc; dar ea poate fi destul de ușor risipită dacă realizăm că, odată ce distingem cele două niveluri ale gândirii morale (acela la care noi ad judecăm cazuri particulare în acord cu principiile pe care le-am învățat, și acela la care ne întrebăm dacă principiile însele sunt cele mai potrivite spre a fi susținute), putem găsi un loc și pentru intuiții, pentru convingerile morale și chiar pentru prejudecățile pe care se bazează multe argumente anti-utilitariste faimoase; și, în p da acestui lucru, utilitarismul, ca un mod de a selecta principiile morale, poate rămâne neătătat.

Iată cum se procedează. La ceea ce eu numesc nivelul *intuitiv* al gândirii morale ne este permis să utilizăm intuițiile noastre morale (și nu mai puțin sentimentele noastre morale adânc imprimate ca și altele sentimente, deși intuițiile sunt cumva diferite de acestea) chiar în momentul care spun intuiționiștii. Intuiționiștii oferă ceea ce reprezintă, pentru ceea ce eu numesc scopuri, o prezentare adecvată a acestui nivel al gândirii, iar utilitariștii nu trebuie să fie nemulțumiți de ea, *la acel nivel*. Totuși, chiar și la acel nivel, se vor ivi probleme la care nu se poate răspunde prin apel la intuițiile morale. Ele se ivesc în principal în două genuri de cazuri. Primul este atunci când două din convingerile noastre intuitive, uneori adânc înrădăcinate, intră în conflict într-un caz particular, i.e. nu pot fi puse în acțiune amândouă. Al doilea este atunci când ne întrebăm dacă principiile intuitive pe care le-am dobândit noi înșine prin intermediul educației pe care am primit-o sunt cele pe care trebuie să le transmitem și copiilor noștri.

Fiecare dintre aceste genuri de cazuri ne fac să punem sub semnul întrebării chiar principiile noastre intuitive; și deoarece majoritatea problemelor noastre morale cu adevărat tulburătoare sunt de unul din aceste două genuri, nu este un accident faptul că toți filosoffii morali apti să vadă măcar puțin dincolo de suprafața lucrurilor s-au ocupat



în principal cu astfel de cazuri și au căutat să spună, fie că au distins, fie că nu cele două niveluri ale gândirii morale, cum trebuie să se răspundă întrebărilor de la nivelul al doilea sau, cum îl voi numi eu, nivelul *critic*. Cum, atâta vreme cât se presupune că vorbim despre drepturile omului, va trebui să decidem care *sunt* „Drepturile Omului”? O modalitate mai clară de a pune această întrebare este: „Ce cale rațională există pentru a decide ce principii intuitive cu privire la drepturi trebuie să-i învățăm pe copiii noștri (și pe noi înșine) și, în general, cărora trebuie să le rămânem fideli cu acel gen de convingere inveterată specifică principiilor morale?”

Voi da imediat răspunsul meu la această întrebare; dar mai întâi îl rog pe cititor să presupună de dragul argumentului că există o asemenea modalitate. Alegând principii morale și, în particular, principii care determină drepturile în acord cu aceasta, ne vom echipa cu un set de principii pe care să le putem cultiva astfel încât să ne devină o a doua natură și să aibă pentru noi forța intuiției. Vor exista, în sfera drepturilor, anumite drepturi pe care suntem *siguri* că noi, și oricare alții, le avem, și pe acestea le vom trata, în termenii lui Ronald Dworkin (1977: xv), ca „atuuri” (*trumps*); respectiv, în termenii lui Sir Stuart Hampshire (1978), sentimente de revoltă sau „oc” atunci când le vedem violate; și, în general, ne comportăm la acest nivel intuitiv exact așa cum spun intuiționiștii că ne comportăm. Deși nimic din ceea ce voi spune nu este câtuși de puțin inconsistent cu această parte pozitivă intuiționiste și, prin urmare, orice plângere împotriva ceea ce pot bazându-mă pe aceste fenomene ale vieții morale va rata în întregul ei ținta. Totuși, trebuie să punem la îndoială asumția, făcută de toți gânditorii de acest fel, că mulțimea specifică de principii și drepturi la care apelează ei sunt corecte într-un mod care e evident de la sine. Ele nu pot fi astfel, deoarece principiile la care apelează diferiți intuiționiști sunt în conflict unele cu altele. Fiecare dintre ele are nevoie de un argument în sprijin. Nu ne este de nici un folos să apelăm la intuițiile însele, așa cum fac toți intuiționiștii, pentru a justifica acele intuiții.

O dificultate înrudită se ivește chiar dacă ne încredem în *propriile noastre* convingeri morale și le desconsiderăm pe cele ale unor oameni care gândesc diferit. Deoarece principiile care sunt conținute în intuițiile noastre sunt, și trebuie să fie, mai degrabă generale, vor exista inevitabil cazuri în care ele intră în conflict – cazuri în care, de exemplu, noi nu putem apăra dreptul bine stabilit al unei persoane fără să contrazicem

un drept bine stabilit al unei alte persoane. Și ce vom face atunci? Dacă un copil în stadiul intrauterin are dreptul la viață, iar mama are dreptul de a dispune de propriul ei corp, ce vom spune? Ambele aceste drepturi pot să pară foarte importante *în general*. Astfel de conflicte pot fi rezolvate numai ridicându-ne la nivelul critic și întrebându-ne ce principii cu privire la drepturi trebuie să avem și care dintre ele trebuie să îl domine pe celălalt în acest caz particular. Dați-mi voie să ofer acum o prezentare a acestui nivel al gândirii morale.

Există un drept pur formal pe care putem concede că îl are toată lumea și care a fost numit dreptul la **preocupare** egală și la respect egal (*the right to equal concern and respect*). Spun „pur formal” pe baza a două temeuri. Primul este acela că acest drept nu face, prin sine, nimic pentru a determina ce anume are cineva dreptul să facă sau să aibă în particular. Nu trebuie să comitem greșeala comună de a presupune că acest drept formal ne va duce mai departe în argument decât o va face de fapt, stabilind, de exemplu, un anume gen de drept de substanță la egalitatea avuției sau a puterii sau a statutului social sau a orice altceva. Tot ceea ce face el e să stabilească dreptul ca interesele egale ale diferiților indivizi (inclusiv noi înșine) trebuie să aibă o pondere egală în cântecul morală. Doar diferența numerică<sup>1</sup> între indivizi nu trebuie să fie relevantă din punct de vedere moral. Este în raport cu observația că această egalitate formală dintre indivizi nu face, prin ea însăși, nimic mai mult decât să ne interzică să discriminăm moral între Tom, Dick și Harry pe baza faptului că Tom e Tom, Dick e Dick și Harry Harry. Ea nu ne interzice, prin ea însăși, să discriminăm pe baza faptului că Tom e negru, Harry e galben, iar Dick roz. Aceasta necesită o manevră ulterioară, pe care o voi face imediat.

Al doilea temei pentru care eu numesc formal acest drept la preocupare egală este acela că el poate fi stabilit pe baza caracteristicilor formale ale conceptelor morale. Dacă s-ar accepta faptul (căci nu am spațiu pentru a argumenta aceasta) că judecățile morale sunt prescripții universale sau universalizabile, atunci prescriind că trebuie să facem cutare și cutare cuiva (să zicem lui Tom) prescriu implicit că același lucru trebuie făcut oricărui alt individ (mie, de exemplu) în orice situație care e exact la fel, și vice versa. Prin „exact la fel” (*precisely similar*) eu înțeleg să includ caracteristicile personale ale

<sup>1</sup> Există o diferență „numerică” între doi oameni dacă atunci când numărăm oamenii trebuie să îi numărăm ca doi și nu ca unul. O diferență doar numerică este una neînsoțită de nici o diferență în privința proprietăților universale.

participanților (trebuie să-mi imaginez că am devenit negru și reacționez în același fel în care reacționează Tom). Astfel, nu contează din punctul de vedere al gândirii mele morale dacă Tom se află în acea situație sau eu; iar aceasta mă forțează să tratez interesele lui Tom, în acea situație, ca și când ar fi ale mele. Iar aceasta, în consecință, mă face să tratez interesele egale ale tuturor indivizilor, *qua* acei indivizi, ca având o pondere egală. Tocmai de aceea, în trecere fie spus, dacă gândesc astfel, eu nu pot să discriminez moral pe motive de culoare (de exemplu negând celor negri drepturi pe care le acord celor roz); căci a face aceasta ar presupune să prescriu faptul că dacă mi-aș schimba culoarea, atunci nici eu nu aș avea acest drept, iar așa ceva nu voi fi gata să fac.

Oricum, acest gen de argumentare nu ne va însoți tot timpul. „Dreptul la preocupare și respect egale”, drept care, spun eu, poate fi stabilit pe bazele caracteristicilor formale ale conceptelor morale, are o utilizare mult mai influentă decât aceasta. Să presupunem că acceptăm faptul că în gândirea noastră morală interesele egale trebuie să primească ponderi egale, indiferent ale cui interese sunt. Atunci, deoarece aceste interese includ propriile noastre interese, ponderea acordată lor va fi pozitivă și totodată egală. Rezultă că în gândirea mea morală voi încerca să asigur tuturor egal satisfacerea intereselor egale ale tuturor. Pentru un argument simetric, urmează că acolo unde interesele nu au pondere egală, voi prefera satisfacerea interesului mai mare în detrimentul celui mai mic, indiferent ale cui interese sunt ele; căci aceasta aș face eu dacă ambele interese ar fi ale mele, iar universalitatea îmi interzice să tratez interesele altor oameni într-un mod diferit de ale mele. Astfel, voi acorda ponderi tuturor intereselor, indiferent ale cui sunt, proporțional doar cu tăria intereselor. Și deoarece, așa cum am văzut, ponderea va fi pozitivă, gândirea mea morală, dacă funcționează în lumina tuturor acestor lucruri, mă va conduce la a prescrie orice acțiune, etc., care va maximiza așteptarea satisfacerii intereselor tuturor indivizilor, tratați în mod imparțial. Am scurtat argumentarea și am sărit câțiva pași; pentru o tratare completă vezi *MT*.

Rezultatul la care am ajuns este, desigur, un gen de utilitarism; dar să nu-i spunem așa deoarece există mai multe genuri diferite și, în orice caz, lumea filosofică este atât de plină de prejudecăți împotriva utilitarismului încât, dacă doar aș utiliza cuvântul, oamenii și-ar zăvorși mințile și ar fi incapabili să priceapă că poziția pe care o susțin *derivă* de fapt din „dreptul la preocupare și respect egale”, drept despre care anti-utilitariștii precum

Dworkin au vorbit atât de mult (1977: 272 ff.), și aceasta deândată ce gândim cât de cât profund la ce anume presupune un astfel de drept. Să îl numim în schimb „egalitarismul intereselor” (*interest-egalitarianism*) sau să-i găsim un alt asemenea nume inofensiv. Sau să-l numim kantianism simplu (*plain*), căci are o anumită afinitate cu unele formulări ale imperativului categoric al lui Kant.

Aceasta, așadar, este o schiță a metodei. Cum o vom utiliza atunci când vrem să vorbim despre drepturile omului? Așa cum am spus, principiile cu privire la drepturi sunt un gen de principii morale; asta se va vedea dacă voi spune cum trebuie utilizată această metodă în selectarea principiilor morale necesare pentru a ne cultiva pe noi înșine și pentru a-i educa pe copiii noștri. Actele de cultivare a propriilor minți și de educare trebuie, în acest caz, să fie judecate ca orice alt act. Când ne întrebăm ce principii morale să cultivăm, trebuie să decidem asta pe baza acelor principii care, dacă sunt cultivate, vor satisface maximal interesele tuturor acelor oameni pe care îi tratăm cu egală preocupare. Iar aceasta ne dă posibilitatea să comparăm și să soluționăm anumite probleme particulare cu privire la drepturi. Vom cultiva oare respectul pentru drepturile altor oameni celor ce se simt înclinați să pocnească pe oricine altcineva în na? Nu, deoarece putem fi siguri că a cultiva respectul pentru un astfel de drept ne va conduce undeva foarte departe de maximizarea satisfacției interesele tuturor, cântărite imparțial.

Voi reveni în scurt timp cu exemple mai complicate; dar acest exemplu simplu va fi suficient pentru a ilustra cum putem decide, potrivit acestei metode raționale, ce drepturi trebuie să cultivăm și să acceptăm. Trebuie să le acceptăm pe acelea pe care le putem accepta atunci când acordăm o pondere egală, în mod imparțial, intereselor egale ale tuturor celor afectați de acceptarea lor. Aceasta înseamnă că drepturile trebuie selectate în acord cu utilitatea acceptării pe care o au (ar fi trebuit să adaug „pe fundamentele egalitarismului intereselor”).

În cele ce urmează este important pentru mine să aleg exemple care să illustreze cel mai clar metoda pe care o recomand pentru a gândi cu privire la drepturi. Unele exemple sunt prea simple, cum e acela pe care tocmai l-am dat. Ele sunt simple pentru că noi vom fi cu toții deîndată de acord care drepturi trebuie apărate și care negate. Alte exemple nu ne vor fi de nici un ajutor pe temeiul contrar; ele ridică probleme cu privire la drepturi care sunt atât de complicate sau atât de înverșunat dezbătute, sau ambele, încât e

deșartă speranța ca măcar să putem începe să arătăm, în corpul unei lucrări atât de scurte, cum s-ar putea folosi metoda pentru a soluționa problemele. Într-adevăr, tocmai astfel de probleme vreau eu să tratez cu ajutorul acestei metode, și am făcut acest lucru altundeva în volumul de față. Prin urmare, să nu mă acuze nimeni că aș fi neglijat toate acele drepturi ale omului în legătură cu care lumea se înflăcărează atât de mult. Și mie mi-au lăsat o impresie profundă multe din aceste conflicte, dintr-o parte sau din cealaltă, și sunt destul de familiar cu unele cazuri de negare a drepturilor omului (de exemplu în Cehoslovacia); aș vrea doar să identific o cale de a spune care drepturi *trebuie* să trezească aceste sentimente și ce acțiuni inspiră ele.

Deoarece principiile cu privire la drepturi, ca și alte principii morale intuitive, trebuie să fie formulate în termeni destul de generali, ele vor intra inevitabil în conflict în unele cazuri neobișnuite. Atunci, după cum cred că Aristotel a reușit să sesizeze (1137b 19-32), va fi necesară întrebuițarea gândirii critice pentru a rezolva cazul particular. Dar dacă noi suntem rezonabil de încrezători în faptul că principiile noastre intuitive sunt sănătoase, este adesea neînțelept să le pui la îndoială atunci când te afli sub presiune într-o situație particulară, cu excepția cazului când ești forțat de un conflict cu felul acesta; probabilitatea de a obține prin acest mijloc un răspuns care să reziste reflecției critice, când avem imediat șansa să facem, este mai mică decât aceea de a încuraja eroarea excepției de la regulă (*special pleading*) ajutăți de lipsa de informație cu privire la caz. Cât de ușor să ne convingem pe noi înșine că a spune o minciună este, în aceste circumstanțe dificile, cel mai bun lucru!

O manevră folosită adesea de anti-utilitariști este aceea de a produce cazuri neobișnuite sau chiar inventate în care soluția la care ajunge gândirea critică e îndreptată împotriva unora dintre principiile noastre intuitive cele mai dragi (MT 131-42). Deoarece principiile intuitive sunt și trebuie să fie alese pentru a da seama de cazurile cu caracter general, aceasta nu pune sub semnul întrebării nici principiile intuitive și nici gândirea critică atunci când ele intră în conflict în aceste cazuri bizare.

Dați-mi voie să încep acum cu un exemplu pe care unii îl vor considera stupid, dar care a dat bătăi de cap legislatorilor și tribunalelor<sup>2</sup>. Un segment al populației, prin apelul

<sup>2</sup> De exemplu, cazul *William versus Hathaway*, 400 F. Supp. 122 (D. Mass. 1975) (litigiu între nudiști și locuitorii stațiunii Cape Cod); *Eckl v. Davis*, 51 Cal. App. 3d 831, 124 Cal. Rptr. 685 (1975) (proces pentru a impune aplicarea ordonanței cu privire la controlul nudismului pe plaje); Los Angeles, Cal.,

pe care îl face la dreptul individual la libertate, crede că are dreptul să meargă la plajă fără a îmbrăca nici o haină. Un alt segment crede că are dreptul să meargă la plajă fără a fi nevoiți să vadă organele genitale ale celor din primul grup.

Dacă se acceptă ceea ce am spus, modul de a soluționa această problemă este prin a întreba ce drepturi trebuie să ne învățăm copiii să respecte și pe noi înșine să respectăm; iar la această a doua întrebare se poate răspunde ridicând o a treia, anume care drepturi sunt de așa natură încât actele de a-i învăța pe oameni să le respecte vor constitui, pe ansamblu, cel mai bun lucru pentru interesele tuturor celor afectați, tratați în mod imparțial. Deci care e răspunsul la această a treia întrebare?

Aceasta necesită o mai amplă cercetare a faptelor decât îmi permite aici spațiul; dar îmi voi baza părerea pe ceea ce *cred* că sunt faptele. E vorba, întâi de toate, de faptul că mulți oameni care vor să se ducă la plajă sunt fără îndoială șocați la vederea organelor genitale ale altor oameni și, prin urmare, permiterea nudismului constituie o prejudiciere a intereselor lor. În al doilea rând, există fără îndoială unii oameni pentru care plaja să se amuze stând fără nimic pe ei și văzând că și alții fac la fel. Aceste fapte sunt certe, restul sunt mai degrabă presupuse. Se poate spune că primul lucru (și numai puritanii) vor ajunge destul de repede să treacă peste sentimentul lor de șoc dacă s-ar ajunge în situația în care faptul de a nu purta nici un fel de haină la plajă ar fi general acceptat; astfel, cu toate că ar exista o perioadă de tranziție în timpul căreia șocul ar fi resimțit, rezultatul va fi până la urmă acela că nudiștii și-ar satisface plăcerea fără a cauza nici o neplăcere exorbitantă. Acesta ar fi un argument pentru a da prioritate dreptului nudiștilor în fața celui al puritanilor în educația noastră morală.

Pe de altă parte, s-ar putea spune că plăcerea pe care urmează să o ai dacă nu porți *nici o haină* pe plajă este doar cu puțin mai mare decât aceea obținută prin purtarea a măcar ceva și că, prin urmare, suferința cauzată în timpul tranziției nu este în mod adecvat contrabalansată de plăcerea suplimentară. Decizia în alegerea între aceste două concepții trebuie luată prin aflarea a cât de puternice au fost preferințele celor două părți și cât de rapid s-ar putea ele schimba ca rezultat al faptului că noile idei cu privire la acest subiect ar deveni curente – și de asemenea în funcție de cât de numeroase sunt cele două

---

Ordonanța 146,360 (11 iulie 1974) (reglementarea municipală cu privire la nuditatea pe plaje și în parcurile orașelor).

părți și cum s-ar putea schimba acest număr datorită anumitor politici adoptate de educatori și legislatori. Această problemă este de obicei soluționată, atât în Europa cât și în America, de o sociologie experimentală amatoare, dar totuși îndeajuns de convingătoare, i.e. urmărind cum se simt oamenii când vechile reguli sunt relaxate pe anumite plaje sau în genere. Nu este scopul meu în această lucrare să speculez asupra rezultatului, dar bănuiala mea este că nudiștii vor triumfa, și aceasta pentru același gen de temeuri pentru care în Anglia nu mai este demult interzis, cum era în multe locuri în tinerețea mea, ca bărbații să meargă la plajă fără a avea piepturile acoperite sau însoțiți de soțiile lor.

În acest punct s-ar putea spune că am lăsat de o parte un lucru foarte important, anume efectul general pe care-l are asupra moralei publice relaxarea standardelor în acest caz particular. Se va spune că dacă oamenii își fac un obicei din a se uita pe plajă la alți oameni dezbrăcați aparținând sexului opus, atunci ei vor tinde să devină mult mai lascivi sau, în general, mai imorali. Nu cred așa ceva; dar nu am suficient spațiu pentru a discuta această problemă acum. Ea apare într-o formă aproximativ analogică în următorul meu exemplu, nu chiar așa de stupid, la care acest prim exemplu a fost un fel de introducere. Acesta este exemplul interzicerii pornografiei.

Bernard Williams, care este unul din cei mai inteligenți și mai înverșunați critici ai utilitarismului, a fost rugat în urmă cu câțiva ani să fie președintele unui comitet înființat de British Film Censorship pentru a pregăti un raport despre „Cenzura filmului și obscenitate” (Williams 1979). A existat un alt raport cu câțiva ani înainte, acela al unei comisii a Statelor Unite despre un subiect similar: „Obscenitate și pornografie” (1970). Ambele sunt rapoarte bune (cu toate că datorită inerției și timidității guvernamentale nici unul nu a avut consecințe juridice). Dar trebuie să spun că, din punctul meu de vedere, Raportul Williams este incomparabil mai bun – poate, în parte, datorită faptului că președintele, un filosof, a fost capabil să ordoneze problemele într-o manieră deosebit de clară. Mare parte din el, după cum putem deduce pe temeuri stilistice, a fost scris de Williams însuși și el poartă în întregime amprenta geniului său. Cu toate că nu doresc să discreditez alte scrieri ale sale, cred că acesta este cel mai bun lucru pe care l-a făcut în filosofia morală, deoarece este lucrul cel mai legat de problemele vieții reale.

Oricum, cel mai izbitor aspect legat de acest raport a fost pentru mine contrastul dintre exercițiul practic efectiv al lui Williams, atunci când a ajuns să se ocupe cu astfel de chestiuni reale, și argumentele filosofice pe care le mănuieste el, cu egală îndemânare, în lucrările sale publicate, împotriva utilitariștilor. Te-ai fi așteptat ca un astfel de gânditor să argumenteze cu privire la asemenea probleme în termenii *dreptului* la libertatea de exprimare; sau, de partea cealaltă, ai *dreptului* la a nu fi nevoit să te uiți la ceva obscen; ori ai *dreptului* de a proteja moralitatea copiilor noștri. „Integritatea” ar fi putut beneficia și ea de o mențiune, fie și în sensul destul de excentric pe care-l utilizează Williams (1973: 99 ff.; vezi H 1976: 120 n.). În realitate însă, Raportul este utilitarist de la un capăt la altul. Capitolul său crucial se numește „Prejudicii?” iar în interiorul lui se formulează și se evaluează diferite argumente, toate de tip utilitarist, pentru sau împotriva interzicerii sau neinterzicerii diverselor genuri de materiale pornografice, pe baza urmării faptului dacă presupusele prejudicii (sau beneficii) sunt realmente cauzate. Este vorba, de fapt, despre o lungă și strălucită analiză de tipul cost-beneficiu. Acesta este modul în care Comitetul a determinat ce drepturi trebuie să fie protejate.

Cu câțiva ani înaintea întrunirii comitetului, Ronald Dworkin și eu ne-am ținut un seminar pe aceeași temă la Oxford în care au conferențiat pe lângă mine și el, câteva distinse persoane din domeniul literaturii, alor și dreptului. Am pregătit pentru acest seminar un tabel cu temeii pro și contra restricționării vânzării de materiale pornografice, toate de tip utilitarist (nu pot concepe nici un alt fel de temeii care să fie relevante). Acestea erau de fapt genul de temeii pe care se bazau toți cei din seminar, inclusiv cel mai mare opresor al utilitariștilor, Dworkin. Ele ne-au condus pe amândoi, din câte îmi amintesc, la aproximativ aceleași concluzii cu privire la ceea ce trebuie făcut efectiv. Desigur, oamenii au avut poziții diferite cu privire la magnitudinea diferitelor prejudicii și beneficii ce ar fi putut rezulta din luarea diferitelor măsuri propuse; dar toți au vorbit în termenii prejudiciilor și beneficiilor – chiar și cei care se temeau de ceea ce ei considerau a fi cel mai mare prejudiciu adus societății, coruperea standardelor ei morale.

Îmi este greu după atâția ani să mai fiu sigur că îmi amintesc corect ceea ce a spus fiecare. Dar ipoteza că Dworkin și-ar fi putut fonda concepția sa despre pornografie pe argumente în fond utilitariste este sprijinită de raportarea sa critică la Raportul lui Williams (1981). Mai întâi, Dworkin afirmă că argumentele Raportului, în legătură cu



care el este de acord cu mine că au un caracter esențialmente utilitarist, nu susțin toate concluziile sale liberale. El spune că ceea ce se cere în plus este admiterea unui *drept*, pe care el îl numește „dreptul la independență morală”. Un apel la acest drept, spune el, ne va face capabili să justificăm mai multe legi liberale cu privire la pornografie decât ar putea-o face o analiză utilitaristă de tipul cost-beneficiu. Aceasta este în acord cu procedura favorită a lui Dworkin de a utiliza drepturi extra-utilitariste pentru „a le folosi ca atu” (*to trump*) în raport cu argumentele utilitariste. Nu găsesc întru totul convingătoare această parte a atacului lui Dworkin la adresa lui Williams; și aceasta pentru că, în timp ce Williams stabilește în minuțioase detalii faptele cu privire la situația noastră reală din acea țară și din acea cultură care justifică analiza sa de tip cost-beneficiu, Dworkin se mulțumește adesea să apeleze la contraexemple ipotetice sumare și uneori inventate de un fel care nu ar trebui admis în acest gen de raționare cu privire la chestiunile practice.

Trecând peste asta, Dworkin continuă apoi întrebându-se cum ar putea fi stabilit „dreptul său la independență morală”. Lucrul remarcabil este că argumentele sale sunt din nou în fond utilitariste. Deși el nu acceptă o fundamentare utilitaristă a moralității, sau măcar a acelei părți a ei care este coratată legislativă, el sugerează că un sistem utilitarist, pornind de la egalitatea deocărmă ar trebui să încorporeze un astfel de drept pentru a săi arange problemele noastre. Aceasta înseamnă, de fapt, a opera cu un sistem utilitarist la un nivel de genul celui pe care-l susțin eu. Utilitarismul sau, cum l-am numit în feminism, egalitarismul intereselor generează la nivelul critic anumite drepturi pentru a fi utilizate apoi la nivelul intuitiv, nivel la care trebuie luate majoritatea deciziilor noastre morale practice; iar la acest nivel inferior ele ar putea fi cu folos apărute și utilizate pentru a le „folosi ca atu” (*to trump*) în raport cu aplicarea, mai directă dar și mai puțin demnă de încredere, a calcululelor cost-beneficiu.

Dworkin însuși recunoaște că o teorie pe două niveluri ar putea să evite argumentul său principal împotriva metodei utilitariste a lui Williams; dar el susține în mod ciudat că „teoria utilitaristă neutră pe care o avem acum în vedere” nu se va folosi de această cale de scăpare. De fapt, un utilitarist care știe cum stau lucrurile ar spune că noi trebuie să fim imparțiali, la nivelul critic, între preferințele bune și cele rele, dar că tocmai această tratare imparțială a preferințelor la nivel critic ne-ar conduce la adoptarea unor

principii, spre a fi utilizate la nivelul intuitiv al deciziilor practice de zi cu zi, care sunt părtinitoare în raport cu preferințele bune și ne împing să ne împotrivism celor rele. Aceasta se întâmplă deoarece dispoziția de a face acest lucru este una a cărei cultivare, datorită consecințelor ei, conduce la satisfacerea maximală a tuturor preferințelor cântărite în mod imparțial, proporțional doar cu tăria lor (MT 140-6).

De aceea Dworkin și cu mine părem să fim de acord că un sistem *utilitarist* pe două niveluri i-ar fi permis lui Williams să-și susțină concluziile. Diferența este că Dworkin se sprijină, spre a obține „dreptul său la independență morală” din punctul inițial al „preocupării egale”, pe un raționament a priori cumva abstract, bazat pe exemple ipotetice și uneori improbabile, pe când eu nu-l pot urma într-o astfel de raționare; aș spera mai degrabă ca Williams, dacă ar fi mai conștient decât este de caracterul binivelar al gândirii morale, să arate, prin apel la faptele contingente ale societății noastre actuale, că apărarea unui astfel de drept, mai degrabă decât negarea lui, e mult mai verosimil să conducă la satisfacerea maximală, pe ansamblu, a preferințelor oamenilor privite într-un mod imparțial. Dacă, în loc să vorbească de preferințe, el ar considera că e mai plăcut să utilizeze expresia aluzivă „înflorire umană”, nu i-aș aduce alte obiecții decât una stilistică.

La un anumit timp după ce Comitetul lui Williams a fost creat și a început să ceară probe de la public, în îngădarea născută care fusese la seminar, i-am scris lui Bernard Williams trimându-i propriul meu material de la seminar și întrebându-l dacă nu ar vrea să-l prezinte în o formă potrivită pentru a fi prezentat Comitetului ca probă. Nu a răspuns și, după cum am auzit de la un alt membru al Comitetului, nu l-a arătat Comitetului în forma în care era. Cred că a avut bune temeiuri pentru aceasta; nu numai că eu îl trimiseseam destul de târziu, dar deliberările Comitetului ajunseseră aproape cu siguranță, în acea fază avansată, la concluziile din raport, care sunt, în cele mai multe cazuri, similare cu cele la care Dworkin anti-utilitaristul și eu ajunseserăm, și din aceleași motive.

Am menționat toate acestea deoarece eu cred că e surprinzător să vezi cum trei filosofi, unul din ei utilitarist și ceilalți doi opuși utilitarismului, atunci când ajung să discute o chestiune practică precum aceasta, avansează spre aceleași concluzii utilitariste și oferă temeiuri utilitariste pentru ele, chiar dacă nu chiar aceleași temeiuri utilitariste.

Nu voi trage concluzii pentru că nu mai am timp; dar ele se află în Raport, cu care eu sunt de acord în aproape fiecare detaliu.

Există două posibile riposte pe care Williams ar putea să le aibă. Prima este aceea că există ceva special cu privire la problema legii obscenității care face ca numai argumentele utilitariste să fie relevante pentru ea; dar în alte domenii ale moralității ele ar fi mai puțin relevante. Chiar și așa, o asemenea replică nu ar fi în acord cu tonul celorlalte scrieri ale sale, în care el nu prea are cuvinte bune pentru argumentele utilitariste de orice gen ar fi ele. Și nu e prea ușor de văzut cum ajunge el să îngusteze atât de mult sfera argumentelor utilitariste. Să nu fie ele de asemenea relevante în toate domeniile politicilor publice (care au constituit interesul major al lui Bentham și Mill)? Și oare nu ar trebui ele să aibă o influență asupra tuturor problemelor morale, acolo unde sunt afectate interesele altor oameni, pentru aceleași temeuri de care a fost vorba în cazul politicile publice? Acolo unde interesele altora *nu* sunt afectate, eu nu știu nici o nevoie să folosesc argumente utilitariste (MT 54).

Cea de-a doua ripostă este aceasta. El ar putea spune că am lăsat pe din urmă în analiza pe care am făcut-o argumentele Comisiei o premisă deosebit de crucială care nu este utilitaristă. Baza argumentului ar putea fi unul el, este aceasta. Există un *drept* pe care toți îl avem, nu este dreptul în libertatea de exprimare. Aceasta înseamnă că avem un drept de a spune, publica, cu pălă, citi, sau a privi orice dorim, cu condiția să nu fie aduse amenințări pentru care noi nu ar trebui să spunem, să publicăm, etc. Așadar, ceea ce a făcut el a fost să ia ca garantat acest drept fundamental, care nu este bazat pe fundamente utilitariste, și să caute și să evalueze argumente pentru a-l nega în anumite genuri de cazuri (e.g. că a publica anumite lucruri ar fi atât de vătămător încât dreptul ar trebui dominat (*overridden*)). Toate aceste argumente secundare pot fi utilitariste, dar dreptul originar nu este. Astfel, argumentul Comitetului este la urma urmei bazat în mod fundamental pe un drept, nu pe utilitate.

E totuși ușor să demolezi această ripostă. Căci acest presupus drept fundamental la libertatea de exprimare se dovedește a avea, la urma urmei, o bază utilitaristă. Una dintre tezele de bază ale utilitarismului este aceea că preferințele, gusturile, sau, pentru a utiliza termenul general pe care l-am utilizat, interesele sunt cele care contează atunci

când facem judecăți morale. Rezultă de aici că dacă cineva preferă sau îi place să facă ceva, trebuie să i se permită să facă acel lucru, în absența unor temeieri pentru care ar trebui să nu-l facă. Pentru utilitarist, aceste temeieri vor avea de-a face cu conflictele care apar cu preferințele sau interesele altor oameni. Acum, dreptul la libertatea de exprimare este doar un caz particular al dreptului de a face ceea ce dorești în absența unor temeieri pentru care nu ar trebui să faci acel lucru. Prin urmare, și el poate fi stabilit pe fundamente utilitariste. Williams l-a scos poate din intuițiile sale, dar nu e obligat să procedeze astfel. Iar temeierile sau pretense temeieri pentru a nega acest drept în anumite cazuri care au fost atât de admirabil discutate în raport erau toate fățiș utilitariste. Deci dacă raportul în ansamblu nu a fost utilitarist, aceasta s-a întâmplat numai pentru că Williams a neglijat să ofere temeieri utilitariste pentru premisa sa fundamentală (și pentru încă una sau două afirmații mai puțin importante), făcându-l să se bazeze pe intuițiile Comitetului. Nu voi pune întrebarea dacă ar fi putut oferi orice *alt fel* de temeieri; dar el nu era nevoit să procedeze astfel.

Sper să fi putut arăta că până și anti-utilitariștii, atunci când au de făcut o treabă practică, tind să argumenteze precum utilitariștii. Aceasta vine în susținerea observației mele generale că există un mod utilitarist (sau, cum eufemist și, mai spus, unul de tipul egalitarismului interesele), de a argumenta cu privire la drepturi și că acest mod poate fi reconciliat cu existența unor intuiții certe. Luce pe care noi toți le avem. Ideea de bază e aceea că, orice de valoroase ar fi aceste intuiții, ele sunt valoroase numai la nivel intuitiv. Odată ce sistem făcuți să trecem, cum se întâmplă în mod inevitabil, de la nivelul intuitiv la cel critic și să punem la îndoială propriile noastre intuiții, ele își pierd puterea de convingere.

Traducere de Izabella Ghiță

## Baza filosofică a eticii psihiatrice

**2.1.** În studiul anterior<sup>228</sup> am schițat deja felul în care cred că filosoful moralei ne poate fi de ajutor în problemele eticii medicale și de aceea nu voi repeta tot ceea ce am spus acolo. Există, totuși, unele probleme care privesc în special psihiatrii și care nu numai că servesc drept o bună ilustrare a metodei, dar și merită o tratare mai extinsă.

Am distins două căi de gândire pe care le-am numit “absolutistă” și “utilitaristă” (1.3). Este evident că psihiatrii, ca majoritatea dintre noi, gândesc din când în când în ambele feluri. Dar este de asemenea evident că pot apărea situații, și aceasta se întâmplă în mod frecvent, în care cele două metode par să dea rezultate diferite. De exemplu, într-un caz legat de aplicarea unui tratament împotriva dorinței pacientului, un psihiatru ar putea considera pe bună dreptate că tratamentul este indiscutabil în interesul pacientului, ca și al tuturor celor implicați, și totuși că el nu are nici un drept să impună acel tratament dacă pacientul nu îl dorește. Voi reveni la această problemă.

Din cauza acestor aparente contradicții între cele două abordări, filosofice, dar nu numai ei, au sugerat diverse modalități, mai mult sau mai puțin stângace, de a le combina în așa fel încât să se evite conflictele. Că modalitate ar fi să spunem că datoria de a face ceea ce este cel mai bine pentru pacient și pentru ceilalți (așa-zisa datorie de binefacere) este o datorie între altele și că, la fel cum se întâmplă în toate cazurile de conflicte între datorii, trebuie să « cântărim » urgența relativă sau importanța relativă a datoriilor în cazul particular avut în vedere; în unele cazuri putem decide că datoria binefacerii este mai « grea », în altele că datoria de a respecta un anumit drept este astfel. Această modalitate este complet nefolositoare fiindcă se bazează în fapt pe un proces de stabilire a ponderii căruia nu i s-a dat nici un fel de explicație (vezi *MT* 34)<sup>229</sup>.

O altă sugestie la fel de nefolositoare este aceea că datoriile în discuție, inclusiv cea de binefacere, ar putea fi ordonate pentru totdeauna într-o ierarhie de priorități,

---

R. M. Hare, *The Philosophical Basis of Psychiatric Ethics*, în R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (prima apariție 1983).

<sup>228</sup> Vezi studiul „Etica medicală: poate fi util filosoful moralei?” tradus în acest volum. (N. trad.)

<sup>229</sup> Referire la intuiționismul lui D. Ross (N. trad.).

denumită uneori “ordine lexicală” (din practica lexicografilor de a pune mai întâi toate cuvintele care încep cu “a”, indiferent ce alte litere mai conțin, apoi pe cele care încep cu “b” și așa mai departe). La fel ar trebui să facem și noi, de pildă să îndeplinim datoria *a* în toate cazurile în care ea există, indiferent ce alte datorii ar mai fi prezente, și abia apoi să trecem la luarea în considerare a datoriei *b*.<sup>230</sup> Această sugestie este nefolositoare din cel puțin două motive. Primul este, ca și mai devreme, acela că nu se dă nici o explicație de ce datoriile trebuie să aibă o asemenea ordine de prioritate mai degrabă decât o alta. Al doilea este mai subtil: oare nu s-ar putea ca, în unele situații datoria *a* să trebuiască să aibă prioritate, iar în altele datoria *b*? În termenii aceluiași exemplu de mai înainte, nu ar trebui oare să tratăm în unele cazuri pacientul împotriva voinței sale dacă prejudiciul la care ar ajunge altfel ar fi foarte mare, iar în alte cazuri să-i respectăm dreptul de a refuza tratamentul? Nici o ordonare lexicală a datoriilor nu ne-ar putea permite să spunem așa ceva, dar cu toate acestea noi am putea deseori dori să spunem acest lucru (vezi *MT* 32-4). În ciuda acestui fapt, ideea ordonării lexicale a fost destul de populară.

Aceste sugestii sunt dezavantajate de incapacitatea noastră de a distinge între diferite niveluri ale gândirii morale (2.3.). Într-adevăr, este greu de vădit în ce fel s-ar putea da seama de conflictele morale o teorie un-nivlară; nici atâtea conflicte apar la un nivel, ele nu pot fi rezolvate fără să treacă la un nivel superior. Datoria de a sluji interesele pacientului și datoria de a-i respecta drepturile pot fi ambele stabilite, probabil, prin consultarea intuițiilor noastre la nivelul de bază. Dar dacă întrebăm care datorie sau care intuiție trebuie să primeze într-o anumită situație, avem nevoie de alte mijloace decât intuiția, de un gen mai înalt de gândire (gândirea morală critică) pentru a rezolva problema opțiunii între ele. Iar acest mod de gândire trebuie să-și arate de asemenea rodele atunci când ne întrebăm ce fel de intuiții trebuie să cultivăm sau care sunt datoriile noastre la nivelul de bază (datoriile noastre *prima facie*, cum le numesc filosofi).

**2.2.** O ilustrare a diferenței dintre niveluri și a relației sale cu diferența dintre abordările utilitaristă și absolutistă ne-ar putea fi de ajutor. Un caz simplu este acela al datoriei noastre de a spune adevărul. Iar un exemplu uzual în literatura filosofică,

<sup>230</sup> Referire la teoria dreptății a lui J. Rawls (N.trad.).

ducându-ne cu gândul la cunoscuta obiecție adusă de Benjamin Constant lui Kant (vezi Kant 1797), este acesta: un nebun este în căutarea unui presupus dușman pentru a-l ucide, iar eu știu unde se află presupusa victimă; dacă nu mă pot eschiva, va trebui să-i spun nebului adevărul? Cei mai mulți dintre noi, pe lângă datoria de a spune adevărul, recunosc datoria de a proteja oamenii nevinovați în fața criminalilor, iar aici datoriile intră în conflict. Absolutistul va trebui să rezolve conflictul numind una dintre datorii absolută și atribuind un statut mai slab celeilalte. Să presupunem că, așa cum au făcut-o unii absoluțiști, el numește datoria de a spune adevărul absolută și, ca urmare, ne cere să sacrificăm viața victimei pe altarul acestei datorii. Utilitaristul, dimpotrivă, va spune probabil că nici una dintre datorii nu este absolută; ceea ce avem noi de făcut este să hotărâm ce ar fi cel mai bine în cazul respectiv. În acest caz este de presupus că va fi cel mai bine pentru toți cei implicați, considerând interesele lor în mod imparțial, dacă voi spune o minciună. Dar în acest caz se va obiecta că utilitaristul transformă o datorie solemnă, aceea de a spune adevărul, într-o datorie fără valoare: el se rezumă la a maximiza utilitatea putând la fel de bine să nu recunoască nici una dintre datorii.

Disputa este rezolvată cu ușurință de îndată ce distingi între cele două niveluri ale gândirii morale. La nivelul intuitiv avem asemenea intuiții despre datorii, ceea ce este un lucru bun. Un utilitarist inteligent, atunci când își educă propriii copii, va avea grijă să le dezvolte o conștiință care le va face să nu spună minciuni. El va face acest lucru deoarece știe că oamenii cu un astfel de dispoziție este mai probabil să facă ceea ce este bine, pe termen lung, decât cineva care face analize cost-beneficiu în fiecare situație particulară; căci acesta din urmă nu va avea timp sau informații suficiente pentru a face asemenea analize așa cum se cuvine și probabil că va aranja rezultatele în așa fel încât să-i fie convenabile. Dispozițiile morale ferme au o mare utilitate. Așa că utilitaristul poate lăsa absolutistul să acționeze în mare, la nivel intuitiv, așa cum și-a propus. Dar când iau naștere conflicte sau când se pune întrebarea ce intuiții trebuie să avem sau ce datorii trebuie să recunoaștem sau *care* ar fi conținutul unei educații morale sănătoase, atunci gândirea intuitivă este neputincioasă; pentru că dacă intuițiile intră în conflict sau sunt puse la îndoială, nu ne mai este de nici un folos să apelăm tot la intuiții pentru a rezolva dificultatea, căci acestea vor fi nu mai puțin puse sub semnul întrebării.

Comment [A1]: De reformulat.

Comment [A2]: Disposition tradus cu dispoziție, nu cu înclinație

Prin urmare, un utilitarist poate lăsa absolutiștii să spună ce au de spus la nivelul intuitiv de gândire, dar să le ceară în schimb să nu se amestece la nivelul critic, unde intuițiile însele sunt evaluate. Că metoda ce urmează să fie folosită la nivelul critic trebuie să se dispenseze de apelul la intuiții pare un lucru clar; că nu există nici o altă metodă decât cea utilitaristă care să poată realiza acest lucru este un lucru mai controversat, deși eu nu cunosc o alta. Dar, în orice caz, este clar că *dacă* utilitaristului i se acordă monopolul asupra nivelului critic, el poate cu ușurință explica ce se întâmplă la nivel intuitiv; noi formăm în noi înșine și în alții, din bune motive utilitariste, intuiții sănătoase ce prescriu datorii, ca și dispoziția de a ne simți rău dacă acționăm împotriva lor; conținutul acestor intuiții trebuie selectat în funcție de consecințele bune sau rele ce rezultă de pe urma dobândirii lor; atunci când ele intră în conflict într-un caz anume, trebuie să aplicăm un mod de raționare utilitarist și să facem ceea ce e cel mai bine în acele circumstanțe; dar când situația este clară și nu există nici un conflict, este foarte probabil să facem ceea ce este cel mai bine ținându-ne strâns de intuiții.

2.3. Nu este locul să prezint aici pe larg cele două niveluri ale gândirii morale, cel intuitiv și cel critic (1.7, 4.3, 6.4, 10.6, *MT*, ap. 2). Pentru scopul în care-l avem aici va fi suficient să le caracterizez pe scurt. Nivelul intuitiv, cu datoriile și principiile sale prima dată, reprezintă locul principal al hotărârilor morale de fiecare zi, atât pentru psihic și pentru orice altceva. Majoritatea dintre noi, atunci când ne confruntăm cu o problemă morală, decidem asupra ei pe baza dispozițiilor, a obișnuințelor de gândire, a intuițiilor morale (nu contează cum le numim) pe care le-am absorbit în timpul educației noastre timpurii și pe care le urmăm fără să reflectăm la ele.

Se sugerează uneori că acesta e un lucru rău și că ar trebui să reflectăm mai critic chiar și în gândirea noastră morală referitoare la asemenea decizii cotidiene. Însă e ușor de observat că lucrurile nu stau așa. Una din calitățile pe care o atribuim unui om bun este ușurința de a face ceea ce este corect fără să ezite. Un om nu ar avea, de exemplu, virtutea de a fi demn de încredere dacă, atunci când a venit timpul să îndeplinească o obligație pe care și-a asumat-o, ar trebui să stea mai întâi să se gândească dacă, la urma urmelor, trebuie să-și îndeplinească datoria. Nu numai că avem rareori timp pentru astfel de reflecții (mai ales dacă suntem medici), dar, dacă începem să facem așa ceva, vom

Comment [A3]: question



observa că este înspăimântător de ușor să ne înșelăm crezând că respectivul caz este unul special, în care principiile noastre morale obișnuite ne dau un răspuns greșit, când, în realitate, este mult mai bine pentru noi să ne ținem strâns de ele. De aceea, principiile noastre morale înrădăcinate nu sunt pur și simplu reguli empirice care ne economisesc timpul, ci mijloace de protecție necesare împotriva tentației de a ne excepta de la regulă (*special pleading*). Pe ansamblu, este mai probabil să greșim dacă abandonăm unul din aceste principii decât dacă-l respectăm; căci informațiile necesare pentru a fi siguri că acesta e un caz în care principiul dă răspunsul greșit sunt rareori disponibile.

**Comment [A4]:** than by observing it. Vezi pag 19

Majoritatea dintre noi deprindem aceste principii generale sănătoase de-a lungul procesului nostru normal de educare, atunci când dobândim ceea ce se numește conștiință, care ne face să ne simțim foarte neconfortabil dacă le încălcăm; și acesta este de asemenea un lucru bun. Totuși, filosofii care cred că aceste sentimente morale pe care le avem sunt prin ele însele certificate de corectitudine în judecățile morale pe care le favorizează, se înșeală. Căci educația care a dus la formarea lor ar fi putut fi greșită; dacă, în vechiul sud american, un alb tipic se simțea rău dacă se purta prietăros cu negrii pentru că a fost crescut în așa fel încât să creadă că trebuie să păstreze o anumită distanță față de ei, noi nu ar trebui să privim acest lucru ca o demonstrație a faptului că el avea o datorie de a păstra distanța, ci mai degrabă ar trebui să condamnăm felul în care a fost crescut. În profesia medicală și în alte profesii, principiile prima facie care se aplică în special în morțuși au fost articulate, într-o anumită măsură, dacă nu în coduri de conduită, atunci cel puțin în practica unitară a instituțiilor profesionale cum ar fi Consiliul Medical General din Marea Britanie sau autoritățile medicale care eliberează licențele în fiecare stat din S.U.A. Dar în acest caz este și mai evident că se poate pune întrebarea dacă aceste practici particulare, care au în acest moment girul oficialităților, sunt sau nu cele corecte.

**Comment [A5]:** De asemeni? Cum să se laris.

**Comment [A6]:** Consistent trad cu necontradictoriu=unitar

Acesta este unul din motivele pentru care nivelul intuitiv al gândirii morale nu își este suficient sieși. Un altul e acela că principiile prima facie, pentru a ne fi de vreun folos, trebuie să fie îndeajuns de simple și de generale, căci altfel ele nu ne vor putea deveni o a doua natură, așa cum trebuie să devină. Aceasta are drept consecință faptul că pot apărea cu ușurință cazuri în care principiile intră în conflict și astfel nu dau naștere nici unui răspuns determinat. Este bine ca medicii să se străduiască întotdeauna să salveze

viața și să aline durerea; dar ce se întâmplă dacă singura modalitate de a alina durerea este să ucizi? Sau ce s-ar întâmpla dacă nu am putea salva o viață decât distrugând o alta? Astfel de cazuri constituie principia sursă de controverse în etica medicală.

**2.4.** Din motive de acest fel o explicație completă a gândirii morale va include o explicație atât a nivelului critic, cât și a celui intuitiv. Nivelul critic este cel la care selectăm principiile ce vor fi folosite la nivelul intuitiv și la care adjudecăm între ele atunci când se află în conflict. Dar cum putem face acest lucru și cum putem ști când anume să ne angajăm în gândirea morală critică? Căci, așa cum am lăsat să se înțeleagă mai sus, uneori este chiar periculos să o facem.

Pentru a răspunde la prima întrebare ar trebui să trec în revistă aproape întreaga filosofie morală. Introduceri generale bune în metoda etică pot fi găsite în primele capitole ale cărților lui P. Singer, *Practical Ethics* (1979) și J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* (1977)<sup>231</sup>. Propria mea lucrare, *Gândirea morală: niveluri, metode și rezultate*, întreprinde o prezentare in extenso. Tot ce pot să fac aici este să exclud pe scurt propriul meu punct de vedere, recunoscând că alți filosofi ai morale au putea să nu-l împărtășească. Punctul meu de vedere se bazează pe o analiză a conceptelor sau cuvintelor morale precum „trebuie” (*ought*) și „greșit” (*wrong*), pentru a le stabili în mod clar, în primă rână, înțelesurile și apoi, ca parte a acestora, proprietățile lor logice; și astfel ca o consecință a proprietăților lor logice, regulile de argumentare pentru problemele formulate în termenii acestor concepte. Aceasta este de fapt singura bază sondă pentru a da seama de raționarea morală. Sunt poate o persoană neobișnuită printre filosofii moralei prin aceea că insist că la nivel critic nu trebuie să se permită nici un apel la intuițiile morale. Astfel de apeluri sunt sortite a fi în mod vicios circulare; căci dacă intuițiile se află în dispută, nici un apel la intuiții nu va putea rezolva disputa. La această situație poate fi făcută o excepție; unele dintre intuițiile noastre nu sunt morale, ci lingvistice sau logice și pot fi împărtășite de oameni cu cele mai diverse concepții morale. Intuițiile logice sunt dobândite atunci când ne învățăm limba, nu ca parte a educației noastre morale; ele sunt exprimate nu în judecăți morale (de exemplu că ar fi greșit din punct de vedere moral să forțezi pacientul să se supună tratamentului), ci în enunțuri ale

<sup>231</sup> Ambele traduse în acest volum. (N. trad.)

logicii (de exemplu că a spune cutare lucru ar însemna să te autocontrazici). Incapacitatea de a deosebi aceste două genuri de intuiții constituie una dintre principalele surse de confuzie în filosofia morală (MT 10).

Cred că se poate stabili doar pe baza intuițiilor logice faptul că ori de câte ori facem o judecată morală de felul pe care l-am numit tipic sau central, noi prescriem ca ceva să fie făcut în toate cazurile de un anumit gen (probabil specificat în detaliu), i.e. noi prescriem universal un anume *tip* de caz. Nu putem să pretindem în mod consistent că un anume individ particular are o anumită datorie dar că un alt individ, oricât de asemănător cu primul din punctul de vedere al caracterului, circumstanțelor etc., ar putea să nu mai aibă acea datorie (1.6, 7.6, 10.4, 11.5). Teza că judecățile morale reprezintă prescripții universale poate să devină baza unei explicații a raționării morale care sprijină majoritatea convingerilor noastre morale uzuale (deși ar fi greșit să cităm acest din urmă fapt în sprijinul explicației însăși – căci cum am putea ști că acele convingeri morale care au fost sădite în noi prin educație sunt cele pe care trebuie să le avem?). Un exemplu (căci nu avem spațiu pentru altceva) ne-ar ajuta probabil să verificăm cum poate fi făcut acest lucru. Cei mai mulți dintre noi acceptăm principiul că este greșit în general ca oamenii să fie privați de libertate împotriva voinței lor. Dacă „greșit” exprimă o prescripție universală rețutivă sau o interdicție universală, această situație este ușor de explicat. Când atunci spunând că este greșit să se facă acest lucru, noi prescriem ca el să nu fi făcut în nicio ocazie iar mijeliul pentru care suntem gata să facem o astfel de prescripție este acela că ne imaginăm pe noi înșine în diverse circumstanțe în care alți oameni ar putea să dorească să ne priveze de libertate împotriva voinței noastre și atunci vom prescrie fără nici o ezitare că ei nu trebuie să facă asta. Există aici unele complicații, în ce privește logica, în care ar trebui să intrăm dacă ar fi să facem o analiză completă; dar nu e dificil să vedem intuitiv că cineva care e pregătit să interzică privarea involuntară de libertate în toate cazurile ipotetice în care el ar fi victima, va fi pregătit și să fie de acord cu o interdicție generală.

**2.5.** Același gen de raționament poate fi folosit pentru a stabili excepțiile de la principiul general. În unele cazuri, dacă pacientul nu e privat de libertate, este probabil săucidă alte persoane. Dacă ne punem noi înșine în locul acestei alte persoane, ne vom găsi

Comment [A8]: Vezi pag 20, nu știu ce e aia

Comment [A9]: Verific exp.

în situația de a fi gata să prescriem că pacientul *trebuie* privat de libertate. E o chestiune de punere în balanță a intereselor celor două părți: presupunând că interesul uneia dintre părți de a nu fi ucisă este mai mare decât acela al celeilalte de a se afla în libertate, dacă ne punem pe rând în situația celor două părți și le respectăm în mod imparțial interesele, atunci vom fi de acord cu privarea de libertate a pacientului, întrucât acest lucru ar promova interesul mai mare al celeilalte persoane. Cu aceste mijloace putem construi așadar un set de principii universale, fiecare principiu având înscrise în el excepțiile necesare pentru a acoperi toate situațiile neprevăzute.

Comment [A10]: contingency

Sau, cel puțin, am putea face acest lucru dacă am avea o informație completă, puteri supraomenești de gândire și un timp infinit la dispoziție. Întrucât nu suntem atât de înzestrați, trebuie să facem tot ceea ce ne stă în putință pentru a ajunge la concluziile la care ar ajunge o astfel de ființă înzestrată. Iată de ce, pe drept cuvânt, e necesar să separăm gândirea morală în două niveluri. Făcând cea mai bună reflecție critică de care suntem capabili, atunci când avem răgazul necesar pentru aceasta, am putea să fim în stare să obținem pentru noi înșine un set de principii *prima facie* generale, simple, pentru a fi folosite la nivelul intuitiv, a căror prescriere pentru anumite cazuri particulare va aproxima pe aceea pe care ar face-o o ființă având acele puteri supraomenești. Acesta este cel mai bun lucru pe care îl putem face având în vedere circumstanțele noastre omenești.

În termeni practici, aceasta înseamnă că psihiatrul ar trebui, atunci când are timp, să se gândească la etica profesiei lor și să încerce să decidă ce principii și ce practici ar maximiza binele, pe ansamblu, pentru cei afectați de acțiunile lor. Gândind astfel, ei ar trebui să ia în considerare o largă varietate de cazuri particulare și să gândească ce ar trebui făcut în acele situații pentru a face cel mai mare bine celor afectați. Iar apoi ar trebui să selecteze acele principii și practici a căror acceptare generală ar aproxima cel mai bine acțiunile care ar fi făcute dacă toate cazurile ar fi supuse aceleiași analize detașate. E important de subliniat că diferitele cazuri trebuie cântărite din punctul de vedere al probabilității producerii lor. Atunci când decidem, de pildă, dacă oamenii trebuie să poarte sau nu centuri de siguranță când conduc automobilul, ar trebui să fim mai impresionați de uriașa majoritate a cazurilor în care această măsură sporește șansele

Comment [A11]: mă mai gândesc la topică (pag22)

de supraviețuire decât de o minoritate de cazuri în care acest lucru nu se întâmplă (vezi *MT* 47).

**2.6.** Doresc să mă ocup acum de câteva probleme particulare cu care se confruntă adeseori psihiatrii (majoritatea extrase din introducerea editorilor la volumul lui S. Bloch & P. Chodoff, *Psychiatric Ethics*, 1983, în care această lucrare a apărut prima dată) și să întreb în ce fel li se poate aplica această metodă. Sper să observăm că distincția dintre nivelul intuitiv de gândire, la care e adecvată poziția absolutistă, și nivelul critic, la care ar trebui să gândim mai degrabă într-un mod utilitarist, ne dă posibilitatea să găsim o cale de depășire a dificultăților filosofice și măcar de identificare a chestiunilor empirice, factuale, la care ar trebui să răspundem pentru a le rezolva pe cele practice.

Voi începe cu o problemă care ilustrează extrem de bine valoarea separării nivelurilor: problema datoriei speciale a medicului față de pacientul său (4.3). După cum am văzut, este firesc pentru un psihiatru să considere că are o datorie specială față de propriii săi pacienți, de a le proteja bunăstarea – o datorie care trebuie să supralasez orice altă datorie pe care el ar putea-o avea față de public în genere. Dacă, ca exemplu, el are ca pacient pe cineva despre care știe că va avea o altă boală de capriciu, ar fi atât de nesăbuit încât să-l angajeze, are el în acest caz vreo datorie de a dezvălui această situație atunci când își cere un certificat medical? Iar, ca și mai înainte, e evident că nu ne este de nici un folos să tratăm datoriile de confidențialitate față de pacient și datoriile de sinceritate față de public ca datorii de același nivel, ci ca fiind ierarhizate în ordinea priorității; căci poate să depindă de fiecare caz în parte care dintre datorii trebuie să aibă prioritate. Dacă pacientul este pilot de avion, iar starea sa de sănătate îl va face să piardă controlul avionului, putem considera interesul public ca suprem; dacă este funcționar de bancă și doar va întârzia la serviciu din când în când, putem considera că starea sa de sănătate ar trebui trecută sub tăcere. Alte exemple relevante de asemenea conflicte între datoria față de pacient și datoria față de public pot fi găsite în articolul lui Rappeport în volumul lui Bloch & Chodoff, 1983<sup>232</sup>.

Comment [A12]: Cam ambiguu; empiric=practic...????

<sup>232</sup> Vezi S. Bloch, P. Chodoff (ed.), *Etică psihiatrică*, Asociația Psihiatrilor Liberi, București, 2000 (n. trad).

La prima vedere, lucrurile par să stea ca și cum un utilitarist, căruia i se cere să trateze interesele egale ale fiecăruia ca având aceeași pondere, nu poate conferi nici un loc în sistemul său datoriiilor speciale sau loialităților față de oamenii aflați într-o relație specială cu el (de exemplu, un pacient). Și acest lucru a fost transformat deseori în bază a obiecțiilor adresate utilitarismului. Dar abordarea pe două niveluri ne ajută să le combatem cu ușurință. La nivelul gândirii morale critice suntem ținuti să fim imparțiali față de interesele tuturor celor afectați de acțiunile noastre. Așadar, la acest nivel nu va trebui să acordăm nici un avantaj special propriilor noștri pacienți, ci pur și simplu să întrebăm, în fiecare caz pe care îl analizăm, ce acțiune ar produce cele mai bune rezultate pentru toți cei afectați, tratați în mod imparțial. O inteligență supraomenească, dacă ar dispune de informații complete, ar putea să dea detalii, în acest fel, pentru toate cazurile care e posibil să apară. Dar dacă acestei persoane înzestrate i s-ar cere să formuleze câteva principii etice simple pentru conduita psihiatrilor, pe care aceștia ar trebui să le cultive ca pe o a doua natură a lor, este evident că ea nu le va oferi principiul etic în fiecare caz să faci ceea ce va fi în interesul tuturor, considerată în mod imparțial, că și psihiatrii noștri, ființe muritoare, vor ști rareori ce este acest lucru. Este mult mai probabil ca principiul să faci tot ceea ce-ți poți închipui pentru proprii pacienți să figureze printre principiile recomandate de ea. De ce? Pentru că dacă psihiatrii asimilează acest principiu ca pe o a doua natură a lor, este mult mai probabil ca interesele tuturor, chiar considerate în mod imparțial, să fie slujite, decât dacă psihiatrii cred că ar trebui să facă în cazul utilitarist imparțial în fiecare caz în parte. Aceasta se întâmplă deoarece relația dintre un psihiatru și pacientul său, bazată pe încredere reciprocă și confidențialitate, are ea însăși o imensă utilitate, iar distrugerea acestei relații este probabil să facă mai mult rău decât bine, cu excepția unor situații extreme și rare. Așadar obținem rezultatul paradoxal că un gânditor critic utilitarist va recomanda, pe temeuri utilitariste, cultivarea unor practici care nu sunt ele însele pe față utilitariste, ci apelează la noțiuni precum dreptul pacientului la confidențialitate<sup>233</sup>.

Totuși, acest drept la confidențialitate nu este singurul drept care va fi înglobat între principiile unui bun psihiatru. Vor fi prezente și alte drepturi, inclusiv dreptul publicului de a fi protejat. Toate aceste drepturi sunt importante; totuși, uneori ele vor

<sup>233</sup> O etică a drepturilor este o etică de tip *deontologist* (n. trad.).

Comment [A13]: To give edge to, pag23

intra în conflict. O gândire morală uninivelară, bazată pe drepturi, este incapabilă să facă față unor astfel de conflicte. Cele două drepturi, al pacientului la confidențialitate și al publicului la protecție, trebuie să fie respectate; dar dacă aceasta e tot ceea ce putem spune, atunci nu am spus nimic despre cazurile în care unul din aceste drepturi trebuie surclasat. În astfel de cazuri psihiatrul va trebui să gândească critic; și ar putea obține rezultate diferite în funcție de severitatea impactului asupra intereselor diverselor părți.

2.7. Să luăm acum dreptul la libertate (3.7, 4.4, 9.6, 13.6, 14.2). Așa cum am văzut, un anume fel de interdicție, în general, de privare forțată de libertate, este probabil să facă parte din arsenalul moral al aproape oricui, deoarece libertatea este ceva căreia toți îi conferim o mare valoare. Din acest motiv, un bun psihiatru va fi în mod categoric potrivnic privării oricui de libertate, cu excepția cazului când există un temei foarte puternic pentru aceasta. Și uneori va exista un asemenea temei. Aici intervine și dreptul publicului la protecție. Prin urmare, aici avem de asemenea un scenariu identic. Un gânditor critic bine informat, și anume la un nivel superior, va lua în considerare toate cazurile posibile dintr-o perspectivă utilitaristă, dar poate ajunge la răspunsul corect în toate cazurile fără a spune ceva despre drepturi, dar dacă i s-ar cere să alcătuiască un set de principii care să fie similare cu psihiatrii muritori, principii care să-i conducă în decursul practicii lor la cea mai apropiată aproximare a soluției sale ideale, cu siguranță el va pune în partea de sus a listei asemenea principii cum e acela care protejează dreptul oamenilor la libertate. Căci a priva oamenii de libertate împotriva propriei lor voințe produce, în mod normal, un prejudiciu atât de mare încât orice psihiatru care se prevalează cu ușurință de acest principiu va fi un pericol public.

Două cazuri particulare ale acestui gen de problemă cer o atenție deosebită. Primul este acela când un psihiatru poate priva de libertate în mod justificat pe cineva *spre binele acelei persoane* (de exemplu, pentru a împiedica sinuciderea). E un fapt că, *în general*, oamenii care se sinucid nu acționează spre binele lor (după cum rezultă din felul în care gândesc mai târziu majoritatea celor care au fost împiedicați să se sinucidă). Totuși, s-ar putea ca unii sinucigași să facă ceea ce este cel mai bine pentru ei și pentru ceilalți (de exemplu, cei ce au de înfruntat o senilitate mizerabilă și nu au prieteni apropiați sau rude). Așa că și în această situație dreptul la libertate trebuie cântărit în

raport cu datoria de a împiedica pacientul să își aducă sieși un mare prejudiciu. Ambele sunt foarte importante și vor fi recunoscute ca atare de psihiatrul bun; iar această recunoaștere poate fi justificată pe temeuri utilitariste la nivelul critic. Dar la nivelul intuitiv un psihiatru ar face bine să respecte *ambele* principii fără să gândească deloc în termeni utilitariști – până când ele vor intra în conflict; atunci ei vor trebui, probabil cu prețul unui mare chin mental, să gândească în mod critic și să se întrebe ce anume, în acele circumstanțe particulare, duce la cel mai mare bine.

Cealaltă problemă e aceea care apare atunci când pacientul este incapabil să judece singur ce este în interesul său. Aceasta se poate întâmpla fiindcă e vorba de un copil mic sau de o persoană cu dizabilități mentale. Gânditorul nostru critic ideal va ajunge, fără îndoială, în unele cazuri pe care le-a examinat, la concluzia că interesele acestor oameni ar fi servite cel mai bine dacă ei ar fi tratați fără consimțământul lor. Acestea ar fi cazurile în care pacientul e incapabil să înțeleagă faptele care compun propriul său caz și, în particular, faptele cu privire la prognostic în caz de aplicare sau neaplicare a tratamentului. Se prea poate ca psihiatrul să fie incapabil să puie prognosticuri de acest tip. Dar e terribil de ușor să treci dincolo de granițele către prognostic, în legătură cu care el poate pretinde autoritate, și judecările de valoare privind stările viitoare posibile ale pacientului, în legătură cu care el nu poate avea aceeași pretenție. Să presupunem că pacientul fiind supus unei intervenții chirurgicale pe creier, va deveni oșac și mîlțuit, dar și-ar pierde total talentul artistic; dacă nu ar fi operat, el ar rămîne un artist genial, ceea ce și vrea să fie, dar va suferi în mod mizerabil de pe urma depresiilor care se repetă și, probabil, în cele din urmă se va sinucide, după ce va fi îmbogățit lumea cu câteva capodopere. Un psihiatru excepțional dotat ar fi mai capabil decât pacientul să prevadă că acestea vor fi consecințele în caz de tratament, respectiv de neaplicare a tratamentului; dar aceasta nu-i va conferi autoritatea de a surclasa preferința pe care o are pacientul pentru cel de-al doilea rezultat.

Privit din perspectiva celor două niveluri, tabloul devine mai clar. La nivelul intuitiv, dreptul pacientului de a hotărî pentru sine ce fel de persoană vrea să fie ne va apărea ca fiind foarte important; iar noi putem justifica la nivel critic adoptarea acestui drept arătând că în imensa majoritate a cazurilor pacienții sunt cei mai buni judecători cu privire la ceea ce li se potrivește cel mai bine în ultimă instanță și, de asemenea, că

Comment [A14]: Mintale sau mentale?



psihiatrii sunt foarte tentați să își impună autoritatea dincolo de limitele cuvenite, i.e. să treacă dincolo de limitele menționate mai sus. Pe de altă parte, putem justifica la nivel critic adoptarea datoriei de a proteja pacienții de consecințele incapacității lor de a-și înțelege viitoarea situație. În majoritatea cazurilor nu vor exista conflicte între aceste principii; dar atunci când apar, ele pot fi rezolvate numai printr-o ascensiune la nivelul critic, pentru cazul particular avut în vedere. Totuși, există pericolul unei ascensiuni prea grăbite; căci e ușor să te convingi de existența unui conflict serios între principii când, în realitate, ceea ce se întâmplă este un conflict între dreptul pacientului la libertate și propria noastră tendință de a ne amesteca în treburile altora (4.4).

**2.8.** Putem să ne ocupăm în continuare de un grup de probleme cu privire la consimțământ care se află într-o strânsă legătură cu cea pe care tocmai am analizat-o. Unul dintre drepturile pe care se pune mare preț este dreptul de a nu fi tratat fără a avea consimțământul bine informat al pacientului. Justificarea, la nivel critic, a accentului pus pe acest drept este aceeași ca mai înainte: pacienții suferă în general, și mai puțin judecători ai propriilor interese și interesele lor sunt în mod normal mult mai sever afectate decât cele ale oricui altcuiva, așa că rezultatul real, din punct de vedere utilitarist, are mult mai multe șanse de realizare dacă acestui drept i se permite în mod normal să „treacă” (*trump*)<sup>234</sup> orice considerații de utilitate care pot părea puternice în anumite cazuri particulare. Metafora cu “tăiatul” vine de la R. M. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, (1977, : xv). Dar dacă dorim să adoptăm acest drept în acest mod, ne confruntăm cu dificultatea de a trebui să spunem ce anume poate fi considerat un *consimțământ informat*. Pot oare unii oameni care nici nu au practicat psihiatria, nici nu s-au aflat efectiv în starea în care ar ajunge ei în lipsa tratamentului, să fie vreodată *pe deplin informați* cu privire la starea în care vor ajunge? Dacă sunt într-adevăr nebuni, pot ei să nu facă alegeri nebune chiar dacă înțeleg prognosticurile alternative? Și acest lucru nu ar face oare ca refuzul lor de a-și da consimțământul să nu fie pe deplin informat? Acestea sunt probleme familiare. Ceea ce va încerca să facă gânditorul nostru critic va fi să găsească niște principii pentru a decide ce criterii ale consimțământului informat e

<sup>234</sup> Să “taie” ca un “atu” (*trump*) la jocul de cărți, adică în toate cazurile. (N. trad.)

probabil să ducă în majoritatea cazurilor la ceea ce este cel mai bine în condițiile în care ele ar fi asimilate în practica psihiatriilor.

O subclasă a acestor probleme care ridică dificultăți deosebit de mari îi afectează pe psihiatrii care au a face cu pacienți deja izolați într-o instituție de boli psihice sau în închisoare. În oricare dintre cazuri, psihiatrul se poate găsi în situația de a impune cu forța pacientului tratamentul (de exemplu, terapia de aversiune sau cu medicamente psihotrope); și s-a crezut uneori că aceasta reprezintă o oportunitate ideală de a face bine pacientului (și, de asemenea, de a servi interesul publicului) împotriva voinței pacientului. „Cu forța” nu trebuie să însemne neapărat „forță fizică”. Dacă psihiatrul spune pacientului că e probabil să iasă din spital mult mai repede dacă se supune tratamentului, aceasta nu înseamnă forță în sensul strict aristotelic (1110a,1) de „ceea ce are originea în afara (omului), fiind astfel încât persoana care acționează, sau (pentru a fi mai exact) asupra căreia se acționează, nu contribuie la ea cu nimic”; dar este cu siguranță presiune, despre care Aristotel discută în următoarele câteva propoziții; pacientul este confruntat cu alternative de asemenea natură. Este foarte probabil ca el să acționeze așa cum vrea psihiatrul. De aceea s-a negat că „anumiți aflați în detenție pot să-și dea cu sens consimțământ” și s-a insistat în conștiința că este întotdeauna nelegitim să li se aplice anumite tratamente (17, 4.1). Dar și această doctrină poate duce la rezultate suboptimale dacă îi face pe delincvenții să lansezească în închisoare când ei ar putea dacă li s-ar administra medicația corespunzătoare, să fie lăsați în siguranță afară.

Acesta ar putea fi o consecință a incapacității de a distinge între cele două niveluri ale noastre și, de aici, o rigiditate în aplicarea principiului ce garantează dreptul la libertatea de a alege să fii tratat sau nu. Principiul este extraordinar de important ca o protecție împotriva abuzurilor; dacă psihiatrii îl pot încălca fără remușcări, atunci lor nu trebuie să li se încredințeze deținuți și nici măcar pacienți internați în instituții. Dar pentru a determina limitele principiului, ceea ce se cere nu e o cazuistică bogată cu privire la înțelesul precis al cuvântului „consimțământ”, ci un set de reguli practice a căror adoptare generală ar duce la luarea celor mai bune decizii pe ansamblu.

O astfel de regulă ar fi să se insiste asupra separării deciziilor cu privire la detenție sau la eliberare de cele cu privire la tratament (4.6). În cazul deținuților, deciziile cu privire la arest vor fi lăsate în seama judecătorilor, iar deciziile cu privire la eliberare,

autorităților civile; deciziile cu privire la tratament vor fi de competența psihiatrului care, de aceea, va putea să spună deținuților doar că și-ar putea îmbunătăți condiția până la a face autoritățile să îi elibereze și nu că el (psihiatrul) îi va elibera dacă vor urma cu succes tratamentul. Cu siguranță orice amestecare a rolurilor de judecător și de medic este foarte probabil să aibă consecințe rele; căci o decizie în legătură cu tratamentul medical necesită o observare atentă a pacientului pe o anumită perioadă, ceea ce tribunalul nu poate face; în timp ce sentința unui tribunal are ca scop o raportare consecventă și nepărtinitoare cu privire la diferiții delincvenți și, în subsidiar, protecția publicului, psihiatrul nu are nici experiența, nici expertiza și nici măcar habitudinile mentale cerute de rolul de judecător. Gândirea critică sănătoasă va insista probabil pe o astfel de separare a rolurilor și în acest fel va preveni multe abuzuri. Dar fie că lucrurile stau așa, fie că nu, chestiunea generală rămâne: *ce* drepturi trebuie prinse în *ce* reguli, aceasta e ceva ce ar trebui decis în lumina consecințelor faptului de a fi făcut din anumite drepturi reguli și nu din altele.

2.9. În final, am putea lua în considerare o problemă înrudită: cum putem decide care stări sunt boli mintale și care sunt doar deviații de la normele sociale sau politice acceptate în mod curent (3.6, 4.5). Aceasta este problema ridicată de abuzurile politice din psihiatrie în Uniunea Sovietică. De exemplu, este homosexualitatea o boală și, dacă este, este „revizionismul” o boală? Unde tragem linia? Termenul „boală” este mai presus de orice un biț de intrare pentru ceea ce a fost numit „rolul bolnavului”. El este un termen evaluativ care presupune că persoana care are boala trebuie, celelalte lucruri rămânând neschimbate, să fie tratată pentru a se vindeca. Dacă vom clasifica homosexualitatea sau „revizionismul” ca boli, ceea ce vom face va fi să subscriem la o asemenea evaluare. Așadar nu ne este de nici un folos să sperăm ca prin simpla analiză conceptuală să rezolvăm problema dacă homosexualitatea este o boală. O vom numi boală dacă aprobăm tratarea homosexualilor pentru a-i vindeca de homosexualitate (dacă așa ceva e posibil); și vom proceda în același fel cu „revizionismul”. Decizia crucială, așadar, este dacă aprobăm acest lucru. Și aceasta va depinde de faptul dacă aprobarea și, prin urmare, aplicarea tratamentului pentru vindecarea homosexualității va fi, pe ansamblu, spre binele homosexualilor și al celorlalți. Supunându-ne noi înșine pentru moment tratamentului voluntar, s-ar părea că gândirea morală critică sănătoasă ar ajunge

Commer. 1415 De revăzut cum sună

la următorul principiu: dacă pacientul nu dorește să fie homosexual și solicită tratamentul pentru că dorește să întrețină relații sexuale cu persoane de sex opus, ar trebui să i se dea ceea ce dorește; pe de altă parte, dacă dorește să nu fie homosexual doar din cauza stigmatului social și a amenzilor legale atașate homosexualității, ar fi mai bine, dacă am putea, să îndepărtăm stigmatul și amenzile. Temeiul pentru care gândirea critică ar ajunge la această concluzie este acela că, în primul caz, interesele pacientului și ale celorlalți sunt promovate prin “vindecare”, în timp ce în al doilea caz ele ar fi mai bine promovate de îndepărtarea nevoii de a fi vindecat. Dacă situația este astfel clarificată, devine mai puțin important dacă numim această stare “boală” sau altfel.

Dar dacă se pune în discuție un tratament *constrângător* pentru homosexualitate sau „revizionism”, dreptul la libertate devine din nou de primă importanță. Deoarece a face ceva cuiva fără consimțământul acestuia este ceva ce nimeni nu dorește (aceasta e o tautologie); acest lucru este în sine rău; el ar putea fi justificat numai prin mari câștiguri în contrapartidă (de exemplu, ca mai sus, protejarea publicului în fața unor boli psihice și mental periculoși). E greu de văzut care ar putea fi aceste câștiguri în cele două cazuri pe care le discutăm acum. În ambele cazuri binele general ar fi nu numai mai bine promovată prin îndepărtarea instituțiilor politice care fac din „revizionism” ceva la care autoritățile se simt tentate să suprimă, sau prin îndepărtarea obișnuințelor de gândire care îi fac pe oameni să vrea să seerseate homosexuali. Ar fi mai bine pentru toată lumea dacă s-ar întâmpla acest lucru.

Probabil am făcut destul pentru a indica în general cum pot fi abordate problemele de acest fel. În toate cazurile ceea ce trebuie să facem este să găsim un set de principii valabile a căror acceptare generală și inculcare în obiceiurile de gândire ale psihiatrilor îi vor conduce să facă ceea ce este mai bine pentru pacienții lor și pentru ceilalți. Pe parcursul vieții lor profesionale obișnuite nu e nevoie ca ei să gândească precum niște utilitariști; ei pot rămâne fideli unor principii exprimate în termeni de drepturi și datorii și pot, dacă fac aceasta, să atingă mai ușor scopurile pe care le-ar prescrie un utilitarist omniscient decât dacă ar face ei înșiși calcule utilitariste. Dar dacă asta este tot ceea ce fac ei, gândirea le este încă defectuoasă; pentru că, în primul rând, este o problemă de gândire *care* trebuie să fie aceste principii; și, în al doilea rând, trebuie să știm ce să facem atunci când ele intră în conflict într-un caz particular. Iar reflecția cu privire la

Comment [A16]: De reformulat

Comment [A17]: Vezi cum trad habits of thinking. De ervizuit în tot tezxtul

amândouă aceste întrebări va fi cel mai bine direcționată dacă va avea ca țintă binele celor afectați de aplicarea principiilor.

Traducere de Suzana Csizsek

Valentin Muresan

#### IV. ANEXE

##### Dezvoltarea filosofiei morale a lui Hare

2.1. Într-o conversație cu Hare de acum câțiva ani, după ce am făcut observația că mai mult de 200 de studenți post-universitari scriau dizertații doctorale despre filosofia sa morală, el mi-a răspuns glumeț că asta nu-l surprinde deloc, deoarece de mult se gândește la sine însuși ca la „o mătușă Sally<sup>235</sup> favorită din iarmarocul filosofiei”. Mi-am amintit de această observație atunci când mi s-a cerut să scriu un articol cu titlul de mai sus. E adevărat fără doar și poate că puțini filosofi în viață au atras mai multe comentarii critice decât el. Timp de o generație, filosofii analitici ai moralei din Marea Britanie și America au tins să-și formuleze propriile opinii, prin acțiune și reacțiune, în raport cu opiniile sale. Ca răspuns la toate acestea, dezvoltarea filosofiei lui Hare nu a fost atât o istorie a schimbării sau acumulării, cât una a definirii și apărării. Am definit o poziție urcând la atâta claritate, să aderi la ea cu atâta consistență și să o apăr în orice circumstanțe cu atâta abilitate și agilitate, așa cum a făcut Hare, mi s-a părut o analiză remarcabilă, orice standard am lua. În măsura în care mi-o va permite spațiul extrem de restrâns, voi încerca să transcrib urmele impresiei cu privire la această realizare.

Am notat când Hare a început să se ocupe de filosofia morală, emotivismul era în ascendență. El a adoptat teza centrală a acestuia, anume că limbajul moral este în fond nedescriptiv în ceea ce privește înțelesul său. Stevenson, exponentul cel mai sărguincios al emotivismului, a spus că el a derivat această teză din observarea discuțiilor etice cotidiene (1944: 13; despre emotivism, vezi Hudson, 1983: 107 – 54 și Hudson, 1980: 105 – 24) iar Hare a considerat și el modul obișnuit în care vorbesc oamenii despre ceea ce trebuie să facă (H 1968: 436 – 7) drept sursă și test al filosofiei sale morale. Ca și pe emotiviști, pe Hare l-au interesat două trăsături ale discursului moral obișnuit, anume

---

W. D. Hudson, *The Development of Hare's Moral Philosophy*, în D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, chap. 2.

<sup>235</sup> Deoarece am descoperit recent că numai unul din treizeci de studenți din anul al treilea știa ce este – sau a fost – o „mătușă Sally”, ar fi mai bine să citez definiția lui Brewer a acestei expresii: „Un joc în care se

legăturile pe care le au judecățile morale cu *acțiunile* pe care sunt menite în mod normal să le îndrume, respectiv cu *temeiurile* care sunt oferite în mod normal pentru ele. Dar Hare a fost nesatisfăcut de interpretarea dată acestor legături de către emotiviști. Aceia (Stevenson, 1944: 31) care au subscris la o teorie psihologică a înțelesului făceau în mod explicit o confuzie între temeiurile oferite pentru judecățile morale și cauzele activităților ce rezultă; iar aceia (e.g. A. J. Ayer și Rudolf Carnap) care acceptau teoria verifiționistă a înțelesului mai mult eliminau decât explicau nevoia de temeiuri, asemănând judecățile morale cu exclamațiile sau imperativele. Hare (1968: 437; cf. Hudson, 1983: 54 – 63, 160 – 4) a considerat că greșeala de bază a emotivismului este aceea de a identifica înțelesul limbajului moral cu forța lui perlocuționară, mai degrabă decât cu cea ilocuționară. El și-a propus să ofere o interpretare mai adecvată a modului în care judecățile morale sunt legate de acțiuni și de temeiuri, elaborând „un tip raționalist de nondescriptivism”.<sup>236</sup>

**2.2.** Explicația dată de Hare legăturii dintre judecățile morale și *acțiuni* este, pe scurt, următoarea: judecățile morale, în utilizările lor principale și tipice, sunt prescriptive și, dacă o judecată este prescriptivă, atunci subscriind la ea cu înțelesul „sinceritatății”, vom subscrie cu necesitate și la un imperativ pe care ea îl aștează (*entail*, *LM* 111 – 2). Aceasta a înțelesul prin prescriptivitate. Criticii au ridicat două grupuri de obiecții care ne vin imediat în minte. Una este că sur și simțu că limbajul moral are uneori un înțeles descriptiv (cf. oricând și descriptivist). De exemplu, într-o comunitate în care există acordul general că oamenii sunt buni în măsura în care spun adevărul etc., ar fi cu putință, în anumite împrejurări potrivite, să prezicem că o persoană va spune adevărul doar spunând că aceasta este un om bun – și asta fie că aprobăm persoana pentru că spune adevărul, fie că nu. Hare (*LM* 111 – 26) admite acest lucru de la bun început, dar insistă asupra faptului că înțelesul prescriptiv sau evaluativ al unor cuvinte precum „bine” este logic primar în sensul că rămâne constant și poate fi utilizat pentru schimbarea oricăror înțelesuri descriptive pe care astfel de cuvinte le-ar fi putut dobândi.

Cealaltă obiecție (Warnock, 1974: 457 și 1971a: 282) atrage atenția asupra marii varietăți de utilizări pe care le poate avea limbajul moral – a sfătui, a incita, a implora, a

---

aruncă cu bețe sau bucăți de lemn într-un cap de lemn (de femeie) montat pe un stâlp, scopul fiind de a nimeri nasul figurii sau de a sparge pipa înfiptă în gura ei”.

<sup>236</sup> Hare a dat această descriere în prelegerile lui introductive. Despre prescriptivismul său, vezi Hudson, 1983: 155 – 248, 399 – 430 și Hudson, 1980: 185 – 98.

porunci, a condamna, a deplânge, a hotărî, a mărturisi, a iniția etc. Criticii lui Hare cred că este implauzibil să presupunem că în fiecare instanță particulară a tuturor acestor utilizări diferite trebuie să fie antrenat (*entailed*) un imperativ. Dacă e corectă opinia lui Wittgenstein că granițele conceptelor noastre nu pot fi strict circumscrise (1958: 25), atunci trebuie să fie ceva adevărat în aceasta; dar el însuși a recunoscut că, pentru a evita confuzia filosofică, este uneori necesar să trasezi granițele limbajului mai ferm decât sunt ele trasate în utilizarea obișnuită (Wittgenstein, 1974a: Partea a II-a, §35). Dacă acest lucru este permis, atunci Hare (1968: 438) este îndreptățit – în absența unor dovezi constrângătoare contrare – să susțină, așa cum și face, că toate utilizările enumerate mai sus sunt, în cazurile „tipice și principale”, specii ale genului prescriere. În împrejurări normale ar suna, într-adevăr, nefiresc să spui „Te sfătuiesc să faci X, dar n-o face!”, „Te deplâng dacă faci X, dar fă-o!”, etc.

Explicația dată de Hare legăturii dintre judecățile morale și *temeiuri* (*reasons*) este, pe scurt, următoarea: atunci când oferim orice enunț despre un fapt non-moral ca temei pentru o judecată morală, noi presupunem un principiu moral adevărat (FK 21f). De exemplu, dacă dăm drept temei pentru care X trebuie să fie făcut faptul că X este îndeplinirea unei promisiuni, pe această presupunem faptul că toate actele care îndeplinesc promisiuni trebuie, *ceiuris paribus*, să fie făcute. Din înțelesul obișnuit al cuvântului „temei” decurge fără îndoială faptul că unui temei trebuie să-i rămânem fideli în mod consistent. Deci, conform lui Hare (H 1955a: 302), un temei moral înseamnă mai mult decât atât. Din înțelesul obișnuit al cuvântului „moral” decurge că un temei moral nu trebuie să conțină nici o referință la vreun individ particular. Aceasta înțelege el prin universalizabilitate. De exemplu, faptul că această femeie este individul particular Mary Smith nu poate fi un temei moral pentru care John Smith trebuie să-și ajute mama, oricât de consistent i se cere să facă asta; dar faptul că relația lui John cu Mary Smith este o instanță a relației dintre un agent și persoana care i-a dat naștere și l-a crescut poate fi conceput ca un temei moral pentru care el trebuie s-o ajute pe Mary Smith. Și aici ne vin repede în minte două critici care i-au fost adresate lui Hare pe această temă.

Una (MacIntyre, 1957:332-3) este aceea că a importat un principiu *moral* – anume că trebuie să fim imparțiali în judecățile noastre morale – în ceea ce se presupune a fi o analiză *logică* a înțelesului limbajului moral. Dar această critică este



nefundamentată. Hare (*FR* 30) subliniază foarte clar faptul indiscutabil că noi nu am considera în mod normal faptul că cineva este un individ particular numit Mary Smith (sau oricum altfel) – în absența oricărei descrieri în termeni mai generali – ca un temei moral pentru care altcineva ar trebui să-l ajute pe acel individ. Cealaltă critică (MacIntyre, 1957:332-3 și Winch, 1965:196-214) este că Hare a trecut cu vederea particularitatea unor situații în care trebuie să facem judecăți morale. Se susține – ca să luăm câteva exemple familiare – că dacă am fi în pielea celebrului discipol al lui Sartre care era sfâșiat sufletește între a avea grijă de mama sa și a pleca la război, sau în pielea căpitanului Vere al lui Melville care trebuia să decidă dacă să-l condamne la moarte pe Billy Bud sau nu, am putea face foarte bine o judecată pe care n-am dori să o vedem universalizată dar despre care nimeni n-ar putea nega că este o judecată morală. Cred că Hare (*FR* 38-9) scapă cu succes de această critică diferențiind între distincția dintre ‘universal’ și ‘particular’, respectiv aceea dintre ‘general’ și ‘specific’. El arată că un temei moral pentru o acțiune într-o situație dată poate fi presupus ca fiind atât de necredincios încât să fie nu numai improbabil, ci chiar fals ca vreo altă acțiune reșă să-l justifice; și totuși acel temei poate fi universalizat într-un sens ipotetic – este aplicabilă la orice altă situație similară sub aspectele relevante dacă ar exista vreuna.

Punând la o parte aceste două caracteristici definitorii, prescriptivitatea și universalizabilitatea. Hare (*FR* 23) începe la următoarea elucidare a genului de întrebare pe care o înțelegem obișnuiți atunci când se întrebă, într-un sens care ar putea fi numit al moralității, ce trebuie să facem. Orice răspuns acceptabil la această întrebare va trebui să fie astfel încât ei să fie gata să acționeze în conformitate cu acesta (prescriptivitate) în toate circumstanțele similare, oricine ar juca diferitele roluri în respectivele situații (universalizabilitate). Universalizabilitatea ne cere să mergem „pe la fiecare dintre părțile afectate... acordând o pondere egală intereselor tuturor...”; iar prescriptivitatea ne cere să ne întrebăm „Cât de mult doresc eu (în măsura în care mă imaginez pe rând în locul fiecărui om) să am aceasta sau să evit aceea?”, unde „aceasta” și „aceea” se referă la ceea ce implică acțiunea din acele poziții. Prin acest exercițiu de imaginație suntem capabili să comparăm satisfacția cumulată a părților afectate dacă înfăptuim orice acțiune dată, cu satisfacția lor cumulată dacă am înfăptui oricare dintre acțiunile alternative conceptibile. Aceste remarci scot în evidență celelalte trei

„ingrediente necesare” (FR 92-3, 97) ale gândirii morale, care sunt, după părerea lui Hare, un exercițiu de imaginație, un apel la interese sau înclinații și o cercetare a faptelor relevante și disponibile. În măsura în care universalizabilitatea cere luarea în considerare a tuturor părților afectate, iar prescriptivitatea cere luarea în considerare a ceea ce fiecare dorește, putem vedea de ce susține Hare că analiza pe care el o face gândirii morale furnizează „un fundament formal pentru utilitarism” (FR 123). El nu ne propune, ca să zicem așa, utilitarismul ca versiune a jocului de limbaj moral pe care oamenii obișnuiți ar trebui să-l adopte, ci doar clarifică regulile pe care le consideră implicite în jocul pe care, în opinia lui, ei îl joacă deja – poate pentru a-i ajuta să îl joace mai eficient.

Pe lângă criticile formulate la adresa prescriptivității și universalizabilității pe care le-am menționat deja, cel puțin alte două critici au mai fost aduse concepției lui Hare cu privire la gândirea morală. Una (Williams, 1973:99, 116-17; cf. Hudson, 1983:392-9) îl acuză că presupune în mod fals că toate satisfacțiile sunt de același gen. Nu este oare clar că satisfacția găsită, de exemplu, în relațiile familiale afectuoase este diferită de cea procurată prin satisfacerea poftelor animalice; sau că satisfacția resimțită atunci când faci ceea ce consideri sincer că este de datoria ta este diferită de cea pe care o poți aduce prosperitatea materială? Dacă răspunsurile alternative atunci când poți pune laolaltă aceste satisfacții și cântărite în raport cu realitatea? În fapt, replica lui Hare (MT 179, cf. Hudson, 1987: 413-5) este du-lă. În lucrul pe care el îl spune este că, în pofida unor atari diferențe este posibil să *preferi* o anumită cantitate dintr-un gen de satisfacție unei anumite cantități din alt gen. Odată făcut turul tuturor părților afectate, singura întrebare la care trebuie să răspundem este: cât de mult *preferăm* – i.e., cât de mult suntem gata să *prescriem* – satisfacția cumulată a preferințelor anumitor oameni în raport cu a altora, plasându-ne imaginativ în pielea tuturor? Critica pe care o discutăm acum poate fi făcută cu cea mai mare vehemență atunci când satisfacția avută în vedere este aceea regăsită în îndeplinirea a ceea ce crezi că este propria ta datorie. Poate fi aceasta cântărită comparativ cu orice alt gen de satisfacție? Să presupunem că un doctor, care crede că este greșit din punct de vedere moral să faci avorturi, trebuie să decidă dacă să execute sau nu un avort pentru o femeie care este îngrijorată de faptul că standardul său de viață va scădea dacă va avea un copil. Făcând turul tuturor părților afectate, ar trebui oare ca doctorul să pună într-unul din talgerele balanței satisfacția pe care el o trăiește prin

abținerea de la face ceea ce crede că este greșit moral, iar în celălalt să pună satisfacția pe care o găsește femeia în faptul de a fi eliberată de neliniștile sale materiale, ca și cum ar fi vorba de același gen de marfă? A răspunde că da, continuă critica, înseamnă a-i cere să ignore semnificația pe care o au considerațiile morale în chiar actul de a încerca să iei o decizie morală – și cu siguranță că aceasta e o cerință incoerentă, dacă nu chiar auto-contradictorie! Replica lui Hare, dacă îl înțeleg eu corect, este că această critică însăși este incoerentă sau auto-contradictorie. Căci o metodă de a decide ce trebuie făcut care se bazează pe asumția că ceea ce trebuie făcut e deja cunoscut este, pentru a nu spune mai mult, una care se face singură de răs. La prima vedere, această replică pare să ignore faptul că adeseori trebuie să facem judecăți morale în situații în care deja ne-am hotărât cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea anumitor cursuri ale acțiunilor. Hare<sup>237</sup> poate să se apere în acest punct doar invocând distincția între ceea ce el numește gândire morală „critică”, respectiv „intuitivă”, iar la această distincție vom reveni într-un moment sau două.

Cealaltă critică (Robinson, 1982; cf. Hudson, 1983, pp. 5-9) pe care o am în minte este aceea că elucidarea de către Hare a gândirii morale este atât de îndoielnică și un naturalist sau un descriptivist. După cum ne spune Dna. Foot, care este indiscutabil naturalistă sau descriptivistă, „spune că un act X trebuie făcut înseamnă, sau implică, faptul că el va satisface anumite vrei (*wants*) (i.e. dorințe (*desires*)). Prin urmare, dacă (i) înțelegem logica conceptelor morale (i.e. ce înseamnă „trebuie”) și (ii) subscriem la enunțul că X va satisface amintitele vrei, e necesar să deducem (logic) că X trebuie făcut. Ei bine, nu este oare Hare de aceeași părere? Nu spune oare el, în fapt, că dacă (i) înțelegem logica conceptelor morale și (ii) subscriem la enunțul că, dintre toate actele conceptibile în situația dată, X este singurul care va maximiza satisfacțiile în rândul părților afectate, atunci nu putem (logic) să ne abținem de la a spune că X trebuie făcut? În lectura mea, Hare (*MT* 218-26) se apără împotriva acestei critici atrăgând atenția asupra a ceea ce el consideră a fi o diferență crucială. În interpretarea pe care o dă dna. Foot gândirii morale, a explicita acele lucruri care vor satisface dorințele pe care le au toți oamenii înseamnă a ajunge la o descriere; după interpretarea lui Hare, a explicita ceea ce va maximiza satisfacerea preferințelor în rândul părților afectate înseamnă – deoarece a

<sup>237</sup> Cf. *MT* 179: „... a ajunge la o convingere morală prin gândire *critică*” (italicele mele)

prefera ceva înseamnă a fi dispus să-l prescrii – a ajunge la o prescripție cumulativă. Așa stând lucrurile, judecata morală la care ajungem pe această cale nu este nici descriptivă (în sensul că înțelesul său i-ar determina condițiile de adevăr), nici naturalistă (în sensul că ar fi derivată dintr-un enunț factual).

**2.3.** După părerea lui Hare (*LM* 56-78), fiecare dintre noi suntem liberi să facem propriile noastre decizii de principiu. Putem propune orice enunț factual non-moral ca temei posibil pentru o judecată morală. Tot ceea ce trebuie să facem pentru a determina dacă îl putem accepta sau nu ca temei real este să testăm dacă suntem gata sau nu să acceptăm implicațiile prescrierii și universalizării lui consistente. Unii critici (Warnock, 1974:469) au obiectat că aceasta face din gândirea morală o glumă. Prescrierea și universalizarea consistentă nu sunt suficiente; este conceputibil ca nebunii și criminalii să se conformeze acestor criterii și să ajungă să prefere îndeplinirea propriilor intenții nebunești sau rele mai degrabă decât evitarea suferinței pe care o vor cauza acestea din urmă. Astfel, Hare este acuzat că, în spațiul moralității, el ne lasă liberi nu numai să luăm propriile noastre hotărâri, dar și să ne fabricăm propriile motive; să decidem pentru noi înșine nu numai ce trebuie sau nu trebuie făcut dar și ce motive sunt suficiente pentru asta. Iar așa ceva, se spune, poate nu mai este raționalitate, negația ei. Ce cred, atunci, acești critici, că va fi rezultatul Hare pe din urmă? Există cel puțin cinci răspunsuri la această întrebare. Voi spune pe scurt care sunt ele și cum se apără Hare împotriva necăușiei, fiind.

Una (Foot 1958:83-104; cf. Hudson, 1983:314-24 și Hudson, 1980: 164-60) este aceea că a omis orice referire la vrerile umane (*human wants*). Principalul argument pe care se bazează această critică este că un agent are un temei pentru acțiune dacă și numai dacă i se arată că acesta reprezintă calea către ceea ce el vrea (*wants*) (Foot, 1958:102). Despre multe vreri – spune argumentul – are sens să întrebi de ce sunt vrute; dar despre unele – e.g. eliberarea de plictiseală, de singurătate, de vătămarea fizică etc. – nu are sens. Se spune că temeiurile pentru care trebuie sau nu trebuie să facem ceva sunt doar logic constrângătoare, și aceasta în măsura în care sunt bazate pe aceste vreri ultime. Replica lui Hare (1963b: 115-34) la acest gen de critică – dacă o înțeleg corect – este următoarea. Lucrurile sunt vrute, sau gândite ca bune, deoarece ele au ceea ce s-a numit „caracteristici ale dezirabilității” (*desirability characterizations*). Acestei expresii i se pot

da două sensuri. O caracteristică a dezirabilității poate fi (i) ceva despre un obiect (e.g. faptul că are gust dulce) care face pe cineva să-l dorească, sau (ii) ceva despre el (e.g. faptul că se spune despre el că este plăcut) care implică faptul că vorbitorul îl dorește. Echivocația acestor două sensuri conduce la concluzia eronată că deoarece există numai câteva *cuvinte* care sunt caracteristici ale dezirabilității în sensul (ii), e necesar să existe numai câteva *lucruri* care pot fi obiecte ale caracteristicilor dezirabilității în sensul (i).

Un al doilea lucru pe care Hare este uneori acuzat că îl ignoră (Anscombe, 1958: 18-9 și Geach, 1977:16) este reprezentat de nevoile umane. Există vreun temei mai bun pentru a considera că judecățile morale sunt întemeiate logic mai degrabă în nevoi (*needs*) decât în vreri (*wants*)? Nevoile sunt cu siguranță diferite de vreri. Are sens să spunem că vrem ceva – dar nu că avem nevoie de ceva - de dragul lui însuși: întrebarea „În vederea a ce îl vrei?” poate fi lămurită prin răspunsul: „În vederea a nimic. Pur și simplu îl vreau”; dar ce ne-am face cu cineva care ne-ar spune că are nevoie de ceva, dar nu are nevoie de el în vederea a altceva? Atunci, s-ar putea oare argumenta împotriva lui Hare că, tot așa cum avem temeiuri să facem ceea ce ne spune doctorul pentru că așea ne va satisface nevoia de sănătate, avem și bune temeiuri să fim fideli judecătorilor morale în măsura în care ele ne vor satisface nevoia de „î florire umană”. încă o dată, apărarea lui Hare (1963b: 129-137) se bazează pe distincția dintre ceea ce este adevărat despre cuvinte, respectiv despre lucruri. În anumite contexte ar fi ciudat ca eu să spun că am nevoie de un lucru dintr-un cred că este bun. În astfel de cazuri cuvântul „bun” este legat logic de cuvântul „nevoie”. Dar din ele nu decurge că „bun” este legat logic de anumite lucruri considerate în general a fi nevoi.

Un al treilea lucru (Geach, 1977:1-19 și MacIntyre, 1981: 19-20) pe care Hare e criticat că l-a lăsat pe dinafară este adevăratul scop al omului – adică natura sau funcția (*telos*) lui. Acest atac neo-aristotelic se bazează în mod fundamental pe susținerea că termenii evaluativi pe care îi folosim atunci când facem judecăți morale sunt, în înțelesul lor primar, mai degrabă atributivi decât predicativi (Geach, 1956; Hampshire, 1971; cf. Hudson 1983:333-71). Cu alte cuvinte, ceea ce se înțelege, de exemplu, prin caracter *bun*, acțiune *dreaptă*, modul în care *trebuie* să trăim etc. nu poate fi priceput până când nu știm ce *sunt* agenții umani sau *pentru ce* sunt ei – la fel cum înțelesul sintagmei „un cuțit bun” nu i-ar fi clar nimănui dacă n-ar ști că un cuțit este un instrument pentru tăiat. Un răspuns

evident la această critică este că utilizatorii limbajului nu sunt în nici un caz de acord asupra scopului pentru care există oamenii în aceeași măsură în care sunt de acord asupra scopului pentru care există cuțitele. Totuși, critica poate fi formulată mai departe doar în termenii unor opinii despre natura și funcția omului. Judecata morală, se spune (MacIntyre, 1981:50-1), presupune opinii de trei genuri: anume despre (i) om așa cum se întâmplă să fie, (ii) om așa cum ar fi dacă și-ar realiza *telos*-ul și (iii) ceea ce e necesar să fie făcut în condițiile în care orice agent dat e să treacă de la ceea ce este el (cf. (i)) la ceea ce el ar putea fi (cf. (ii)). Judecățile morale sunt opinii de al treilea gen, dar semnificația lor parazitează opiniile de al doilea gen. Dacă oamenii încetează să aibă vreo opinie despre funcția și natura adevărată a omului, baza moralității lor se prăbușește.

În replică, Hare (1957:110-11) spune că această critică ar confunda ceea ce oamenii *pot* face cu ceea ce ei *trebuie* să facă. Anumite opinii despre natura adevărată sau funcția omului – e.g. că ea este rațională sau socială – par compatibile cu punctul de vedere că ea poate fi împlinită în acte pe care majoritatea oamenilor le privește ca fiind rele, nu mai puțin decât în acte pe care cei mai mulți oameni le consideră ca fiind bune. Astfel de opinii sunt, prin urmare, de puțin folos din punct de vedere moral. Da, alte opinii teleologice – cel mai evident e cazul celor religioase sau politice – presupun în mod evident că tot ceea ce împlineste scopul adevărat al omului așa cum îl concep ele trebuie să fie bun în sine. În certin, de exemplu, ar susține că orice împlineste adevăratul scop al omului de a-l glorifica pe Dumnezeu și a-l mulțumi întru eternitate e necesar să fie moralmente bun; exact cum ar susține un marxist că e necesar să fie orice lucru care ajută să înfăptuiască dictatura proletariatului. Hare este îndreptățit să răspundă, cum o și face de fapt (H 1957:106-11), că tot ce demonstrează aceasta este că asemenea opinii teleologice, deși pot părea categoric constative, sunt în realitate și comisive prin forța lor ilocuționară.<sup>238</sup>

Unii neo-aristotelicieni (Geach, 1977:16) ne recomandă să încetăm să ne gândim la natura precisă a *telos*-ului omului și să ne concentrăm doar asupra faptului că virtuțile cardinale ale dreptății, înțelepciunii practice (*prudence*), stăpânirii de sine (*self-control*) și curajului sunt condiții necesare ale succesului în „orice întreprindere valoroasă, la scară mare”. Împotriva acestei manevre, două obiecții par atât de auto-evidente încât cu greu

<sup>238</sup> Folosesc „constativ” (*constative*) și „comisiv” (*commissive*) în același sens ca J.L. Austin (1962:235).

mai necesită să fie enunțate. Una este că ea reduce moralitatea doar la oportunitate (*expediency*). Alta, că presupune tacit în premise ceea ce demonstrează (*begs the question*) prin folosirea cuvântului „valoros”. În orice moralitate teleologică opiniile cuiva despre natura particulară a *telos*-ului omului determină cu necesitate ce este corect sau greșit; și astfel pentru orice neo-aristotelician este auto-ruinător să creadă că putem evita întrebarea ce este acest *telos*.

O a patra categorie de lucruri (Philips și Mounce, 1965:308-19; Winch, 1972; Beardmore, 1969; Norman 1971; cf. Hudson, 1983: 371-82 și Hudson, 1980:160-8) pe care Hare este acuzat că le-a lăsat pe dinafară este cea a normelor publice. Prin acestea din urmă se înțelege acele judecăți general acceptate despre ceea ce trebuie sau nu trebuie făcut în anumite genuri de situații. Cei ce avasează această critică gândesc raționalitatea ca esențialmente socială (Winch, 1960: 241). Ei susțin că temeiul pentru o judecată morală nu poate fi fundamentat doar în deciziile de principiu ale unui individ, deoarece aceasta ar lăsa fără răspuns întrebarea de ce a luat el acele decizii. Acest temei – dacă ar fi inteligibil – va trebui să se refere la anumite „caracteristici ale dezirabilității” general acceptate care să ne prezinte acel temei ca fiind, zicând așa, „nu ca o merită decizia (*decision-worthy*)” (Winch, 1960: 235). În sprijinul acestei direcții critice este citat faimosul dicton al lui Wittgenstein (1975: Partea I §242) – dacă este ca limbajul să fie un mijloc de comunicare necesar să existe acord nu doar în definiții, ci și în judecăți. În moralitate un act este uneori obligatoriu pentru că este curajos, onest, generos etc. Astfel de expresii sunt descriptive, dar ele încapsulează totodată aprobarea publică a actelor care se conformează descrierii. Privite ca atare, s-ar putea spune (Norman 1971:67) – contrar opiniei lui Hare – că ele sunt, în judecata morală, mai fundamentale logic decât sunt cuvintele pur evaluative precum „bun”, „corect”, „trebuie”. Înțelesul ultimelor e considerat parazită pe aceste cuvinte descriptiv-evaluative. Chiar dacă o astfel de critică implică faptul că nevoia de „caracteristici ale dezirabilității” merge la infinit, acești critici nu șovăie (Norman, 1971:65).

Apărându-se, Hare (*MT* 70) ne previne să nu ne lăsăm înșelați de dictonul lui Wittgenstein. El insistă că doi oameni pot folosi, amândoi, cuvinte precum „corect” în același sens și totuși să fie într-un dezacord fundamental în privința proprietăților acțiunilor care le fac pe acestea corecte. Este, crede el, o greșală să presupui că, încă

înainte de a putea fi folosite pentru comunicare, cuvintele ar trebui să aibă criterii de aplicare comun acceptate. Oricine crede că nu este așa este sfătuit să testeze acest lucru cu „Nu fă aceasta!”, al cărui înțeles este în mod clar cunoscut anterior oricărei bănuieli cu privire la acțiunea – sau chiar genul de acțiune – care e interzisă prin ea. Merită să amintim că Wittgenstein (Hallett, 1977:304-5) însuși nu și-a privit remarca citată ca aplicându-se cuvintelor „frumos” sau „urât” – o observație care sugerează că e posibil ca el să fi gândit că ea nu se aplică nici la termenii morali precum „corect” etc.

A cincea categorie de lucruri (Searle, 1964:43-58, 1969:188-98; Gewirth, 1978; cf. Hudson, 1983:265-94) pe care Hare este acuzat că le-a trecut sub tăcere este cea a faptelor instituționale. Faptul că A a promis să facă X se spune că este un fapt instituțional, pe când faptul că A a spus „am promis să fac X” este doar un fapt brut (*brute fact*). Faptele instituționale nu există în afara sistemelor de reguli constitutive care crează noi forme de comportament – e.g. șah-matul în șah. Regulile pentru utilizarea lui „a promite” sunt astfel încât „A a promis să facă X” implică „A trebuie să facă X”. Această implicație face promisiunea un fapt instituțional. Pentru Hare, chiar și ceea ce are aici un temei, care este factual, pentru o judecată care e în mod clar morală, se dat de amestecul oricărei decizii de principiu. (Hare, *MT* 11-20) nu contestă faptele lingvistice pe care se bazează acest argument – adică faptul că în utilizarea obișnuită „A a promis să facă X” antrenează (*entails*) „A trebuie să facă X” – dar susține că nu se pot deduce nici un fel de concluzii de substanță morală din premise exclusiv lingvistice. Cu alte cuvinte, ar avea încă sens pentru cineva să întrebe dacă ceea ce a fost promis trebuie să fie făcut. O astfel de persoană nu ar întreba ce implicații are în mod normal cuvântul „promisiune” în limbajul nostru, ci dacă instituția promisiunii este acceptabilă moral sau nu. Și răspunsul pe care l-am da acestei întrebări ar depinde în ultimă analiză nu de anumite reguli despre folosirea cuvintelor, ci de o anumită decizie de principiu despre ce trebuie sau ce nu trebuie făcut în circumstanțele de genul relevant. Hare insistă aici din nou asupra punctului care este fundamental pentru prescriptivismul său, anume că limbajul moral poate întotdeauna să fie folosit într-un sens evaluativ pentru a revizui orice înțeles descriptiv pe care l-ar fi putut dobândi.

2.4. Hare (*FR* 9-12) face o comparație între propria sa încercare de elucidare a gândirii morale și cea înfăptuită de Popper cu privire la gândirea științifică. Întocmai cum



a spus Popper că, în știință, predicțiile empiric falsificabile sunt deduse din ipoteze universale în conjuncție cu anumite condiții inițiale (cf. Popper, 1959), așa și Hare spune că, în morală, deducțiile cu privire la ceea ce trebuie făcut sunt derivate din principii universale în conjuncție cu situații imaginate. Pentru a ști ce principii morale să adopți – exact ca, *mutatis mutandi*, ce ipoteze științifice să adopți – trebuie să ascultăm de logica discursului avut în vedere și de faptele relevante și disponibile pe care cercetarea noastră le aduce la lumină. În fiecare din aceste cazuri suntem liberi să inventăm premisa majoră, fie ea ipoteză sau principiu, dar în rest libertatea noastră e o „libertate de a raționa” (MT 6-7) în lumina logicii și a faptelor.

Tot asemenea lui Popper, Hare a fost criticat pentru că a eșuat să recunoască rolul jucat de opinia tradițională (*received opinion*) în genul de gândire pe care și-a propus s-o analizeze. Noi nu elaborăm răspunsul la nici o întrebare morală pornind de la zero – lucru valabil și pentru întrebările științifice. Noi plasăm întrebarea într-un context de concluzii acceptate și citim răspunsul din acesta, tratând astfel întrebarea mai degrabă ca pe un „puzzle” decât ca pe o „problemă” (vezi lucrările lui F. van der Lugt și Popper și Lakatos și Musgrave, 1970:1-23, 51-8). Adevărat sau nu, Hare ar putea prezenta – și o face – că filosofia lui aduce la lumină posibilitatea gândirii critice revizioniste în domeniul de a cărui elucidare se ocupă. Aveți putea ori să întoarceți și să începem din nou de la zero. Raționalitatea – libertatea de a gândi și de a regândi în acord cu logica și cu faptele – este atât o condiție necesară cât și liberatoare (cf. Hudson, 1977 și 1983:399-430).

Pentru a adapta această concepție dublă a raționalității la „genul său raționalist de non-descriptivism”, în scrierile sale cele mai recente, asemenea multor filosofi dinaintea sa<sup>239</sup>, Hare distinge între cele două „niveluri” ale gândirii morale. El le numește nivelul „intuitiv”, respectiv nivelul „critic”. La primul nivel gândim în acord cu ceea ce ne-au furnizat până acum logica și faptele; la cel de-al doilea nivel noi facem o prezentare revizionistă a lor.

Convingerea utilitaristă că oricărei întrebări morale i se poate răspunde prin calculul fericirii (*felicific calculation*) a ajuns să fie recent subiect al unei severe critici (Anscombe, 1958:17; Hampshire, 1978; Rescher, 1975; Williams, 1973; cf. Hudson, 1983:383-99). S-a spus că, dimpotrivă, convingerea și conflictul ar caracteriza gândirea și

<sup>239</sup> e.g. Platon, Aristotel, Whewell, Sidgwick, Ross *et al.*, la care mă refer în Hudson, 1983: 427.

experiența morală ale omului obișnuit, mult mai mult decât calculul. Hare se întreabă dacă nu cumva mare parte din această critică este excesiv dramatizată, dar este gata să conceedă că oamenii obișnuiți ar putea foarte bine să nu fie mai mulțumiți decât este dra. Anscombe (1958:17) cu ideea că am putea concepe execuția judiciară a unui nevinovat ca fiind justificabilă pe fundamente legate de oportunitatea utilitaristă. Pentru a oferi un loc unor asemenea adevăruri cum sunt cele regăsite în aceste critici anti-utilitariste, Hare (MT 44-5) face distincția dintre gândirea morală a „proilor”(proles) și cea a „arhanghelilor”. „Arhanghelii” sunt complet raționali, omniscienți și scutiți de părtinire; ei au, prin urmare, o stăpânire perfectă a logicii și a faptelor. În consecință, după Hare, ei obțin întotdeauna răspunsurile corecte la întrebările morale și, pe deasupra, aceleași – ceea ce este și mai surprinzător (MT 46). „Prolii” sunt exact opusul arhanghelilor. Singura lor speranță de a gândi în conformitate cu logica și cu faptele este de a se lua după ceea ce le-au spus alții. Aceste două clase de gânditori morali nu sunt de așa fel încât o anumite persoană să trebuiască să facă parte fie dintr-una, fie dintr-alta. Fiecare dintre noi este parțial arhanghel, parțial pro. În măsura în care respundem pe o manieră tradițională în gândirea noastră morală ne aflăm la nivelul intuitiv. În măsura în care le reexaminăm cât de mult ne permit capacitățile de care dispunem, în lumina logicii și a faptelor ne aflăm la nivelul critic. Convingerile noastre de la nivelul intuitiv ne servesc suficient de bine în majoritatea situațiilor de viață obișnuite. Dar acolo unde ele intră în contact, unde untermensuri dacă ele se aplică sau nu într-o situație dată, acolo unde ne întrebăm dacă merită să le transmitem copiilor noștri, ne vine în ajutor gândirea critică (Hare 1971a:124). Ambele niveluri ale gândirii sunt de aceea cerute de exigențele vieții zilnice.

Hare (MT 46) acordă „prioritate epistemologică” gândirii critice. Doar ea se bucură de o dominanță completă (*complete overridingness*) (MT 24, 53-62). Gândirea morală intuitivă se bucură doar de o dominanță derivată în măsura în care convingerile care o ghidează au o „utilitate a acceptării” (MT 24, 53-62) – i.e. în măsura în care acceptarea lor generală e calculată să asigure realizarea principiilor care au fost adoptate la nivelul critic. Opinia lui Hare că toți cei care gândesc cu deplină claritate și onestitate la nivelul critic vor ajunge la aceleași judecăți morale este fundamentată evident, în ultimă analiză, pe o chestiune de fapt empiric prezumtiv. Ceea ce el numește (MT 170-82) „fanatism pur” e privit ca posibilitate logică, nu empirică. Este logic conceput că

cineva ar putea să ajungă, în deplin acord cu logica și cu faptele, la concluzii justificabile prin raționamente utilitariste, în condițiile în care el este un fanatic cu dorințe incredibile de puternice și de excentrice; el ar putea ajunge să gândească, de exemplu, că toți evreii trebuie să fie exterminați sau chiar să adere la unele versiuni de fanatism la mare preț precum aceea că doctorul trebuie să prelungească viețile pacienților cât mai mult cu putință, oricât de mare ar fi suferința rezultată pe care ei ar trebui s-o îndure. Dar Hare (MT 182) este foarte sigur că astfel de cazuri „nu vor apărea” în viața reală.

Așa cum mărturisește această carte, Hare este încă în centrul atenției publice critice, apărând fundamentele gemene ale prescriptivismului său universal, anume că „libertatea pe care o avem ca gânditori morali este o libertate de a raționa” (MT 6-7) și că „rămânem liberi să preferăm ceea ce preferăm” (MT 225). Fără îndoială că există locuri mai puțin chinuitoare, indiscutabil mai atrăgătoare, în care s-ar putea afla o persoană aparținând mediului academic după mulți ani de viață profesională, decât în mijlocul unui iarmaroc. Dar nici unul dintre aceste locuri nu e mai demn de stimă. În filosofie, că să îți în fiecare zi o Mătușă Sally înseamnă că ți-ai servit bine din partea ta; a fi ratat în fiecare zi ca o Mătușă Sally e cel mai înalt compliment pe care ți-l poți face ca frațel tău.

Traducere de Bogdan Rusu

## **Se bazează filosofia morală pe o greșeală?**

**Harold A. Prichard**

---

H. A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, “Mind”, vol. xxi, no. 81, Jan. 1912.

Probabil că vine o vreme când cei mai mulți dintre cei ce studiază “filosofia morală” simt o vagă senzație de insatisfacție în legătură cu acest subiect în ansamblul lui. Iar senzația de insatisfacție tinde să crească mai degrabă decât să se diminueze. Nu atât pozițiile anumitor autori, și chiar mai mult, argumentele lor, par neconvingătoare, deși acest lucru e adevărat. Mai degrabă scopul acestui subiect devine tot mai obscur. Auzim întrebări de genul “Ce avem cu adevărat de învățat de la <filosofia morală>?”, “Ce caută cu adevărat să arate cărțile de <filosofie morală> și, atunci când țelul lor este clar, de ce sunt ele atât de neconvingătoare și artificiale?”. Și mai departe, “De ce e atât de dificil să oferim în loc ceva mai bun?”. În ce mă privește, o asemenea insatisfacție crescândă m-a condus spre întrebarea dacă temeiul acestei situații nu ar putea fi acela că acest subiect de studiu, cel puțin așa cum e înțeles în mod obișnuit, constă într-o încercare de a răspunde la o întrebare improprie. Iar în acest articol mă voi aventura să susțin că existența acestui domeniu de studiu în ansamblul său, așa cum e înțeles în mod obișnuit, se bazează pe o greșeală, și anume pe o greșeală paralelă cu aceea pe care cred că se bazează subiectul de studiu numit îndeobște “teoria cunoașterii”.

Dacă reflectăm la propria noastră evoluție mentală sau la istoria acestui subiect de studiu, nu vom avea nici o îndoială cu privire la natura exigenței (*demand*) în care el își află originile. Oricine a ajuns să simtă, sub influența educației primite, forța diferitelor obligații pe care le întâlnim în viață, va ajunge să simtă la un moment sau altul și caracterul obositor al respectării lor și să recunoască faptul că ceea ce respectele presupune sacrificarea unor interese; și, dacă reflectează asupra acestui lucru, el și va pune inevitabil întrebarea: “Există oare într-adevăr un temei pentru ceea ce s-a cerut de la mine să acționez în felurile în care am crezut până acum că trebuie să acționez? Oare nu am fost tot timpul sclavul unei iluzii gândind în acest fel? Sau așa ceva oare are nici o justificare dacă așa încercă pur și simplu să-mi sărbătorească?” Totuși, precum Gaiucon, simțind că până la urmă trebuie să acționeze în acest fel, încearcă o *demonstrație (proof)* a faptului că acest set de obligații este justificat. Cu alte cuvinte, el întreabă “De ce trebuie să fac eu aceste lucruri?” iar filosofarea morală, așa și a altora, e o tentativă de a-i furniza răspunsul, i.e. de a demonstra, printr-un proces de reflecție, o demonstrație a caracterului adevărat a ceea ce eu și ceilalți am crezut într-un mod imediat sau fără demonstrație încă înainte de a reflecta. Acest mod de gândire pare să prezinte o strânsă asemănare cu modul de gândire care stă la originile “teoriei cunoașterii”. Așa cum recunoașterea faptului că îndeplinirea datoriei intră adesea într-un conflict vital cu satisfacerea înclinațiilor noastre ridică întrebarea dacă noi trebuie realmente să facem ceea ce numim în mod uzual propria datorie, tot astfel recunoașterea faptului că noi și alții suntem supuși greșelii în cunoaștere ridică în genere, așa cum s-a întâmplat cu Descartes, întrebarea dacă până acum nu ne-am fi putut înșela tot timpul. Și așa cum încercăm să găsim o demonstrație a faptului că trebuie să acționăm în acele modalități care sunt îndeobște numite morale bazându-ne pe considerente generale cu privire la acțiune și la viața omului, tot astfel propunem, asemenea lui Descartes, printr-un proces de reflecție asupra propriei noastre gândiri, să găsim un test pentru cunoaștere, i.e. un principiu prin aplicarea căruia să putem arăta că o anumită condiție a minții este realmente cunoaștere, o condiție care există *ex hypothesi* independent de procesul de reflecție.

Ei bine, cum s-a răspuns oare întrebării morale? Din câte pot să-mi dau seama, toate răspunsurile cad, și fac asta datorită constrângerilor specifice cazului, în una din

următoarele două specii. Ele *fie* afirmă că trebuie să facem cutare lucru deoarece, așa cum ne dăm seama atunci când aprehendăm pe deplin faptele, a face acel lucru va fi spre binele nostru, i.e. așa zice mai degrabă, efectiv spre avantajul nostru sau, încă mai bine, spre fericirea noastră; *fie* ele afirmă că trebuie să facem cutare lucru deoarece ceva realizat în sau prin acea acțiune este bun<sup>240</sup>. Cu alte cuvinte, temeiul lui “de ce” este enunțat *fie* în termeni de fericire a agentului, *fie* de bunătate (*goodness*) a ceva ce ține de acțiune<sup>241</sup>.

Pentru a sesiza caracterul predominant al primei specii de răspuns va trebui doar să cercetăm istoria filosofiei morale. Spre a lua câteva exemple evidente, Platon, Butler, Hutcheson, Paley, Mill, fiecare urmărește în fond, în felul său, să convingă individul că trebuie să acționeze în modalitățile așa-zis morale, arătând că dacă va face astfel va fi realmente spre fericirea sa. Platon e poate exemplul cel mai semnificativ deoarece, dintre toți filosofi, el e acela căruia suntem cel mai puțin dispuși să-i atribuim o greșeală în asemenea chestiuni, iar o greșeală din partea sa ar fi dovada rădăcinilor adânci ale tendinței de a o comite. Pentru a arăta că Platon justifică realmente moralitatea prin profitabilitatea ei e necesar doar să arătăm că (1) însăși formularea tezei căutate, anume că dreptatea e ἄλλοτριον ἐγαθόν, presupune că orice respingere trebuie să arate că dreptatea e οὐκ ἑαυτοῦ ἐγαθόν, i.e. de fapt, avantajul propriu, după cum o arată contextul, și (2) că termenul *luseite%*on oferă nu numai cheia problemei, ci și a soluției acesteia.<sup>242</sup>

Tendința de a justifica în acest fel faptul de a acționa în conformitate cu regulile morale este naturală. Căci, așa cum se întâmplă adesea, dacă ne-am pune în treaba a “de ce se s-ar cuveni să facem cutare și cutare lucru?”, noi am fi satisfăcuți dacă am fi convinși

<sup>240</sup> Prichard susține că filosofia morală tradițională se bazează pe o greșeală anume pe aceea de a presupune că există un temei pentru care un agent acționează în felul în care se consideră că trebuie să acționeze; or, în realitate, nu este posibil să dovădim în nici un fel ceea ce e corect sau incorect moral: întrebare “De ce trebuie să mi fac cutare?” e lipsită de sens. Și aceasta pentru că noi putem doar întui direct (“a aprehende”) acțiunea corectă printr-un act de “gândire morală”. Cele două variante de teorii etice sunt (i) teoriile hedoniste și (ii) teoriile obiectiviste ale moralei. În prima clasă intră utilitarismul clasic (Hutcheson, Paley, Mill) în calitate de teorie consecinționistă și hedonistă: o acțiune e “corectă” sau “incorectă” să fie făcută dacă are drept consecință maximizarea “fericirii”, înțelesă ca plăcere și absență a durerii (sau ca “satisfacere a dorințelor”). În acest sens se spune mai jos că această teorie “dizolvă obligația în înclinație” (dorință). În a doua clasă intră utilitarismul “în sens generic”, care nu limitează consecințele la plăcere. E vorba de utilitarismul “ideal” al lui G. Moore: faptul că o acțiune e corectă moral poate fi dovedit printr-o cercetare a consecințelor acestei acțiuni, consecințe care sunt *bune în sine* (bunătatea aceasta fiind o calitate non-naturală, imperceptibilă și inanalizabilă, intuitiv evidentă). În ambele clase de doctrine mai există câte o variantă. În prima, mai există teoriile clasice ale “simțului moral” (Shaftsbury, Hutcheson), care consideră bunătatea morală “o calitate percepută în acțiuni”, calitate care cauzează aprobarea sau dezaprobarea acțiunilor. “Trebuie deci mai întâi să presupunem că există în acțiuni ceva care e aprehendat ca absolut bun, anume bunăvoința sau o tendință spre fericirea generală naturală a agenților raționali, iar simțul nostru moral percepe această excelență” (F. Hutcheson). Deci temeiul îndeplinirii datoriei morale e o calitate empirică a acțiunii însăși, calitate pe care o dorim. În a doua clasă mai există utilitarismul intuiționist al lui H. Sidgwick care susține existența unor principii “care ni se prezintă *ele însele* ca evidente de la sine”. În rezumat, teoriile criticate de Prichard susțin *fie* că o acțiune e corectă *pentru* că produce fericirea sau e dorită în sine, *fie* *pentru* că ea produce proprietatea *sui-generis* a bunătății sau posedă această proprietate obiectivă. (N. trad.)

<sup>241</sup> “... of the goodness of something *involved in the action*”. “Involved in” înseamnă ceva ce e o parte necesară (a acțiunii) sau o consecință necesară (a acțiunii). “Bunătatea a ceva ce ține de acțiune” e *fi* bunătatea intrinsecă a consecințelor acțiunii, *fi* bunătatea intrinsecă a acțiunii însăși (N. trad.)

<sup>242</sup> *Allotriou agathon*: binele altuia; *oikeion agathon*: binele propriu; *lysetelein*: a fi profitabil (*Rep.* 348c). (N. trad.)

fie că a face cutare lucru va duce la ceva ce noi vrem (*want*) (e.g. că luarea anumitor doctorii ne va vindeca boala), fie că însăși facerea acelui lucru, după cum vedem atunci când recunoaștem (*appreciate*) natura sa, e ceva ce vrem sau ne-ar plăcea, e.g. să jucăm golf<sup>243</sup>. Formularea întrebării presupune o stare de rezervă (*a state of unwillingness*) sau de indiferență în raport cu acțiunea iar răspunsul ne aduce într-o condiție de disponibilitate (*a condition of willingness*). Iar acest proces pare a fi exact ceea ce dorim atunci când întrebăm, de pildă “De ce s-ar cuveni să ne ținem angajamentele cu prețul suferirii unor pierderi personale?”; căci tocmai faptul că respectarea propriilor angajamente se află în opoziție cu satisfacerea dorințelor (*desires*) noastre a produs întrebarea.

Răspunsul nu e, desigur, un răspuns, căci el nu reușește să ne convingă că noi trebuie (*ought*) să ne ținem angajamentele; chiar dacă are succes în ceea ce urmărește, el ne face doar să *vrem* (*want*) să ne ținem angajamentele<sup>244</sup>. Iar Kant nu a făcut într-adevăr decât să evidențieze acest fapt atunci când a distins între imperative ipotetice și categorice, chiar dacă el a obscurizat natura faptului descriind greșit ca imperative așa-zisele “imperative ipotetice” ale sale. Dar dacă acest răspuns nu e un răspuns, atunci care altul ar mai putea fi dat? Se pare că ar putea fi dat numai un răspuns care bazează obligația de a face ceva pe *bunătatea* (*goodness*) fie a ceva la care duce actul, fie a actului însuși<sup>245</sup>. Să presupunem că atunci când ne întrebăm dacă trebuie realmente să acționăm în modalitățile numite în mod obișnuit morale ni se spune, ca mijloc de a ne scoate din starea de dubiu, că acele acte sunt corecte (*right*) care produc fericire. Noi întreținem în loc: “A cui fericire?” Dacă ni se spune “Propria noastră fericire”, atunci, cu toate că noi vom pierde reținerea pe care o aveam de a acționa în acele modalități, noi vom redobândi senzația (*sense*) că trebuie să facem așa. Dar cum ar putea fi evitat în acest rezultat? Din câte se pare, numai spunând unul din două lucruri: *fie* că fericirea oricui este un lucru bun în sine și că, *prin urmare*, noi trebuie să facem tot ceea ce ni va produce, *fie* că a lucra în vedea fericirii este în însuși un lucru bun și că bunătatea intrinsecă a unei astfel de acțiuni este temelul (*reason*) pe care noi trebuie să o facem. Avantajul acestui apel la bunătatea a ceva constă în faptul că el evită referirea la dorință și, în locul acesteia, se referă la ceva impersonal și obiectiv. În acest fel pare posibilă evitarea dizolvării obligației în înclinație. Dar tocmai din acest motiv ține de esența răspunsului că, pentru a fi eficace, el nu trebuie nici să includă și nici să implice concepția după care aprehendarea bunătății (*apprehension of the goodness*) a ceva stârnește necesarmente dorința acelui ceva. Altfel, răspunsul se dizolvă și el într-o formă a răspunsului anterior prin substituirea dorinței sau înclinației în locul simțului obligației (*sense of obligation*) și, în acest fel, el își pierde ceea ce părea să fie avantajul său specific.

Ei bine, mie mi se pare că ambele forme ale acestui răspuns dau greș, cu toate că fiecare dintr-un motiv diferit.

<sup>243</sup> Aici sunt prezentate din nou cele două variante de teorii hedoniste (i) (N. trad.).

<sup>244</sup> În paragraful anterior și în acest paragraf, Prichard critică punctul de vedere utilitarist hedonist. Reducând obligația la înclinație sau dorință, utilitaristul hedonist demonstrează doar ceea ce *dorim* să facem, nu ceea ce *trebuie* să facem. Or, numai ultimul e un punct de vedere moral. Chiar dacă răspunsul la întrebarea “De ce s-ar cuveni să facem cutare acțiune?” (pentru că ea duce la ceea ce noi dorim, la fericire) ne convinge să *vrem* (dorim) să facem acea acțiune, acest răspuns nu e totuși satisfăcător din punct de vedere etic, deoarece el nu ne spune de ce *trebuie* să facem acea acțiune (chiar dacă nu o dorim). (N. trad.).

<sup>245</sup> Aici sunt prezentate cele două variante de teorii obiectiviste (ii) (N. trad.).

Să luăm în considerare prima formă. Ea e ceea ce ar putea fi numit “utilitarism” în sens generic, sens în care ceea ce e bun nu e limitat la plăcere. Această formă se bazează pe distincția dintre ceva ce nu este el însuși o acțiune, dar poate fi produs de o acțiune, și respectiv acțiunea care-l va produce, susținând că dacă ceva care nu e o acțiune este bun, atunci noi *trebuie* să înfăptuim acțiunea care, direct sau indirect, îl va origina (*originate it*).<sup>246</sup>

Dar acest argument, dacă e să repună în drepturi simțul obligației de a acționa, trebuie să presupună o verigă intermediară, anume teza suplimentară că ceea ce e bun trebuie să fie.<sup>247</sup> Necesitatea acestei verigi e evidentă. Un “trebuie”, dacă e să fie derivat, poate fi derivat numai dintr-un alt “trebuie”. Mai mult, această verigă presupune tacit o alta, anume că aprehendarea faptului că ceva bun care nu este o acțiune trebuie să fie, presupune tocmai sentimentul imperativității (*feeling of imperativeness*) sau al obligației ce trebuie să fie emanat de gândul la acțiunea care-l va origina. Altfel, argumentul nu ne va face să simțim obligația (*to feel the obligation*) de a produce acel ceva prin acea acțiune. Și, desigur, atât această verigă precum și implicația ei sunt false.<sup>248</sup> Cuvântul “trebuie” (*ought*) se referă la acțiuni și numai la acțiuni. În sensul propriu al cuvintelor noi nu spunem niciodată “Cutare și cutare trebuie să fie”, ci “Eu trebuie să fac cutare și cutare”. Chiar dacă suntem uneori împinși să spunem că lumea sau ceva din ea nu este cum trebuie să fie, ceea ce vrem să spunem în realitate este că Dumnezeu sau vreo ființă umană nu a făcut ceva așa cum trebuia să-l facă. Iar a susține că noi nu putem să depășim imperativitatea asupra noastră decât a ceea ce stă în puterile noastre reprezintă doar enunțarea unei alte laturi a acestui fapt; căci doar acțiunile noastre sunt, direct sau indirect, în puterile noastre.<sup>249</sup>

Totuși, poate că modul în care am încercat să vedea cel mai bine eșecul acestei concepții e acela de a remarca incompatibilitatea ei cu ceea ce corespunde convingerilor noastre morale reale. Să presupunem că ne întrebăm dacă senzația noastră că trebuie să ne plătim datoriile (*our sense that we ought to pay*) sau să spunem adevărul apare din recunoașterea de către noi a faptului că, dacă facem ceva atunci vom origina prin aceasta ceva bun, și că faptul că adevărul în A sau opinia adevărată în B, i.e. să presupunem că ne întrebăm dacă acest aspect al acțiunii ne conduce la recunoașterea faptului că trebuie să o facem. Vom răspunde de îndată și fără ezitare “nu”. Mai mult, dacă luăm ca ilustrare senzația pe care o încercăm că trebuie să acționăm drept în raport cu două părți implicate, atunci vom ezita și mai puțin, dacă așa ceva e posibil, să dăm un răspuns similar; căci binele ce rezultă poate să nu încline balanța de partea dreptății, și adesea nici nu o face.

S-ar putea susține în cel mai bun caz că în concepția “utilitaristă” există un element de adevăr, anume că dacă nu recunoaștem că acel ceva pe care-l originează un

<sup>246</sup> Cf. Dr. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, vol. i, p. 138.

<sup>247</sup> Dacă-l înțeleg bine, dr. Rashdall furnizează această verigă (cf. *ibid.*, pp. 135-6).

<sup>248</sup> Atunci când spunem despre ceva, de pildă despre o anumită emoție sau o anumită calitate a unei ființe umane, că e bună, nouă nu ne trece niciodată prin gând, în viața noastră conștientă obișnuită, să mergem până acolo încât să spunem că, prin urmare, ea trebuie să fie.

<sup>249</sup> Aici e descalificat utilitarismul în sens generic. Acesta susține: eu *trebuie* să fac X pentru că vreau să produc Y (binele). Dar nu putem avea un “pentru că” valid (deci o derivare validă a lui “trebuie” din “bine”, care e definitorie pentru utilitarism) decât dacă presupunem veriga intermediară “Y trebuie să fie”. Și aceasta pentru că “trebuie” nu poate fi derivat logic decât dintr-un alt “trebuie”. Dar a spune “Y trebuie” este incorect deoarece “trebuie” se referă numai la *acțiuni*, nu la stări care sunt consecințe ale acțiunilor, așa cum este Y. (N. trad.)



act este bun, nu vom recunoaște că trebuie să facem acțiunea. Se poate susține că dacă nu considerăm cunoașterea un lucru bun nu vom considera că trebuie să spunem adevărul; dacă nu considerăm durerea un lucru rău, nu vom considera că producerea durerii, fără un temei special, e greșită. Dar de aici nu rezultă că natura rea a erorii (*the badness of error*) este temeiul pentru care e greșit să mințim sau că natura rea a durerii e temeiul pentru care nu trebuie să producem durere fără o pricină specială.<sup>250</sup>

Eu cred că tocmai din cauză că această formă a concepției se află într-un atât de evident conflict cu conștiința noastră morală suntem îndemnați să adoptăm cealaltă formă a concepției, anume aceea că actul este bun în sine și că bunătatea sa intrinsecă e temeiul pentru care el trebuie făcut. Această formă s-a dovedit a fi și cea mai atractivă; căci bunătatea actului însuși pare mai strâns legată de obligația de a-l face decât este bunătatea simplelor sale consecințe sau rezultate și, prin urmare, dacă obligația e să fie bazată pe bunătatea a ceva, atunci s-ar părea că această bunătate trebuie să fie cea a actului însuși. Mai mult, această concepție câștigă plauzibilitate din faptul că acțiunile morale sunt, în modul cel mai vădit, acelea la care e aplicabil termenul “intrinsec bun”.

Totuși, deși această concepție e poate mai puțin superficială, ea e de asemenea de nesusținut. Căci ea conduce direct la dilema cu care se confruntă oricine încearcă să rezolve problema ridicată de teoria kantiană a voinței bune. Pentru a sesiza acest lucru va trebui numai să luăm în considerare natura actelor la care aplicăm termenul “intrinsec bun”.

Nu e nici o îndoială, desigur, că noi aprobăm și chiar admirăm anumite acțiuni și de asemenea că ar trebui să le descriem ca fiind bune, chiar și bune în sine. Dar cred că e la fel de neîndoielnic că aprobarea noastră și utilizarea termenului “bun” e discutată întotdeauna cu privire la motiv ( *motive*) și se referă la acțiunile care au fost efectiv făcute și cărora credem că le știm motivul. Mai de departe, acțiunile pe care le aprobăm și pe care ar trebui să le descriem ca intrinsec bune sunt de două și numai de două feluri. Ele sunt fie acțiuni în care agentul a făcut ceea ce a făcut deoarece el a crezut că trebuie să o facă, fie sunt acțiuni al căror motiv a fost o dorință stimulată de o emoție bună, cum ar fi bucuria, dragostea, simțământul familial sau entuziasmul public, cea mai remarcabilă dintre acestea fiind dorința conform cărților de filosofie morală fiind cea pusă pe seama a ceea ce e permis în mod vag bunăvoință (*benevolence*). De dragul simplității voi omite cazul acțiunilor împlinite parțial dintr-o asemenea dorință și parțial dintr-un simț al datoriei (*sense of duty*); căci chiar dacă toate acțiunile bune ar fi făcute dintr-o combinație a acestor motive, argumentul nu va fi afectat. Dilema e aceasta. Dacă motivul în raport cu care noi considerăm că o acțiune e bună este simțul obligației (*sense of obligation*), atunci în loc ca senzația (*sense*) că trebuie s-o facem să fie derivată din aprehendarea de către noi a bunătății ei, aprehendarea de către noi a bunătății ei va presupune senzația că trebuie s-o facem. Cu alte cuvinte, în acest caz, recunoașterea faptului că actul e bun va presupune în mod clar recunoașterea faptului că actul e corect, pe când concepția pe care o discutăm e aceea conform căreia recunoașterea bunătății actului *dă naștere* recunoașterii corectitudinii sale. Pe de altă parte, dacă motivul în raport cu care considerăm că o acțiune e bună este o dorință intrinsec bună, cum ar fi dorința de a ajuta

<sup>250</sup> S-ar putea observa că dacă natura rea a durerii ar fi temeiul pentru care noi trebuie să nu producem durere altuia, ea va fi nu mai puțin temeiul pentru care noi nu trebuie să ne producem nouă înșine durere; și totuși, deși am fi de acord că excesul de durere produs nouă înșine e o nebulie, nu ne vom gândi să-l descriem ca fiind greșit (*wrong*).



un prieten, atunci recunoașterea bunătății actului nu va reuși nici ea să dea naștere simțului obligației de a o face. Căci noi nu putem simți (*feel*) că trebuie să înfăptuim acel ceva a cărui înfăptuire e stimulată *ex hypothesi* numai de dorința de a-l înfăptui<sup>251</sup>.

Eroarea care stă în spatele acestei concepții este aceea că în timp ce bazarea corectitudinii unui act pe bunătatea lui intrinsecă presupune faptul că bunătatea în chestiune este aceea a motivului, în realitate corectitudinea sau incorectitudinea unui act nu are nimic de-a face cu problema motivelor. Căci, așa cum va arăta orice exemplu, corectitudinea oricărei acțiuni nu privește acțiunea în sensul cel mai complet al termenului, unul care include motivul acțiunii, ci în sensul mai îngust și mai comun în care deosebim o acțiune de motivul ei și înțelegem prin acțiune numai originarea conștientă a ceva (*the conscious origination of something*), o originare care poate fi stimulată de motive diferite în diferite ocazii sau în oameni diferiți. Întrebarea “Trebuie să-mi plătesc facturile?” înseamnă în realitate pur și simplu “Trebuie să produc o situație în care furnizorii mei să posede ceea ce le-am promis explicit sau implicit prin actele mele anterioare?”. Nu e vorba aici, și nici nu poate fi, de faptul dacă eu trebuie să-mi plătesc datoriile dintr-un motiv particular. Noi știm fără îndoială că dacă ne plătim facturile le plătim cu un motiv anume, dar atunci când ne gândim dacă trebuie să le plătim, ne gândim inevitabil la acest act, abstracție făcând de motiv. Chiar dacă am ști care ar fi motivul nostru dacă înfăptuim actul, nu vom fi prin aceasta cu nimic mai aproape de răspunsul la întrebarea pusă.

Mai mult, dacă plătim până la urmă facturile de teama justiției, vom fi făcut tot și ceea ce trebuia, chiar dacă nu am făcut-o  *așa cum* trebuie. Cercetările de introducere în discuție motivul implică o greșală asemănătoare cu aceea implicată în supziția. Dacă nu putem voi să voim. A simți (*feel*) că trebuie să-mi plătesc facturile în totdeauna cu a fi *îmboldit spre* (*moved towards*) a le plăti. Dacă lucrul spre care pot fi *îmboldit* trebuie să fie întotdeauna o acțiune și nu o acțiune în sine, care sunt *îmboldit* într-un anume fel, i.e. o acțiune dintr-un motiv particular; căci a fi *îmboldit spre* a fi *îmboldit*, ceea ce e imposibil. Totuși această imposibilitate pe care o discutăm aici presupune această imposibilitate de a avea o anumită efect sau senzația (*the sense*) că trebuie să fac cutare lucru în senzația că trebuie să fi *îmboldit* să fac acel lucru într-un anume fel.<sup>252</sup>

Până aici susținerile mele au fost mai ales negative, dar cred că ele formează o contribuție utilă, dacă nu necesară, la ceea ce consider a fi adevărul. Acest adevăr voi purcede să-l prezint acum, formulând mai întâi ceea ce cred eu că este natura reală a *aprehendării*<sup>253</sup> sau recunoașterii (*apprehension or appreciation*) de către noi a obligațiilor morale, pentru ca apoi să aplic rezultatul spre a lămurii chestiunea existenței “filosofiei morale”.

<sup>251</sup> Cred că în legătură cu acest din urmă corn al dilemei eșuează concepția lui Martineau; cf. *Types of Ethical Theory*, partea a II-a, cartea I.

<sup>252</sup> Desigur, nu negăm aici că o acțiune făcută dintr-un motiv anume poate fi *bună*; negăm doar că *corectitudinea* unei acțiuni depinde de faptul că e făcută dintr-un motiv anume.

<sup>253</sup> “*Apprehendare nemijlocită*” e termenul utilizat de Prichard pentru tradiționalul “intuiție”, folosit de rivalii săi, Sidgwick și Moore. Acest termen desemnează cunoașterea imediată a ceea ce e moralmente corect sau incorect prin propria sa natură. El e opusul termenului “inferență mediată” și de aceea “cunoașterea morală” e numită “neinferențială”. Prichard numește *aprehendarea* unei datorii “gândire morală” și o opune “gândirii în genere”, adică opiniilor cu privire la faptele empirice. E o conștientizare imediată a datoriiilor morale comune, asemănătoare cu *aprehendarea* matematică. (N. trad.)

Simțul obligației de a face o acțiune de un anume gen, sau al corectitudinii ei, este absolut nederivat sau imediat. Corectitudinea unei acțiuni constă în faptul că ea e originarea conștientă a ceva de un anume gen *A* într-o situație de un anume gen, o situație constând dintr-o anumită relație *B* a agentului cu alții sau cu propria sa natură. Pentru a recunoaște corectitudinea ei, ar putea fi necesare două condiții preliminare. Ar putea trebui să determinăm, într-un mod mai complet decât am făcut-o până atunci, care sunt consecințele acțiunii produse pentru a ne da seama de faptul că în acea acțiune trebuie să originăm pe *A*. Astfel, s-ar putea să nu recunoaștem caracterul greșit al faptului că am povestit ceva anume până când nu ne-am dat seama că prin aceasta am rănit sentimentele unuia dintre cei ce ne ascultau<sup>254</sup>. Iarăși, s-ar putea să trebuiască să luăm în considerare relația *B* presupusă de situație, pe care am omis s-o remarcăm până acum. De pildă, s-ar putea să nu recunoaștem obligația de a da lui *X* un cadou dacă nu ne amintim că el a făcut un act de amabilitate față de noi. Dar, datorită faptului că printr-un proces care este, desigur, doar un proces de gândire în genere și nu unul de gândire morală ajungem să recunoaștem că actul propus e unul prin care vom origina *A* într-o relație *B*, noi recunoaștem apoi obligația în mod imediat sau direct, această recunoaștere (*appreciation*) fiind o activitate de gândire morală. Noi recunoaștem (*recognize*), de pildă, că această facere a unui serviciu lui *A*, care ne-a făcut la rândul său un serviciu, e o acțiune pe care trebuie să o îndeplinim chiar în virtutea faptului că ea este facerea unui serviciu cuiva care a făcut un serviciu presupusului agent. Această aprehendare e imediată exact în sensul în care aprehendarea matematică e imediată, e.g. aprehendarea faptului că această figură are trei laturi, în virtutea faptului că e cu trei laturi, e necesar să aibă trei unghiuri. Ambele aprehendări sunt imediate în sensul că în ambele intuirea (*insight*) a unui subiect nu conduce direct spre recunoașterea posesării de către el a predicatului; în ambele cazuri în ambele cazuri faptul aprehendat e evident de la sine (*self-evident*), nu înseamnă decât a afirma același lucru din celălalt unui de vedere.<sup>255</sup>

Valabilitatea conceptului de obligație nu sunt evidente de la sine, ci necesită demonstrație, și în acest sens un act la care ne referim ca la o obligație ar putea fi complet prezentat, ceea ce am numit mai sus incompletitudinea preliminarilor recunoașterii obligației. Dacă, de exemplu, noi ne referim la actul de răsplătire a lui *X* printr-un cadou numai ca oferire a cadoului lui *X*, atunci pare necesar, și chiar este, să

<sup>254</sup> Intuiționismul lui Prichard nu exclude total din discuție consecințele acțiunii, dar aceste consecințe nu sunt *temeiul* datoriei morale, ci o “condiție preliminară” a aprehendării ei directe. Într-o concepție “strict intuiționistă”, anumite moduri de acțiune sunt corecte sau incorecte indiferent de consecințele lor (N. trad.)

<sup>255</sup> Cu alte cuvinte, *A* se referă la consecințele acțiunii, iar *B* la circumstanțele în care acțiunea e făcută: e.g. fie acțiunea de a da cuiva o sticlă cu vin; consecința *A* e plăcerea produsă primitorului; dacă ne amintim acum, printr-un proces de cunoaștere empirică, că noi facem acest act în circumstanțele (*B*) în care acea persoană ne-a făcut anterior un serviciu, atunci noi ne dăm seama că actul de a oferi sticla cu vin este un act care originează plăcerea primitorului (*A*) într-o relație de *exprimare a recunoștinței* față de serviciul pe care ni l-a făcut (*B*) (nu e o restituire a unei datorii sau o tentativă de mituire). Dacă aceste “condiții preliminare” sunt întrunite, vom “recunoaște obligația (de a răspunde unei amabilități) în mod imediat sau direct”, printr-o activitate de “gândire morală”. Acest sentiment al obligației de a răspunde cum se cuvine unei amabilități e “absolut nederivat și imediat”. Deci există o diferență între cunoașterea factuală (empirică) și cunoașterea morală (intuitivă). Pe scurt, odată ce apreciem empiric, prin punerea actului în circumstanțele proprii, că înmânarea unei sticle cu vin e un gest de recunoștință pentru un anterior gest de amabilitate, putem recunoaște că acest gest e o datorie *prin propria sa natură* (nu din alte temeuri). Iar aprehendarea acestei datorii (prin “gândire morală”) e tot atât de imediată precum aprehendarea adevărului unei axiome de geometrie. (N. trad.)

furnizăm un temei. Cu alte cuvinte, oricând privim un act moral în această manieră incompletă, întrebarea “*De ce să-l fac?*” e perfect legitimă. Acest fapt sugerează, dar sugerează greșit, că până și în situația în care natura actului e complet formulată, încă mai este necesar să furnizăm un temei sau, cu alte cuvinte, să dăm o demonstrație.

Relațiile presupuse în obligațiile de diferite genuri sunt, desigur, foarte variate. În anumite cazuri, relația este o relație cu alții datorată unui act trecut al lor sau al nostru. Obligația de a restitui un beneficiu dobândit presupune o relație datorată unui act trecut al binefăcătorului. Obligația de a plăti o factură presupune o relație datorată unui act trecut al nostru prin care fie am spus, fie am lăsat să se înțeleagă, că vom face o anumită plată în schimbul a ceva pe care l-am cerut și primit. Pe de altă parte, obligația de a spune adevărul nu presupune nici un astfel de act precis definit; ea presupune o relație ce constă în faptul că alții sunt convinși că noi vom spune adevărul, o relație a cărei aprehendare dă naștere senzației că spunerea adevărului e ceva ce le datorăm. Mai departe, obligația de a nu răni sentimentele altuia nu presupune nici o relație specială între noi și acel altul, i.e. nici o relație alta decât aceea presupusă de faptul că suntem ambii oameni și anume oameni în una și aceeași lume. Mai mult, se pare că relația presupusă de o obligație nu e nici pe departe nevoie să fie o relație cu altul. Astfel, vom admite că există o obligație de a ne depăși timiditatea naturală sau lăcomia și că aceasta nu presupune nici o relație cu ceilalți. Totuși există o relație presupusă aici, anume o relație cu propria noastră dispoziție. Pur și simplu pentru că noi putem să modificăm direct dispoziția noastră în timp ce alții nu pot, e treaba noastră și nu a lor să o îmbunătățim sau în orice caz, ne e treaba lor în aceeași măsură.

Latura negativă a tuturor acestor lucruri este, desigur, aceea că nu ajungem în să recunoaștem o obligație printr-un *argument* și nici printr-un proces de gândire non-morală, și că, în particular, noi nu facem acest lucru printr-un argument care are ca premisă activitatea etică, dar non-morală, de a recunoaște bunătatea fie a actului, fie a unei consecințe a actului; i.e. că serămintul de recunoaștere (*sense of the rightness*) unui act nu este o concluzie din recunoașterea de către noi a bunătății actului sau a oricărui altceva.

Să vă asigurăm probabil că, din această perspectivă, diferitele noastre obligații formează, precum categoriile lui Aristotel, un haos dezarticulat cu care ne e imposibil să am dă acord. Căci, conform ei, obligațiile de a restitui un beneficiu sau de a plăti o datorie sau de a ține o promisiune presupun un act anterior al altuia; pe când obligațiile de a spune adevărul sau de a nu aduce prejudicii altora nu presupun acest lucru; și iarăși, obligația de a ne depăși timiditatea nu presupune nici un fel de relație cu alții. Totuși, în orice caz, un veritabil *argumentum ad hominem* ne stă la îndemână în faptul că diferitele calități pe care le recunoaștem ca bune sunt tot la fel de dezarticulate; e.g. curajul, umilința și interesul de a cunoaște. Dacă, așa cum stau cu claritate lucrurile, *εἴθε* (diferă *ἴ* εἴθε) <sup>256</sup>, de ce să nu difere și obligațiile *qua* obligativitate? Mai mult, dacă lucrurile nu ar sta așa, n-ar putea exista în cele din urmă decât o obligație, ceea ce e vădit contrar faptelor. <sup>257</sup>

<sup>256</sup> Cele bune diferă după bunătatea lor. (N. trad.)

<sup>257</sup> Două alte obiecții pot fi anticipate: (1) că obligațiile nu pot fi evidente de la sine deoarece multe acțiuni privite de unii ca obligații nu sunt privite la fel de alții; și (2) că dacă obligațiile sunt evidente de la sine, problema cum trebuie să acționăm în prezența unor obligații conflictuale e insolubilă.

Primei obiecții i-aș putea răspunde astfel:

(a) Că recunoașterea unei obligații este posibilă, desigur, numai pentru o ființă morală dezvoltată și că sunt posibile diferite grade de dezvoltare.

Câteva observații ne vor ajuta să facem această concepție mai clară.

În primul rând, s-ar putea părea că această concepție, fiind avansată în mod deschis în opoziție cu concepția după care ceea ce este corect e derivat din ceea ce este bun, trebuie să implice opusul acesteia din urmă, anume poziția kantiană conform căreia ceea ce este bun e bazat pe ceea ce este corect, i.e. că un act, dacă e să fie bun, e bun pentru că e corect. Dar lucrurile nu stau așa. Căci în concepția avansată aici, corectitudinea unei acțiuni corecte rezidă doar în originarea în care constă actul, pe când bunătatea intrinsecă a unei acțiuni rezidă numai în motivul său; și aceasta implică faptul că o acțiune moralmente bună este moralmente bună nu pur și simplu pentru că ea e o acțiune corectă, ci pentru că ea e o acțiune corectă înfăptuită pentru că e corectă, i.e. înfăptuită dintr-un simț al obligației. Iar această implicație, să remarcăm în treacăt, pare fără doar și poate adevărată.

În al doilea rând, concepția aceasta presupune că atunci când, sau mai degrabă în măsura în care, acționăm dintr-un simț al obligației (*sense of obligation*), noi nu avem nici un țel (*purpose*) sau scop (*end*). Prin “țel” sau “scop” noi înțelegem de fapt ceva a cărui existență o dorim și a cărui dorință ne face să acționăm. În mod obișnuit, țelul nostru e ceva pe care actul îl va origina, așa cum e atunci când ne întoarcem pentru a privi un tablou. Dar el poate fi acțiunea însăși, i.e. originarea a ceva, ca atunci când introducem o minge de golf în gaură sau ucidem pe cineva din răzbunare.<sup>258</sup> Acum, dacă prin țel înțelegem ceva a cărui existență o dorim și dorința acestuia ne face să acționăm, atunci e cât se poate de clar că, atâta vreme cât acționăm dintr-un simț al obligației, nu avem nici un țel care să constea fie în acțiune, fie în orice alt produs al ei. Acest lucru e atât de evident încât abia dacă mai trebuie menționat. Dar eu fac acest lucru din două motive. (1) Dacă nu reușim să pătrunem înțelesul cuvintelor “scop” și “țel”, am putea presupune necritic că orice acțiune deliberată, i.e. acțiune propriu-zisă, e necesar să aibă un țel; apoi ajungem în încercătura atunci când vrem să aflăm țelul unei acțiuni înfăptuite din simțul obligației, că și atunci când încercăm să aplicăm unei asemenea acțiuni distincția dintre mijloc și scop, activă fiind mereu acela că deoarece nu există scop, nu există nici mijloc. (2) Încercarea de a baza simțul obligației pe recunoașterea bunătății a ceea ce este în realitate o încercare de a găsi un țel într-o acțiune morală sub forma a ceea ce e bun care, fiind bun, e vrut (*want*) de către noi. Iar speranța ca bunătatea (*goodness*) a ceva să fie subiacentă unei obligații dispare de îndată ce încetăm să mai căutăm un țel.

Totuși, teza că în măsura în care acționăm dintr-un simț al obligației nu avem nici un țel nu ar trebui înțeleasă greșit. Ea nu trebuie considerată fie că înseamnă, fie că implică faptul că, în măsura în care acționăm astfel, nu avem nici un *motiv*. E fără

(b) Că eșecul de a recunoaște o anumită obligație particulară este datorat de obicei faptului că, datorită unei lipse de înțelepciune (*thoughtfulness*), ceea ce eu am numit preliminarile acestei recunoașteri sunt incomplete.

(c) Că perspectiva avansată aici este consistentă cu admiterea faptului că, datorită unei lipse de înțelepciune, chiar și cei mai buni oameni sunt orbi la multe dintre obligațiile lor și că, până la urmă, obligațiile noastre sunt văzute ca fiind aproape coextensive cu ansamblul vieții noastre.

Celei de-a doua obiecții i-aș răspunde că obligațiile admit grade și că acolo unde obligațiile intră în conflict decizia cu privire la ce trebuie să facem nu se învârtă în jurul întrebării “Care dintre cursurile alternative ale acțiunii vor origina binele mai mare?”, ci în jurul întrebării “Care este obligația mai mare?”.

<sup>258</sup> Nu e o obiecție aceea de a susține că o acțiune nu poate fi propriul său țel deoarece țelul a ceva nu poate fi chiar acel lucru. Căci țelul nu este, strict vorbind, țelul *acțiunii*, ci țelul *nostru*, și nu există nici o contradicție în a susține că țelul nostru, atunci când acționăm, poate fi acțiunea.

îndoială că în vorbirea obișnuită cuvintele “motiv” și “țel” sunt în mod uzual tratate drept corelative, “motiv” stând pentru dorința care ne face să acționăm, iar “țel” pentru obiectul acestei dorințe. Dar aceasta se întâmplă numai pentru că, atunci când căutăm motivul acțiunii, să zicem al unei crime, noi presupunem de regulă că actul în chestiune este stimulată de o dorință și nu de simțul obligației. Totuși, până la urmă, înțelegem prin motiv ceea ce ne îndoldește să acționăm; simțul obligației ne îndoldește uneori să acționăm; iar în conștiința noastră obișnuită nu vom ezita să acceptăm că acțiunea avută în vedere ar fi putut avea ca motiv simțul obligației. Dorința și simțul obligației sunt forme coordonate sau specii ale motivului.

În al treilea rând, dacă concepția pe care o avansăm e corectă, atunci trebuie să distingem net moralitatea și virtutea ca specii independente, deși legate între ele, ale binelui (*goodness*), nici una nefiind un aspect al ceva în legătură cu care și cealaltă reprezintă un aspect, nici o formă sau o specie a celeilalte, nici ceva deductibil din cealaltă; și trebuie să acceptăm totodată că e posibil să facem același act fie într-un mod virtuos, fie într-un mod moral, fie în ambele feluri în același timp. Iar aceasta e neîndoielnic adevărat. Pentru ca un act să fie virtuos, el trebuie să fie făcut de bună voie sau cu plăcere (*willingly or with pleasure*), așa cum observa Aristotel; actul virtuos ca atare nu e făcut chiar dintr-un simț al obligației, ci dintr-o anumită dorință care e intrinsec bună, dat fiind că rezultă dintr-o emoție intrinsec bună. Astfel, într-un act de generozitate, motivul este dorința de a ajuta pe altul, dorință ce rezultă din simpatia față de acel altul, într-un act care este curajos și nimic mai mult, i.e. într-un act care nu este în același timp un act de entuziasm public ori de afecțiune familială sau al altor acțiuni, de abținem să fim dominați de sentimentul spaimii și dorim să facem asta dintr-un simț al arișirii de a ne înspăimânta. Bunătatea rezultă în bunătațe intrinsecă a emoției și a dorinței ce rezultă, dorință sub influența arișirii acțiunii. Bunătatea acestui motiv fiind diferită de bunătatea morală aplicăm termenul moral în sensu strict și gustul cuvântului, alături de un act făcut din simțul obligației. Bunătatea rezultă în bunătațe intrinsecă a emoției și a dorinței ce rezultă, dorință sub influența arișirii acțiunii. Bunătatea acestui motiv fiind diferită de bunătatea morală aplicăm termenul moral în sensu strict și gustul cuvântului, alături de un act făcut din simțul obligației. Totuși, în unele cazuri o acțiune poate fi înfăptuită fie în mod virtuos, fie în mod moral, fie în ambele feluri în același timp. E posibil să restituim o datorie fie din dorința de a o restitui, fie din sentimentul că trebuie să facem asta, fie din ambele motive combinate. Un doctor poate să-și îngrijească pacienții fie dintr-o dorință ce rezultă din interesul pentru pacienții săi sau pentru exercitarea meseriei, fie dintr-un simț al datoriei, fie dintr-o dorință și un simț al datoriei combinate. Mai mult, deși noi recunoaștem că actul posedă o bunătațe intrinsecă în fiecare caz, noi considerăm acea acțiune ca fiind cea mai bună în care ambele motive sunt combinate; cu alte cuvinte, noi considerăm ca fiind realmente cel mai bun om pe acela în care virtutea și moralitatea sunt unite.

S-ar putea obiecta spunând că distincția dintre cele două genuri de motiv nu se susține pe temeiul că *dorința* de a restitui o datorie, de exemplu, nu este decât manifestarea a ceea ce se manifestă ca *simț al obligației* de a restitui ori de câte ori ne gândim la ceva din acțiune care e distinct de restituire și care nu ne-ar plăcea, cum ar fi o pierdere sau o durere presupuse aici. Cu toate acestea eu cred că se poate arăta ușor că distincția se susține. Căci, în cazul analog al răzbunării, dorința de a răspunde unei lezări și senzația (*sense*) că nu trebuie să facem asta sunt indubitabil distincte, dat fiind că ele ne trag, cum o și fac efectiv, în direcții opuse; iar caracterul evident al acestei distincții în cazul de față pare să îndepărteze orice dificultate de a admite existența unei distincții

paralele între dorința de a restitui o datorie și senzația că trebuie să o restituim (*the sense we ought to return it*).<sup>259</sup>

Mai departe, această concepție implică faptul că o obligație nu poate fi bazată sau derivată dintr-o virtute mai mult decât poate fi derivată o virtute dintr-o obligație, în cel din urmă caz virtutea trebuind să constea în îndeplinirea unei obligații. Iar această implicație e cu siguranță adevărată și importantă. Să luăm cazul curajului. Nu e adevărat să pretinzi că, deoarece curajul e o virtute, noi trebuie să acționăm curajos. Acest lucru este și trebuie să fie fals deoarece, așa cum vedem până la urmă, a avea sentimentul obligației (*to feel an obligation*) de a acționa curajos presupune o contradicție. Căci, așa cum am susținut anterior, noi putem avea doar sentimentul obligației de a *acționa*; noi nu putem avea sentimentul obligației de a *acționa dintr-o anumită dorință*, în acest caz fiind vorba de dorința de a ne învinge propriile sentimente de spaimă ce rezultă din simțul rușinii pe care acestea îl stârnesc. Mai mult, dacă simțul obligației (*sense of obligation*) de a acționa într-un anumit fel duce la o acțiune, acțiunea va fi o acțiune făcută din simțul obligației și, prin urmare, nu un act de curaj, dacă analiza virtuții de mai sus e corectă.

Greșeala de a presupune că poate exista o obligație de a acționa curajos pare să ia naștere din două cauze. În primul rând, există adesea obligația de a face ceea ce presupune stăpânirea sau controlul fricii de a face acel lucru, e.g. obligația de a merge pe marginea unei prăpastii pentru a chema un doctor să consulte un membru al familiei noastre. În acest caz, acțiunea din obligație este aceeași într-un sens exterior, dar nu e exterior, cu un act propriu-zis de curaj. În al doilea rând, există obligația de a levi un curajos, i.e. de a face asemenea lucruri care să ne permită după aceea să acționăm curajos, și aceasta ar putea fi confundată cu obligația de a acționa curajos. Ambele considerații pot fi desigur făcute, *mutatis mutandis* și în legătură cu celelalte virtuți.

Faptul, dacă e un fapt, că virtutea nu e o bază pentru moralitate va explica un lucru care, altfel, e greu de explicat, anume senzația de extremă insatisfacție produsă de lectura detaliată a *Eticilor* lui Aristotel. De ce e *Etica* atât de dezamăgitoare? Cred că nu din cauză că răspunde efectiv la două întrebări radical diferite ca și cum ar fi una și aceeași: (1) “Ce este viața fericită?”, (2) “Ce este viața virtuoză?”. Mai degrabă din cauză că Aristotel nu face ceea ce noi, ca filosofi ai moralei, ne-am așteptat să facă, anume să ne convingă că trebuie realmente să facem ceea ce, în conștiința noastră non-reflexivă<sup>260</sup>, am crezut până atunci că trebuie să facem sau, dacă nu, să ne spună care sunt, dacă există, celelalte lucruri pe care trebuie să le facem și să ne demonstreze că are dreptate. Ei bine, dacă e adevărat ceea ce tocmai am susținut, atunci o abordare sistematică a caracterului virtuos nu poate satisface această exigență (*demand*). În cel mai

<sup>259</sup> Distincția netă dintre virtute și moralitate ca forme co-ordonate și independente ale binelui va explica un fapt care, altfel, e dificil de explicat. Dacă lăsăm la o parte cărțile de “filosofie morală” și ne întoarcem față spre orice abordare însușită a vieții și acțiunii omenești, așa cum întâlnim la Shakespeare, nimic nu ne izbește mai mult decât relativa îndepărtare a discuțiilor de “filosofie morală” de faptele vieții reale. Oare nu se datorează acest lucru în bună măsură faptului că, în timp ce, pe bună dreptate, “filosofia morală” și-a concentrat atenția pe faptul obligației, în cazul multora dintre aceia pe care-i admirăm în cel mai înalt grad și ale căror vieți prezintă cel mai înalt interes, cu toate că simțul obligației a putut fi un factor important în viețile lor, el nu a fost unul dominant?

<sup>260</sup> Nu e vorba aici de intuiții *iraționale* și arbitrare; “nereflexiv” sau “nereflectat” (*non-reflective*) trimite, în cazul lui Prichard, la conștiința morală comună. Un agent moral care nu are nici o legătură cu reflecția morală sistematică poate totuși acționa în virtutea unei obligații morale (e.g. a obligației de a răspunde unui gest de amabilitate) și anume o poate face într-un mod nereflectat, adică fără a reflecta conștient și a articula teoretic temeiul moral al acțiunii sale și chiar fără a se gândi la el. (N. trad.)



bun caz, ea ne poate clarifica detaliile uneia dintre obligațiile noastre, anume obligația de a ne face mai buni; dar înfăptuirea acestui lucru nu ne ajută să descoperim ceea ce trebuie să facem în viață în ansamblul ei și de ce; a crede că ne ajută ar însemna a crede că singura noastră treabă în viață e autoperfecționarea. Așadar nu e surprinzător că explicația pe care o dă Aristotel omului bun ne apare ca având aproape numai o valoare academică, fiind slab legată de veritabila noastră exigență, formulată în cuvintele lui Platon: oă g'lr per^ toă <sup>TM</sup>pitucŃntoj Đ IŃgoj, ęll| per^ toă Ńntina prŃpon crĂ zĂn.<sup>261</sup>

Eu nu-l *critic*, desigur, pe Aristotel pentru că eșuează în satisfacerea acestei exigențe, decât în măsura în care ne face pe alocuri să credem că intenționa s-o satisfacă. Căci principala mea susținere este că această exigență nu poate fi satisfăcută, și nu poate fi satisfăcută pentru că e ilegală. Suntem astfel conduși la întrebarea: “Există în realitate un asemenea lucru cum e <filosofia morală> și, dacă există, în ce sens există?”

Vom lua mai întâi în considerare ceea ce pare a fi un caz paralel, anume acela al “teoriei cunoașterii”. Așa cum am susținut mai înainte, la un moment sau altul al istoriei noastre comune, dacă reflectăm asupra acestor lucruri, vom fi inevitabil conduși de frecvența greșelilor noastre și ale altora spre gândul că e posibil ca noi, ca și ceilalți, să ne fi înșelat *întotdeauna* ca rezultat al vreunui defect radical al facultăților noastre. În consecință, anumite lucruri despre care am fi spus anterior fără nici o ezitare că le *știm*, cum ar fi de pildă că  $4 \times 7 = 28$ , devin subiect de îndoială; ajungem să putem spune numai că am crezut că știm aceste lucruri. Vom începe atunci inevitabil să căutăm o procedură generală prin care să ne putem asigura că o anumită condiție a minții este realmente una de cunoaștere. Și aceasta presupune căutarea unui criteriu al cunoașterii, i.e. unui principiu prin aplicarea căruia să putem stabili că o anumită stare a minții este realmente cunoaștere. Căutarea acestui criteriu și aplicarea sa, atunci când e găsit, înseamnă ceea ce se numește “teoria cunoașterii”. Căutarea presupune că în loc de cunoaștere a faptului că *A* este *B* e ceva ce se obține direct prin considerația naturii lui *A* și a lui *B*, cunoașterea faptului că *A* este *B* în însuși ele sau în omlet al cuvântului, e ceva ce se poate obține numai cunoscând mai întâi că *A* este *B* și cunoscând apoi că noi am cunoscut acest lucru prin aplicarea unui criteriu, cum e principiul lui Descartes conform căruia ceea ce concepem în mod clar și distinct e adevărat.

Ei bine, e ușor să arătăm că îndoiala dacă *A* este *B*, bazată pe acest fundament conceptual sau general, dacă este autentică, s-ar putea să nu înceteze niciodată. Căci, dacă pentru a ști realmente că *A* este *B* noi trebuie să știm mai întâi că am știut acest lucru, atunci efectiv, pentru a ști că am știut acest lucru trebuie mai întâi să știm că am știut că am știut acest lucru. Dar – mai important încă – e de asemenea ușor de arătat că această îndoială nu este una autentică, ci se bazează pe o confuzie a cărei identificare înlătură îndoiala. Căci atunci când *spunem* că ne îndoim de faptul dacă anterioara noastră condiție a fost una de cunoaștere (*knowledge*), ceea ce *înțelegem* prin aceasta, dacă înțelegem ceva, este că noi ne îndoim dacă *opinia* (*belief*) noastră anterioară a fost *adevărată*, o opinie pe care o vom exprima ca *a gândi* (*thinking*) că *A* este *B*. Căci pentru a ne îndoii că anterioara noastră condiție a fost una de cunoaștere, trebuie să o considerăm nu ca fiind cunoaștere, ci numai opinie, și singura noastră întrebare poate fi “A fost adevărată această opinie?”. Dar deindată ce observăm că noi gândim condiția noastră anterioară ca fiind doar una de opinie, vom observa că lucrul de care ne îndoim acum nu este cel despre care am spus la început că ne îndoim, anume dacă o condiție anterioară de cunoaștere e

<sup>261</sup> “Nu vorbim aici despre lucruri obișnuite, ci despre cum trebuie trăit” (*Rep.* 352d). (N. trad.)

realmente cunoaștere. Prin urmare, pentru a îndepărta îndoiala, e necesar doar să recunoaștem (*appreciate*) natura reală a conștiinței noastre aprehendând că, de pildă,  $7 \times 4 = 28$  și să vedem prin aceasta că ea nu a fost doar condiție a opinării (*condition of believing*), ci o condiție a cunoașterii (*condition of knowing*) și să reținem apoi că în îndoiala noastră ulterioară lucrul de care ne îndoim realmente nu e dacă această conștiință era realmente cunoaștere, ci dacă o conștiință de un alt gen, anume opinia că  $7 \times 4 = 28$ , este adevărată. Vedem prin toate acestea că deși este posibilă o îndoială bazată pe fundamente speculative, nu e vorba de o îndoială privitoare la ceea ce credeam că se referă îndoiala și că o îndoială referitoare la acest din urmă lucru e imposibilă.

Două rezultate decurg de aici. În primul rând, dacă înțelegem, așa cum o facem de regulă, prin “teorie a cunoașterii” cunoașterea care furnizează răspunsul la întrebarea “Este realmente cunoaștere ceea ce credeam până acum că este cunoaștere?”, atunci nu există și nu poate exista un asemenea lucru iar presupunerea că poate exista e pur și simplu rodul unei confuzii. Nu poate exista nici un răspuns la o întrebare ilegitimă, doar acela că întrebarea e ilegitimă. Totuși întrebarea e una pe care continuăm să o punem până în momentul în care ne dăm seama de inevitabila imediatitate (*immediacy*) a cunoașterii. Și e o cunoaștere pozitivă aceea că cunoașterea e imediată și că ea nici nu poate fi, nici nu are nevoie să fie, îmbunătățită sau justificată ca fiind cunoaștere de o cunoaștere ulterioară. Această cunoaștere pozitivă pune capăt inevitabilei îndoieli și, în măsura în care înțelegem prin “teorie a cunoașterii” acest fel de cunoaștere, “teoria a cunoașterii” există, chiar dacă această cunoaștere ar fi cunoașterea faptului că nu există “teorie a cunoașterii” în sensul anterior.

În al doilea rând, să presupunem că ajungem să ne referim în mod atent, la ca, de pildă,  $7 \times 4 = 28$ , datorită unei atențive îndoială cu privire la faptul dacă ieri am avut dreptate să credem că  $7 \times 4 = 28$ , o îndoială care poate apărea în fapt numai dacă ne-a scăpat controlul asupra, i.e. nu ne-am avertinat naștrii veritabile a conștiinței noastre de ieri și credem astfel că ea conștientă din opinie (*believing*). În mod clar, singurul remediu ar fi să facem scopul de ieri. Sau că să formulăm problema în termeni generali, dacă judecăm că ne îndoim dacă e adevărat că  $A$  este  $B$ , așa cum credeam odată, remediu nu constă în trece prin proces de reflecție, ci într-o asemenea reconsiderare a naturii lui  $A$  și  $B$  încât să ducă la cunoașterea faptului că  $A$  este  $B$ .

Având în minte aceste considerații, să ne referim acum la ceea ce mi se pare a fi cazul paralel, deși el prezintă unele diferențe, anume acela al “filosofiei morale”. Senzația că trebuie să facem anumite lucruri apare în conștiința noastră nereflexivă, fiind o activitate de gândire morală ocazionată de variatele situații în care ne aflăm. În acest stadiu, atitudinea noastră față de aceste obligații e una de încredere implicită. Dar, în mod inevitabil, recunoașterea gradului în care îndeplinirea acestor obligații e contrară interesului nostru stârnește îndoiala dacă, până la urmă, aceste obligații sunt realmente obligatorii, i.e. dacă senzația noastră că nu trebuie să facem anumite lucruri nu este o iluzie. Atunci vrem să ni se demonstreze că trebuie să facem asta, i.e. să fim convinși de acest lucru printr-un proces care, ca argument, e diferit ca gen de felul inițial și nereflectat în care am recunoscut (*appreciate*) acest lucru. Așa cum am argumentat deja, această exigență e ilegitimă.

De aici urmează că, în primul rând, dacă înțelegem prin “filosofie morală”, cum se întâmplă în mod aproape universal, cunoașterea care ar satisface această exigență, atunci nu există o asemenea cunoaștere și toate încercările de a ajunge la ea sunt menite



eșecului deoarece se bazează pe o greșeală, greșeala de a presupune posibilitatea de a demonstra ceea ce poate fi doar aprehendat direct printr-un act de gândire morală (*moral thinking*). Cu toate că ilegală, această exigență e inevitabilă atâta vreme cât nu am împins procesul de reflecție suficient de departe încât să ne dăm seama de caracterul evident de la sine a obligațiilor noastre, i.e. de imediatitatea aprehendării lor de către noi. Această conștientizare a caracterului lor evident este o cunoaștere pozitivă și, în măsura, dar numai în măsura, în care termenul “filosofie morală” este aplicat acestei cunoașteri, ca și cunoașterii imediatității similare a aprehendării bunătății (*the goodness*) diferitelor virtuți și a bunelor dispoziții în genere, există un asemenea lucru cum e “filosofia morală”. Și cum această cunoaștere poate potoli îndoielile care afectează adesea întreaga noastră conduită în viață, ea este, deși nu vastă, importantă și chiar importantă într-un sens vital.

În al doilea rând, să presupunem că ajungem să ne îndoim în mod autentic dacă trebuie, de pildă, să ne plătim datoriile, din cauza unei îndoieli autentice că anterioara noastră convingere că trebuie să facem acest lucru e adevărată, o îndoială care poate în fapt să ia naștere numai dacă nu mai reușim să ne amintim natura reală a ceea ce numim acum convingerea noastră trecută. Singurul remediu rezidă în a ne pune într-o situație care ocazionalizează această obligație sau – dacă avem o imaginație suficient de puternică – în a ne imagina în acea situație, lăsând apoi capacitățile noastre morale de gândire să-și facă treaba. Sau, pentru a formula problema în termeni generali, dacă ne îndoim în adevăr că există realmente o obligație de a origina *A* într-o situație *B*, remediul nu constă în vreun proces de gândire generală, ci în a ne pune față în față cu o situație particulară a situației *B* și apoi a recunoaște direct obligația de a origina *A* în această situație<sup>2</sup>.

Traducere de Valentin Mureșan

<sup>262</sup> Aici se evocă problema felului în care putem decide în situații dificile, situații în care o datorie e contestată sau în care apar conflicte între datorii. Soluția lui Prichard e urmarea tezei sale că simțul datoriei (sentimentul că trebuie să facem anumite lucruri) e o activitate a gândirii morale ocazionate de variatele situații (circumstanțe, relații) în care ne găsim: putem decide în asemenea situații dificile numai dacă ne punem efectiv sau ne imaginăm în respectivele situații și apoi ne lăsăm conduși de capacitatea noastră de gândire morală. (N. trad.)

## Ce face ca actele corecte să fie corecte?

W. D. Ross

Problema reală în disputa dintre deontism și utilitarism, pe de o parte, și oponenții lor, pe de altă parte, nu e dacă termenul “corect” (*right*) înseamnă “ceea ce produce cutare și cutare” pentru ca așa ceva nu s-ar putea susține într-un mod plauzibil. Problema reală e aceea pe care o vom lua acum în considerare, anume dacă există vreo caracteristică generală care face ca actele corecte să fie corecte și, dacă da, care ar fi aceasta. Printre cele mai importante încercări istorice de a formula o caracteristică unică a tuturor acțiunilor corecte, care să reprezinte fundamentul corectitudinii lor, se numără cele făcute de egoism și utilitarism. Dar nu pe acestea îmi propun să le discut eu; și nu pentru că subiectul n-ar fi important, ci pentru că el a fost deja tratat atât de des și atât de bine; și, în plus, pentru că s-a ajuns deja la un înalt grad de consens printre filosofi cum că nici una dintre aceste teorii nu e satisfăcătoare. Profesorul Moore a propus o teorie mult mai

---

W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford University Press, 1930, cap. II.

atractivă: ceea ce face ca acțiunile să fie corecte este faptul că ele produc mai mult *bine* decât ar fi putut produce orice altă acțiune accesibilă agentului.

Această teorie este de fapt punctul culminant al tuturor încercărilor de a baza corectitudinea pe producerea unui anume fel de rezultat. Prima formă pe care o ia acest demers e încercarea de a baza corectitudinea pe contribuția la avantajul sau la plăcerea agentului. Această teorie dă de bucluc în legătură cu faptul, observabil cu ochiul liber, că o mare parte a datoriei constă în respectarea drepturilor și în promovarea intereselor celorlalți, indiferent de costurile implicate pentru noi. Poate că Platon și alții au dreptate atunci când susțin că respectarea drepturilor celorlalți nu presupune niciodată, pe termen lung, o pierdere a fericirii de către agent, că «viața dreaptă e folositoare omului». Dar acest lucru, chiar dacă e adevărat, e irelevant în ceea ce privește corectitudinea actului. În măsura în care un om înfăptuiește o acțiune *pentru că* el crede că-și va promova prin ea propriul interes, el nu acționează dintr-un simț al corectitudinii ei, ci din interes egoist (*from self-interest*).

Utilitarismul hedonist aduce teoriei egoiste un amendament necesar. El rată în mod corect că faptul că o anumită plăcere va fi resimțită de către agent cu o rezonanță mai în fel de temei pentru care el ar *trebi* să producă mai degrabă decât să producă o plăcere egală sau mai mare care va fi resimțită de altcineva, cu toate că, natura umană fiind așa cum e, ceasă fac să fie în robie faptul că el nu va încerca să o producă. Dar utilitarismul hedonist are în rândul său nevoie de corecție. Dacă reflectăm bine, pare clar că plăcerea nu e singurul lucru din această viață pe care-l considerăm a fi bun în sine; noi considerăm, de exemplu, faptul de a avea un caracter bun sau o înțelegere inteligentă a lumii ca fiind la fel de bune sau mai bune. Realizăm un important progres dacă substituim pe “ceea ce produce cel mai mare bine” în locul lui “ceea ce produce cea mai mare plăcere”.

Nu numai că această teorie e mai atractivă decât utilitarismul hedonist, dar relația sa logică cu această din urmă teorie e de așa natură încât cea de a doua n-ar putea fi adevărată decât dacă *ea* ar fi adevărată, pe când prima ar putea fi adevărată chiar dacă utilitarismul hedonist ar fi fals. Ea e, de fapt, unul din fundamentele logice ale utilitarismului hedonist. Căci concepția după care ceea ce produce maximum de plăcere e corect are ca fundament concepțiile că (1) ceea ce produce binele maxim e corect, și (2)

că plăcerea e singurul lucru bun în sine. Dacă nu ar fi plecat de la presupunerea că ceea ce produce *binele* maxim e corect, încercarea utilitariștilor de a arăta că plăcerea e singurul lucru bun în sine, care e de fapt chestiunea ce le cauzează cele mai mari neazuri atunci când vor să o demonstreze, ar fi fost total irelevantă pentru încercarea lor de a demonstra că numai ceea ce produce *plăcerea* maximă e corect. Așadar, dacă am putea arăta că producerea binelui maxim nu este ceea ce face ca toate acțiunile corecte să fie corecte, atunci am respinge *a fortiori* utilitarismul hedonist.

Atunci când un om obișnuit îndeplinește o promisiune pentru că el crede că așa trebuie să facă, pare clar că o face fără a se gândi la totalitatea consecințelor, și cu atât mai puțin la probabilitatea ca acestea să fie cele mai bune posibile. El se gândește de fapt mai mult la trecut decât la viitor. Ceea ce-l face să creadă că e corect să acționeze într-un anumit fel e faptul că a promis să facă acel lucru - atât și, de obicei, nimic mai mult. Faptul că actul său va produce cele mai bune consecințe posibile nu e temeiul (*reason*) pentru care acesta îl va numi corect. Ceea ce dă culoare tehnicii pe care trebuie să o examinăm, așadar, nu sunt acțiunile în legătură cu care o acțiune dintr-un anumit gen am promis este singurul temei pe care ni-l oferim pentru a gândi o anumită acțiune ca fiind corectă (și care formează, probabil, majoritatea motivelor pentru săvârșirea acțiunilor noastre), ci cazurile excepționale în care consecințele îndeplinirii unei promisiuni (de exemplu) ar fi atât de dezastruoase pentru ceilalți încât considerăm că ar fi corect să nu o îndeplinim. Trebuie să admitem, desigur, că asemenea cazuri există. Dacă am promis să mă întâlnesc cu un prieten la un moment dat pentru un scop trivial, aș considera cu siguranță justificată nerespectarea de către mine a acestui angajament dacă prin aceasta aș putea preveni un accident grav sau aș putea alina suferința victimelor unui accident. Iar suporterii concepției pe care o examinăm susțin că eu gândesc așa datorită faptului că eu consider că voi produce mai mult bine printr-una dintre acțiuni decât prin cealaltă. E posibilă însă și o abordare diferită a acestei chestiuni, o abordare care cred că se va dovedi a fi cea adevărată. S-ar putea spune că, în afară de datoria de a-mi ține promisiunile, eu am, și totodată recunosc, datoria de a alina suferința\*, și că atunci când consider că e corect să o săvârșesc pe ultima cu prețul nesăvârșirii celei dintâi, nu o fac întrucât consider că voi produce prin aceasta mai mult bine, ci întrucât o consider datoria care, în acele

\* Acestea nu sunt, strict vorbind, datorii, ci lucruri care tind să fie datoriiile noastre sau datorii *prima facie*.

circumstanțe, este mai datoric decât cealaltă. Această abordare se potrivește cu siguranță mai bine cu cea ce gândim în realitate atunci când ne aflăm într-o asemenea situație. Așa cum reușesc eu să văd lucrurile, dacă pot produce cantități egale de bine atât prin ținerea promisiunii cât și ajutând pe cineva căruia nu i-am făcut nici o promisiune, nu voi ezita să o consider pe prima ca fiind datoric mea. Cu toate acestea, din perspectiva concepției conform căreia ceea ce e corect e corect pentru că produce cel mai mult bine, nu o voi considera pe prima ca datoric a mea.

Există două teorii, fiecare simplă în felul său, care oferă o soluție unor astfel de cazuri de conștiință. Una este concepția lui Kant, după care există anumite datorii ale obligației perfecte, cum ar fi acelea de a-ți ține promisiunile, de a plăti datoriile, de a spune adevărul, care nu admit nici un fel excepție în favoarea datoriilor obligației imperfecte, cum ar fi aceea de a alina suferința. Cealaltă e viziunea, de exemplu, a profesorului Moore și a dr. Rashdall, după care nu există decât datoric de a produce binele și că toate “conflictele dintre datorii” ar trebui rezolvate întregul “prin ce acțiune se va produce cel mai mare bine?” Dar e mai important ca teoria noastră să se potrivească cu faptele decât să fie simplă, iar abordarea pe care am oferit-o mai sus produce mai bine (mi se pare) cu cea ce creșterea în fapt decât oricare dintre aceste teorii mai simple, anume că în mod normal respectarea promisiunii, de exemplu, ar trebui să vină înaintea unei dingeri de a ajuta, și doar atunci, când binele ce urmează a fi produs prin actul de bunăvoință e foarte mare, iar promisiunea e comparativ trivială, actul de bunăvoință devine datoric noastră.

De fapt, teoria “utilitarismului ideal”, dacă pot să mă refer astfel de dragul simplității la teoria profesorului Moore, pare să simplifice prea mult relațiile pe care le avem cu semenii noștri. Ceea ce spune ea, până la urmă, e că singura relație moralmente semnificativă pe care o au cei din jur față de mine e aceea de a fi posibili beneficiari ai acțiunilor mele.\* Ei chiar se află într-o astfel de relație cu mine, iar aceasta este semnificativă moral. Dar ei se pot afla totodată față de mine în relația celui care promite față de cel căruia i se promite, a creditorului față de debitor, a soției față de soț, a

---

\* Unii ar putea crede că, dincolo de alte considerente, am putea oferi o respingere suficientă a acestei concepții arătând că și eu mă aflu într-o astfel de relație cu mine însumi, de unde ar rezulta că, pentru această concepție, distincția dintre sine și alții ar fi nesemnificativă moral.

copilului față de părinte, a prietenului față de prieten, a conaționalului față de alt conațional și tot așa; și fiecare dintre aceste relații este fundamentul unei datorii *prima facie* care apasă asupra mea mai mult sau mai puțin, în funcție de circumstanțele cazului. Atunci când mă aflu într-o situație, cum probabil sunt întotdeauna, în care mi se impun mai mult de una dintre aceste datorii *prima facie*, ceea ce trebuie eu să fac e să studiez situația cât mai complet posibil, până când pot să-mi formeze opinia chibzuită (și nu pot mai mult de atât) după care, în acele circumstanțe, una dintre datorii se impune mai mult decât cealaltă; atunci sunt eu constrâns să gândesc că a îndeplini această datorie *prima facie* este datoria mea *sans phrase* în acea situație.

Sugerez să folosim “datorie *prima facie*” sau “datorie condiționată” ca un mod succint de a ne referi la caracteristica (distinctă de aceea de a fi o datorie propriu-zisă) pe care o are un act în virtutea faptului că e de un anumit gen (e.g. ținerea unei promisiuni), de a fi un act care ar fi o datorie propriu-zisă (*a duty proper*) dacă nu ar fi în același timp de un alt gen care e moralmente semnificativ. Dacă un act e o datorie propriu-zisă sau reală depinde de *toate* genurile moralmente semnificative a căror însușire e de o anumită natură. Expresia “datorie *prima facie*” trebuie scuzată deoarece (1) ea sugerează că noi vorbim aici despre un anumit gen de datorie, pe când în realitate nu e vorba de o datorie ci de ceva luat într-un mod specific de datorie. Strict vorbind, nu am avea nevoie aici de o expresie în care datoria e calificată de un adjectiv, ci de un substantiv separat. (2) “*Prima facie*” sugerează că vorbim numai despre o aparență pe care o prezintă o situație morală la prima vedere și care se poate dovedi iluzorie; pe când eu vorbesc despre un fapt obiectiv, implicat în natura situației, sau mai exact într-un element ce ține de natura ei, deși nu rezultând din *întreaga* sa natură așa cum rezultă datoria propriu-zisă. Nu pot totuși să găsesc un termen care să se potrivească perfect. Profesorul Prichard a sugerat termenul de “revendicare” (*claim*). Cuvântul “revendicare” are avantajul de a fi destul de familiar în acest context și pare să se achite bine de sarcină. Ar fi firesc să spunem “o persoană căreia i-am făcut o promisiune poate revendica ceva de la mine” și de asemenea “o persoană a cărei suferință aș putea-o alina (cu prețul încălcării unei promisiuni) poate revendica ceva de la mine”. Dar (1) în timp ce “revendicare” este potrivit din punctul de vedere, am vrea aici un cuvânt care să exprime faptul corespunzător din punctul de vedere al agentului – faptul de a fi el însuși supus unor revendicări care pot fi făcute în

raport cu el; iar limbajul obișnuit nu ne oferă nici un astfel de corelativ al "revendicării". Și (2) (ceea ce este chiar mai important) termenul "revendicare" pare să sugereze inevitabil existența a două persoane, una care poate revendica de la alta; și cu toate că acest aspect acoperă domeniul datoriei sociale, el e nepotrivit în cazul acelei părți importante a datoriei care e datorica de a-și cultiva sieși un anume gen de caracter. Ar fi artificial, cred, și în orice caz metaforic, să spunem: caracterul cuiva are o revendicare față de sine însuși.

Nu există nimic arbitrar în legătură cu aceste datorii *prima facie*. Fiecare se bazează pe o circumstanță precisă despre care nu se poate susține în mod serios că este fără semnificație morală. Fără a avea pretenția completitudinii sau a unei forme finale, sugerez următoarea diviziune pentru datoriile *prima facie*.<sup>\*</sup>

(1) Unele datorii se bazează pe actele mele precedente. Aceste datorii par să fie de două genuri, (a) cele care se bazează pe o promisiune, sau pe ceea ce ar putea fi numit destul de bine o promisiune implicită, cum ar fi făgăduiala implicită de a nu spune minciuni care pare a fi presupusă de actul de a intra într-o conversație (presupusă cel puțin de către oamenii civilizați) sau de a scrie cărți care nu sunt de acțiune, ci care tind să relateze o istorie. Acestea ar putea fi numite datorii de fidelitate. (b) Cele ce se bazează pe un act anterior greșit (*wrong*). Acestea ar putea fi numite datorii reparatorii. (2) Altele se bazează pe acțiunile anterioare ale altor oameni, i.e. servicii făcute de aceștia mie. Acestea ar putea fi considerate în mare parte datorii ale grațitudinii. (3) Unele se bazează pe faptul sau posibilitatea unei distribuții a plăcerii sau fericirii (sau a mijloacelor pentru obținerea acestora) care nu e în acord cu meritul persoanelor implicate; în aceste situații apare datorica de a răsturna sau a preveni astfel de distribuții. Acestea sunt datoriile dreptății. (4) Unele se bazează pe simplul fapt că există alte ființe în lume a căror condiție ar putea fi îmbunătățită sub aspectul virtuții sau al inteligenței sau al plăcerii. Acestea sunt datoriile

---

<sup>\*</sup> Voi spune clar în acest stadiu că eu *presupun* corectitudinea unora dintre principalele noastre convingeri ca datorii *prima facie* sau, mai strict, susțin că noi *știm* că ele sunt adevărate. Pentru mine este cât se poate de evident că a face o promisiune, de exemplu, înseamnă a crea în altcineva o revendicare morală cu privire la noi. Mulți cititori vor spune poate că ei nu *știu* ca aceasta să fie adevărat. Dacă e așa, în mod sigur nu pot să le demonstrez acest lucru; pot doar să le cer să mai reflecteze o dată în speranța că până la urmă vor fi de acord că ei *știu* că aceasta e adevărat. Principalele convingeri morale ale omului simplu nu mi se par a fi opinii pe care filosofia ar trebui să le demonstreze sau să le infirme, ci cunoașteri de la bun început; în cazul meu, nu întâmpin prea multe dificultăți în a distinge aceste convingeri esențiale de alte convingeri morale pe care de asemenea le am, care sunt doar opinii failibile bazate pe o studiere imperfectă a travaliului desfășurat de anumite instituții sau tipuri de acțiune în vederea binelui sau răului.

binefacerii (*beneficence*). (5) Unele se bazează pe faptul că ne putem îmbunătăți propria condiție în ceea ce privește virtutea sau inteligența. Acestea sunt datoriile de autoperfecționare. (6) Cred că ar trebui să distingem de datoriile de la punctul (4) acele datorii pe care le putem pune sub titlul de “a nu-i leza pe ceilalți”. Fără îndoială că a-i leza (*injure*) pe alții înseamnă incidental a eșua în a le face bine; dar mi se pare clar că nefacerea răului (*non-maleficence*) e aprehendată ca o datorie distinctă de binefacere (*beneficence*) și ca o datorie care are un caracter mult mai stringent. Să notăm că dintre toate tipurile de datorie doar aceasta e formulată la modul negativ. Desigur, putem încerca să formulăm această datorie, ca și pe toate celelalte, într-un mod pozitiv. S-ar putea spune că ea este în realitate datoria de a ne împiedica să acționăm fie din înclinația de a-i prejudicia (*harm*) pe alții, fie din înclinația de a urmări propria plăcere, proces în care i-am prejudicia în mod accidental. Însă dacă reflectăm bine, rezultă cu claritate că datoria primară în acest caz e datoria de a nu-i prejudicia pe alții, aceasta fiind o datorie indiferent dacă avem sau nu o înclinație care, odată manifestată, ar putea produce la prejudiciile celor de către noi; și că atunci când avem o astfel de înclinație, datoria primară de a nu-i prejudicia pe ceilalți dă naștere unei datorii-consecință de a rezista la aceste înclinații. Recunoașterea acestei datorii a nefacerii răului e primul pas pe calea recunoașterii datoriei binefacerii; și constituie semnificația poruncilor “să nu ucizi”, “să nu comiți alte fapte”, “să nu iuri”, “să nu faci mărturie mincinoasă” din atât de vechiul cod care este Decalogul. Chiar și când am ajuns să recunoaștem datoria binefacerii mi se pare că datoria nefacerii răului e recunoscută ca fiind una distinctă și, *prima facie*, mai constrângătoare. În general, nu vom considera îndreptățită uciderea unei persoane pentru a o păstra pe alta în viață sau furtul din avutul uneia pentru a da pomană alteia.

Defectul esențial al teoriei “utilitarismului ideal” e acela ca ignoră, sau nu justifică pe de-a întregul, caracterul foarte personal al datoriei. Dacă singura datorie e aceea de a produce maximum de bine, întrebarea cine e beneficiarul binelui - dacă e vorba de mine, de binefăcătorul meu sau de o persoană căreia i-am promis să-i fac acest bine, ori e vorba de un simplu concetățean cu care nu mă aflu într-o asemenea relație specială - nu modifică în nici un fel faptul că eu am datoria să produc acel bine. În realitate, suntem cu toții siguri că ea îl modifică într-o mare măsură.



Trebuie să facem unul sau două comentarii pe marginea acestei liste provizorii cu diviziunile datoriei. (1) Strict vorbind, această nomenclatură nu e corectă. Pentru că prin « fidelitate » sau « grațitudine » noi înțelegem în mod strict anumite stări motivaționale; și, după cum am subliniat, nu e datoria noastră să avem anumite motive, ci să acționăm într-un anumit fel. Prin “fidelitate”, de exemplu, se înțelege, strict vorbind, dispoziția de a ne ține de promisiuni și de promisiunile implicite *pentru că le-am făcut*. Nu avem un termen general care să acopere îndeplinirea efectivă a promisiunilor și a promisiunilor implicite *indiferent de motiv*; și folosesc termenul “fidelitate” cu un sens mai vag, dar poate și mai convenabil, pentru a umple acest gol. La fel folosesc și termenul de “grațitudine” pentru întoarcerea unor servicii, indiferent de motiv. Termenul “dreptate” nu e legat atât de mult, în folosirea sa comună, de o anumită stare motivațională, căci noi spunem adesea despre un om că acționează drept chiar dacă nu credem că motivul său a fost dorința de a face ceea ce e drept doar de dragul de a face asta. De aceea sunt necesare mai puține scuze pentru folosirea termenului “dreptate” în acest sens. Și am folosit cuvântul “binefacere” (*beneficence*) mai degrabă decât “bunăvoință” (*benevolence*) pentru că sublinia faptul că datorii noastre să facem anumite lucruri și nu să le facem din anumite motive.

(2) Dacă s-ar putea obiecta că această clasificare a principalelor tipuri de datorii e unul nesistematic de arde și nu se bazează pe nici un principiu logic, s-ar putea replica, în primul rând, că el nu are nici o pretenție de a fi ultimul cuvânt. E o clasificare *prima facie* a daturilor pe care reflecția asupra convingerilor noastre morale pare să ne-o revele de fapt. Și dacă aceste convingeri sunt, cum pretind eu că sunt, de felul cunoașterii, și dacă nu le-am formulat greșit, această listă va fi o listă a unor datorii condiționate autentice, suficient de corectă chiar dacă nu cu necesitate completă. Lista *bunurilor (goods)* avansată de teoria rivală e obținută prin exact aceeași metodă – singura viabilă în aceste circumstanțe – anume aceea a reflecției directe asupra a ceea ce gândim efectiv. Loialitatea față de fapte valorează mai mult decât o arhitectonică simetrică sau o simplitate obținută în grabă. Dacă reflecții suplimentare vor descoperi un fundament logic perfect pentru această clasificare sau pentru alta mai bună, cu atât mai bine.

(3) S-ar putea obiecta de asemenea că teoria noastră conform căreia există aceste tipuri variate, și de multe ori conflictuale, de datorii *prima facie* nu ne oferă nici un

principiu pe baza căruia să discernem care este datoria noastră reală în anumite circumstanțe particulare. Dar această obiecție nu este una ce poate fi ridicată de teoria rivală. Pentru că atunci când avem de ales între producerea a două bunuri eterogene, să zicem cunoaștere și plăcere, teoria "utilitarismului ideal" nu poate decât să revină la o opinie pentru care nu poate fi oferită nici o bază logică, anume că unul dintre bunuri e mai mare; și aceasta nu e superioară opiniei similare că una dintre cele două datorii e mai presantă. Din nou, atunci când considerăm variatatea infinită a efectelor acțiunilor noastre sub forma plăcerii trebuie neapărat să admitem că acea pretenție pe care o ridică uneori hedonismul, de a oferi un criteriu ușor aplicabil al comportamentului corect, e cu totul iluzorie.

Nu vreau totuși să mă mulțumesc cu un *argumentum ad hominem* și voi susține că nu există în principiu nici un temei pentru a bănuși că orice act care este o datorie a noastră este astfel din unul și același temei. De ce *nu* ar poseda două mulțimi de circumstanțe, sau o mulțime de circumstanțe, caracteristici diferite, care dintre ele să putând face ca un anumit act să fie datoria noastră *prima facie*? Când trebuie să mă decid să fiu sigur în anumite cazuri că am datoria *prima facie* de a face așa și așa, constatăm că răspunsul se află în faptul că am făcut o proclamație când pun aceeași întrebare într-un alt caz, găsim că răspunsul se află în faptul că am făcut ceva moralmente greșit. Și dacă, reflectând, constatăm că asta nu e constatarea că nici unul dintre aceste temeiuri nu e reducibil la celălalt, nu trebuie să presupun pe vreo bază *a priori* că o astfel de reducere ar fi posibilă.

S-ar putea încerca o aranjare într-o formă mai sistematică a principalelor tipuri de datorii pe care le-am indicat. În primul rând, pare evident de la sine (*self-evident*) că dacă există lucruri care sunt intrinsec bune, este *prima facie* o datorie aceea de a le produce mai degrabă decât aceea de a nu le produce, și de a produce cât de multe putem dintre ele. Vom argumenta în capitolul cinci că există trei principale lucruri care sunt intrinsec bune - virtutea, cunoașterea și, între anumite limite, plăcerea. Și deoarece o anumită dispoziție virtuoasă, de exemplu, e la fel de bună, fie că e realizată în mine sau în altul, mi se pare că e datoria mea să o produc, în mine sau în altul. Același lucru e valabil pentru cunoaștere.

Cazul plăcerii e dificil; căci în timp ce recunoaștem în mod clar datoria de a produce plăcere altora, nu e nici pe departe la fel de clar că recunoaștem datoria de a produce plăcere pentru noi înșine. Această dificultate pare să ia naștere din următoarele fapte. Conceperea unui act ca fiind datoria noastră presupune o anume reflecție cu privire la act; și din această cauză o asemenea reflecție nu apare în mod normal în legătură cu acte către care suntem deja împinși de un alt impuls puternic. Până aici, cauza pentru care nu gândim promovarea propriei noastre plăceri ca o datorie e analogă cauzei care de regulă împiedică o persoană foarte simpatetică să gândească promovarea plăcerii altora ca o datorie. Ea e împinsă atât de tare spre promovarea plăcerii altora de interesul său direct în asigurarea bunăstării lor, încât nu încetează să întrebe dacă e datoria ei să promoveze acea plăcere; și noi suntem cu toții împinși atât de tare spre promovarea propriei plăceri încât nu încetăm să întrebăm dacă aceasta e o datorie sau nu. Dar există un temei suplimentar pentru care chiar și atunci când încetăm să ne gândim la asemenea chestiuni ea nu ni se prezintă ca o datorie: anume că, deoarece înfăptuirea celor mai multe din datoriile noastre implică renunțarea la anumite plăceri care le cărim îndeplinirea datoriei și dobândirea unor plăceri pentru noi înșine ajung să fie înăbușite, prin o asociere naturală de idei, ca lucruri înconfortabile. Această asociere de idei este în principal salutară prin rezultatele ei, deoarece ea pune în discuție acelui ceva care, lăsat singur, ar fi mult prea mult, a noastră tendința de a urmări propria plăcere fără a ne gândi și la alte considerații. Totuși, dacă plăcerea e bună, pare clar că pe termen lung e corect să o urmăm pentru noi înșine și totodată să o producem pentru alții, atâta vreme cât aceasta nu implică neîndeplinirea unor datorii *prima facie* mai stringente. Problema e una foarte dificilă, dar mi se pare că această concluzie nu poate fi contrazisă decât pe baza unuia dintre următoarele trei temeiuri: (1) că plăcerea nu este *prima facie* bună (i.e. bună când ea nu e nici actualizarea unei dispoziții rele, nici nemeritată), (2) că nu există o datorie *prima facie* de a produce cât mai mult bine putem, sau (3) că deși există o datorie *prima facie* de a produce alte lucruri care sunt bune, nu există o datorie *prima facie* de a produce plăcere pentru propria noastră delectare. Voi oferi mai târziu temeiuri pentru a nu accepta prima susținere. A doua e greu de disputat cu argumente, dar mi se pare pur și simplu falsă. Cea de a treia pare plauzibilă doar dacă acceptăm că un act care e plăcut sau produce plăcere pentru noi înșine trebuie să nu fie o datorie pe acest temei; ceea ce va

conduce la consecințe paradoxale cum ar fi aceea că dacă un om se bucură producând plăcere celorlalți sau ajutând la perfecționarea lor morală, nu poate fi dator să facă asta. Și totuși, pare un fapt foarte ciudat că în conștiința noastră obișnuită nu există o datorie de a ne face plăcere nouă înșine; și pentru a oferi o explicație parțială a acestui lucru aș putea adăuga că deși, cum cred eu, plăcerea proprie e un bine și există o datorie de a o produce, aceasta are loc numai dacă *gândim* propria plăcere nu pur și simplu ca propria plăcere, ci ca un bine obiectiv, ceva ce un spectator imparțial ar aproba, ceva a cărui producere o putem gândi ca pe o datorie; iar noi nu o gândim în mod obișnuit astfel.

Dacă aceste puncte de vedere sunt corecte, ceea ce noi am numit datoria binefacerii și datoria autoperfecționării se sprijină pe același fundament. În cele două cazuri nu sunt implicate principii diferite ale datoriei. Dacă simțim că avem o responsabilitate specială de a ne perfecționa propriul caracter mai degrabă decât a-l perfecționa pe al altora, aceasta nu se întâmplă pentru că e implicat aici un principiu special, ci pentru că suntem conștienți că una se află sub controlul nostru mai mult decât cealaltă. Pe aceste baze a exprimat Kant legea practică a datoriei sub forma: ”caut să faci pe tine însuși bun și pe ceilalți fericiți”. Acesta era atât de convins de caracterul intern al virtuții, încât privea orice încercare a unei persoane de a produce virtutea într-o altă persoană ca fiind în esență inutilă și inutilă, în cel mai bun caz, numai un surogat de virtute, înlocuitorul unor acte corecte. Dintr-un punct de vedere exterior și nu a unora din principii devărate ale acțiunii virtuozității dar fără să privească alte persoane. Trebuie să admitem că un om nu îl poate forța pe altul să fie virtuos; virtutea obligatorie nu ar mai fi virtute. Dar experiența arată clar că I. Kant greșește ținta atunci când susține că un om nu poate face nimic pentru a *promova* virtutea în altul, pentru a face ca asemenea influențe să acționeze asupra lui încât răspunsul acestuia la ele să fie mai probabil unul virtuos decât ar fi răspunsul său la alte influențe. Iar datoria noastră de a face aceasta nu e de un gen diferit față de datoria de a ne perfecționa propriile caractere.

Este la fel de clar, și acest lucru e clar încă dintr-un stadiu timpuriu al dezvoltării morale, că dacă există lucruri care sunt rele în sine, trebuie, “*prima facie*”, să nu le facem altora; și pe aceasta se bazează datoria nefacerii răului.

Datoria dreptății e și mai complicată, cuvântul fiind folosit pentru a denumi lucruri care sunt în realitate foarte diferite - lucruri cum ar fi plata datoriilor, reparația

lezărilor aduse de cineva altuia și realizarea unei distribuții a fericirii între ceilalți oameni proporțional cu meritul. Folosesc cuvântul ca denotând numai pe ultimul dintre acestea trei. În capitolul cinci voi încerca să arăt că în afară de aceste trei bunuri (comparativ) simple, virtute, cunoaștere și plăcere, există un bun mai complex, ireductibil la ele, constând în proporționarea fericirii în raport cu virtutea. Realizarea acesteia e o datorie pe care o avem față de toți oamenii la fel, deși ea poate fi întărită prin responsabilități speciale pe care ni le-am asumat față de anumiți oameni. Aceasta, așadar, împreună cu binefacerea și autoperfecționarea, cad sub principiul general după care trebuie să producem cât de mult bine ne stă în putință, deși binele de care vorbim aici e diferit ca gen de oricare altul.

Dar în afară de această obligație generală, există și obligații speciale. Acestea pot apărea, la început accidental, din acte care nu au fost prin esența lor menite să creeze o asemenea obligație, dar care au creat-o totuși. După natura cazului, aceste acte pot fi de două feluri – lezări aduse altora și acceptarea de beneficii de la cineva. Pare clar că acestea ne pun sub o obligație specială față de alți oameni și că numai aceste acte pot fi făcute așa ceva în mod accidental. De aici apar datoriile gemene ale reparației și grațierii.

În fine, există obligații speciale care apar din acte care chiar au ca intenție, atunci când au fost făcute, să ne pună sub o asemenea obligație. Numele unor asemenea acte este “promisiuni”; acestea sunt beneficii de larg dacă vrem să punem sub el și promisiunile implicite, în modurile de comportament prin care, fără o promisiune verbală explicită, creăm în mod intenționat o anumită așteptare conform căreia se poate conta pe noi că ne vom comporta într-un anumit fel în interesul unei alte persoane.

Acestea par a fi, în principiu, toate felurile în care pot apărea datoriile *prima facie*. În experiența reală le găsim combinate între ele în modalități foarte complexe. Astfel, de exemplu, datoria de a respecta legile țării apare, în parte, (cum arată Socrate în *Criton*) din datoria grațitudinii pentru beneficiile pe care le-am obținut de la țară; în parte, ea apare și din promisiunea implicită de a ne supune, care pare a fi presupusă de locuirea permanentă într-o țară ale cărei legi se așteaptă să le respectăm și care e încă și mai clar presupusă de invocarea de către noi a protecției legilor sale (acesta e adevărul ce subdetermină doctrina contractului social); și, în parte, (dacă suntem norocoși în propria țară) din faptul că legile sale sunt instrumente puternice în vederea binelui general.

Sau iarăși, simțul unei obligații generale de a realiza (atât cât putem) o dreptă proporționare a fericirii cu meritul e, de multe ori, puternic întărit de faptul că multe dintre nedreptățile existente se datoresc unui sistem economic și social pe care, chiar dacă nu l-am creat, am participat la el și am fost de acord cu el; datoria dreptății e astfel întărită de datoria reparației.

E necesar să spunem acum câteva lucruri pentru a clarifica relația dintre datoriile *prima facie* și datoria actuală sau absolută de a face un anumit act particular în circumstanțe particulare. Dacă, așa cum toți eticienii sunt de acord, mai puțin Kant, și așa cum gândesc cei mai mulți oameni obișnuiți, uneori e drept să spunem o minciună sau să încălcăm o promisiune, atunci trebuie să susținem că există o diferență între datoriile *prima facie* și datoriile reale sau absolute. Atunci când considerăm că e justificat să încălcăm o promisiune, ba chiar că suntem obligați moral să o încălcăm, pentru a alina suferința cuiva, noi nu încetăm pentru nici un moment să recunoaștem datoria *prima facie* de a ne respecta promisiunile; și aceasta ne conduce la a simți nu atât cășine sau pierdere rău pentru ceea ce am făcut, cât mustrare de conștiință; recunoaștem în plus, că datoria noastră să-l recompensăm într-un fel pe cel cărui a i-am promisiune trebuie să distingem între caracteristica de a fi datoria noastră și ceea ce a tinde să fie datoria noastră. Orice act pe care îl facem conține elemente variate în virtutea cărora el cade sub diferite categorii. De pildă, în virtutea tendinței de a fi o încălcare a unei promisiuni, el tinde să fie greșit în virtutea faptului că e a fi o instanță particulară a alinării suferinței, el tinde să fie corect. Tendința de a fi datoria cuiva poate fi numită un atribut parti-rezultant (*parti-resultant*), i.e. unul care aparține unui act în virtutea unei anumite componente a naturii sale. A fi datoria cuiva e un atribut toti-rezultant (*toti-resultant*), unul care aparține actului în virtutea întregii sale naturi și nimic mai puțin. Această distincție dintre atribute parti-rezultante și toti-rezultante e una pe care o vom întâlni și în alt context.

O altă instanță a aceleiași distincții poate fi întâlnită în funcționarea legilor naturale. Orice corp, *qua* supus forței gravitaționale în raport cu alt corp, tinde să se miște într-o direcție particulară cu o viteză particulară; dar mișcarea sa reală depinde de *toate* forțele la care e supus. Numai recunoscând această distincție putem salva caracterul absolut al legilor naturii și numai recunoscând o distincție corespunzătoare putem salva caracterul absolut al principiilor generale ale moralității. Totuși, trebuie evidențiată o diferență

importantă între cele două cazuri. Când spunem că un corp tinde să se miște într-un anumit fel în virtutea gravitației ne referim la un caz de influență cauzală exercitată efectiv asupra lui de către un alt corp sau de alte corpuri. Când spunem că o anumită remarcă tinde să fie greșită în virtutea faptului că e deliberat neadevărată, noi nu ne referim la nici o relație cauzală, la nici o relație care presupune succesiunea în timp, ci la o asemenea relație cum e aceea care leagă diferitele atribute ale unei figuri matematice. Și dacă se consideră că „tendință” sugerează în prea mare măsură o relație cauzală, e mai bine să vorbim de anumite tipuri de acte ca fiind *prima facie* corecte sau incorecte (sau despre diferite persoane ca având revendicări variate și chiar conflictuale în raport cu noi) decât să spunem că ele tind să fie corecte sau incorecte.

Trebuie să spunem câte ceva și despre relația dintre aprehendarea corectitudinii *prima facie* a anumitor tipuri de acte și atitudinea noastră mentală față de actele particulare. E potrivit să folosim cuvântul „aprehendare” (*apprehension*) în primul caz și nu în cel de-al doilea. Că un act, *qua* îndeplinire a unei promisiuni, sau *qua* efectuare a unei drepte distribuții a binelui, sau *qua* întoarcere a serviciilor făcute de alții, sau *qua* promovare a binelui altora, sau *qua* promovare a virtuții sale, înțelepciunii agentului, este *prima facie* corect e ceva evident de la sine (*self-evident*); nu în sensul că e evident de la începutul vieții noastre sau imediat ce ai intra în contact pentru prima oară cu propoziția, ci în sensul că atunci când ai ajuns la o suficientă maturitate mentală și ai acordat suficientă atenție propoziției, ea e evidentă fără a avea nevoie de nici o demonstrație sau dovadă în afara ei însăși. Ea e evidentă de la sine tot așa cum este evidentă o axiomă matematică sau validitatea unei forme de inferență. Ordinea morală exprimată în aceste propoziții este tot atât de mult parte a naturii fundamentale a universului (și, am putea adăuga, a oricărui univers posibil în care ar exista agenți morali) pe cât este structura numerică sau spațială exprimată în axiomele geometriei sau aritmeticii. În încrederea pe care o avem că aceste propoziții sunt adevărate e presupusă aceeași credință (*trust*) în rațiunea noastră ce e presupusă în încrederea pe care o avem în matematică; și nu avem nici o justificare să credem în rațiune în cazul celei din urmă sferă, dar să nu credem în ea în cazul primeia. În ambele cazuri avem de-a face cu propoziții care nu pot fi demonstrate și care cu siguranță nici nu au nevoie de vreo demonstrație.

Unele dintre aceste principii generale ale datoriei *prima facie* pot părea criticabile. De exemplu, s-ar putea crede că principiul de a răspunde cu bine la bine este o formă decăzută a principiului creștin, recunoscut în general și pe bună dreptate ca expresia celei mai înalte moralități, acela de a răspunde răului cu bine. S-ar putea replica spunând că eu nu sugerez că există un principiu care ne poruncește să răspundem binelui cu bine și care ne interzice să răspundem răului cu bine; în schimb, eu sugerez într-adevăr că există o datorie pozitivă de a urmări înfăptuirea binelui pentru toți oamenii. Ceea ce susțin eu este că un act prin care unui bine i se răspunde cu un bine e recunoscut ca fiind *cu deosebire* constrângător pentru noi tocmai pentru că el are acest caracter și că, *ceteris paribus*, oricine va considera că e de datoria sa să-și ajute mai degrabă binefăcătorii decât dușmanii, dacă nu le poate face pe amândouă; la fel cum se recunoaște în general că, *ceteris paribus*, noi mai degrabă va trebui să ne plătim datoriile decât să dăm bani pentru acțiuni de caritate, atunci când nu le putem face pe amândouă. Un binefăcător nu e numai un om care ne solicită efortul în numele său pe acel temei, ci este de asemenea și binefăcătorul nostru, care ne solicită un efort *special* pe acela al temei.

Judecățile despre datoria noastră reală în situații concrete nu au nimic din certitudinea asociată recunoașterii de către noi a principiilor generale ale datoriei. Un enunț e cert, i.e. e o expresie a cunoașterii, numai în unul sau altul dintre următoarele două cazuri: când e evident de la sine, și e o concluzie validă din premise evidente de la sine. În judecățile noastre despre datoriile noastre particulare nu prezintă nici una dintre aceste caracteristici. (1) Ele nu sunt evidente de la sine. Când un act posibil e văzut ca având două caracteristici, în virtutea primeia dintre ele el fiind corect *prima facie*, iar în virtutea celei de-a doua fiind greșit *prima facie*, suntem (cred) conștienți că nu suntem siguri dacă trebuie sau nu trebuie să îl facem; că indiferent dacă îl facem sau nu noi ne asumăm un risc moral. Ajungem pe termen lung, după judecarea situației, să considerăm una din datorii mai presantă decât cealaltă, dar nu ne simțim siguri că așa stau lucrurile. Și deși nu recunoaștem întotdeauna că un posibil act are două caracteristici de acest fel și deși *pot* exista cazuri în care el nu le are, nu suntem niciodată siguri că orice act particular posibil nu le are și de aceea nu suntem siguri că acesta e corect, nici nu suntem siguri că e greșit. Căci, pentru a nu adânci și mai mult analiza, e de ajuns să arătăm că orice act particular va contribui, după toate probabilitățile, de-a lungul



timpului, la producerea binelui sau a răului pentru multe ființe umane și astfel va avea o corectitudine sau o incorectitudine *prima facie* despre care nu știm nimic. (2) Iarăși, judecățile noastre despre datoriile noastre particulare nu sunt concluzii logice din premise evidente de la sine. Singurele premise posibile ar fi principiile generale care enunță propria lor corectitudine sau incorectitudine *prima facie qua* având diferitele caracteristici pe care le-au de fapt; și chiar dacă am putea aprehenda (ceea ce nu putem) măsura în care un act va tinde pe de o parte, spre exemplu, să aducă avantaje binefăcătorilor noștri și, pe de altă parte, să aducă dezavantaje altor oameni care nu sunt binefăcătorii noștri, nu există nici un principiu pe baza căruia să putem trage concluzia că el este pe ansamblu corect sau pe ansamblu greșit. Din acest punct de vedere, judecata privitoare la corectitudinea unui act particular e la fel ca judecata despre frumusețea unui obiect natural particular sau a unei opere de artă. De exemplu, un poem este frumos în ceea ce privește anumite calități și nu este frumos în ceea ce privește alte calități; iar judecata noastră cu privire la gradul de frumusețe pe care îl are pe ansamblu nu e niciocum obținută prin raționament logic pornind de la aprehendarea frumusețelor sau defectelor sale particulare. Atât în acest caz cât și în cazul moral având, mai mult sau mai puțin, opinii probabile care nu sunt corect bazate logic pornind de la principii generale care să fie recunoscute ca evidente de la sine.

Există, aadar, un adevăr în perceperea actului corect ca un act norocos. Dacă nu putem fi siguri că e corect, atunci e norocul nostru dacă actul pe care îl facem e actul corect. Această remarcă nu transformă totuși faptul de a-ți face datoria într-o simplă chestiune de șansă. Există o paralelă aici între facerea datoriei și înfaptuirea a ceea ce ar fi în avantajul nostru personal. Nu știm niciodată ce act va fi, pe termen lung, în avantajul nostru personal. Totuși e sigur că, în genere, avem șanse mai mari să ne asigurăm propriul avantaj dacă estimăm cât mai bine putem tendințele probabile ale acțiunilor noastre în această privință, decât dacă acționăm din capriciu. Și, în mod similar, avem șanse mai mari să ne facem datoria dacă reflectăm cât mai bine putem asupra corectitudinii sau incorectitudinii *prima facie* a variatelor acte posibile, pe baza caracteristicilor pe care le percepem la ele, decât dacă acționăm fără să reflectăm. Cu această șansă mai mare trebuie să ne și mulțumim.

Mulți oameni ar fi înclinați să spună că actul corect pentru mine nu ar fi cel a cărui natură generală am descris-o aici, anume acela care, dacă aș fi omniscient, mi-aș da seama (*see*) că este datorია mea, ci acela care consider (*think*) că este datorია mea pe baza întregii evidențe disponibile mie. Dar să presupunem că dintr-o stare de cunoaștere parțială în care consider că actul A este datorია mea, aș putea trece într-o stare de cunoaștere perfectă în care îmi dau seama că actul B este datorია mea; n-ar trebui atunci să spun ”actul B este pentru mine actul corect pe care îl voi înfăptui”? Ar trebui cu siguranță să adaug: „deși nu ar trebui să fiu condamnat dacă fac actul A”. Dar adăugând aceasta nu trec cumva de la întrebarea „ce este corect” la întrebarea „ce este moralmente bine”? În același timp eu nu fac trecerea *completă* de la o noțiune la alta; căci pentru ca actul să fie moralmente bun, sau un act pentru care nu trebuie să fiu blamat dacă-l fac, e necesar nu numai ca el să fie actul pe care e rezonabil să-l consider ca datorია mea; el trebuie totodată să fie făcut din acel temei sau dintr-un alt motiv moralmente bun. De aceea conceperea actului corect ca fiind actul pe care e rezonabil să consider ca fiind datorია mea este un compromis nesatisfăcător între adevărata noțiune de act corect și noțiunea de acțiune moralmente bună<sup>263</sup>.

E vădit faptul că principiile generale ale datoriei nu sunt evidente de la sine de la începutul vieților noastre. Cum ajung ele să fie astfel? Răspunsul este că ele ajung să fie evidente de la sine întotdeauna ca și axiomele matematice. Aflăm din propria experiență că această pereche de chibrituri și acea pereche fac patru chibrituri, că această pereche de bile înșirate pe sârmă și acea pereche fac patru bile; și, reflectând la aceste descoperiri și la altele similare, noi ajungem să ne dăm seama (*see*) că e în natura lui doi plus doi să facă patru. Într-un mod absolut similar, noi ne dăm seama (*see*) de

<sup>263</sup> În teoria lui Ross, “moralmente corect” nu e coextensiv cu “moralmente bun”. Singurele acțiuni moralmente bune sunt cele ce sunt făcute din  *motive*  bune. Putem spune de asemenea că un om e moralmente bun atunci când are un caracter de un anume fel; iar o acțiune sau un sentiment sunt moralmente bune în virtutea faptului că provin dintr-un caracter bun. Or, corectitudinea unui act e complet independentă de motivul pentru care ea e făcută; atunci când facem un act corect, noi răspundem unor considerente de fidelitate, valoare intrinsecă, grațitudine etc. Nu ni se poate  *cere*  niciodată să facem acțiuni moralmente bune (adică să avem motive moralmente bune). În schimb, ni se cere să facem ceea ce este corect, căci ceea ce este  *corect*  e  *datorია*  noastră. “Binele moral e cu totul distinct și independent de corectitudine care (așa cum am văzut) aparține actelor  *nu*  în virtutea motivelor din care provin, ci în virtutea naturii a ceea ce este făcut” (*The Right and the Good*, VII). Ross distinge de asemenea între “act” ( *act* ) și “acțiune” ( *action* ): un act e inițierea unei schimbări în stările de lucruri  *independent de motiv* ; iar o acțiune e inițierea unei schimbări în stările de lucruri  *dintr-un motiv particular* . Vom vorbi atunci, spre a fi

corectitudinea *prima facie* a unui act care ar fi îndeplinirea unei promisiuni particulare și a altuia care ar fi îndeplinirea unei alte promisiuni, iar atunci când ajungem la o maturitate suficientă pentru a gândi în termeni generali, noi aprehendăm corectitudinea *prima facie* ca aparținând naturii oricărei îndepliniri a unei promisiuni. Ceea ce are loc mai întâi în ordine cronologică este aprehendarea unei corectitudini *prima facie* evidente de la sine a unui act individual de un tip particular. De aici ajungem prin reflecție să aprehendăm principiul general evident de la sine al datoriei *prima facie*. De aici, totodată, poate că prin aprehendarea corectitudinii *prima facie* evidente de la sine a aceluiași act în virtutea faptului că are și o altă caracteristică, și poate că în ciuda aprehendării incorectitudinii sale *prima facie* în virtutea faptului că are o a treia caracteristică, ajungem să credem ceva ce nu e deloc evident de la sine, ci e obiect al opiniei probabile, anume că acest act particular este (nu *prima facie*, ci) în realitate corect (*actually right*).

În această privință există o diferență importantă între corectitudine și proprietățile matematice. Un triunghi care este isoscel are cu necesitate două unghiuri egale, în înțelesul că orice altă caracteristică ar mai putea el avea – indiferent, de exemplu, de aria sa, sau de mărimea celui de-al treilea unghi. Egalitatea celor două unghiuri este un atribut particularizant. Și același lucru e adevărat despre toate atributele matematice. Aceasta e adevărat, așa adăuga eu, și despre corectitudinea *prima facie*. Dar nici un act nu este vreodată în virtutea faptului că el cade sub o anumită descripție generală, cu necesitate corect în realitate; corectitudinea lui depinde de întreaga sa natură\* și nu de unele din trăsăturile ei. Temeiul pentru aceasta e că nici un obiect matematic (nici o figură, de exemplu, sau unghi) nu are două caracteristici care tind să-i confere caracteristici rezultante opuse, pe când actele morale au deseori (după cum știe oricine) și chiar întotdeauna (după cum trebuie să admitem dacă reflectăm la acest subiect) caracteristici diferite care tind să le facă în același timp *prima facie* corecte și *prima facie* incorecte;

---

mai clari, despre un act corect, dar nu despre o acțiune corectă, ca și despre o acțiune moralmente bună dar nu despre un act moralmente bun (*ibidem*, cap. I). (N. trad)

\* Pentru a evita complicarea inutilă a enunțării concepției generale pe care o avansez, cred că am exagerat-o mai degrabă în expunerea de mai sus. Orice act e originea unei mari varietăți de lucruri, multe dintre ele fără nici o influență asupra corectitudinii sau incorectitudinii. Dar există de asemenea multe elemente în natura sa (i.e. în ceea ce este originea acelor lucruri) care au o influență asupra corectitudinii sau incorectitudinii, și nici un element aparținând naturii sale nu poate fi eliminat ca indiferent fără considerații suplimentare.

de exemplu, probabil că nu există nici un act care să facă bine tuturor fără să facă rău altcuiva, și *vice versa*.

Presupunând că suntem de acord, cum ar și trebui să fim dacă ne-am gândi bine, că nimeni nu *înțelege* prin „corect” chiar „ceea ce produce cele mai bune consecințe posibile” sau „optimizant” (*optimific*), atunci atributele „corect” și „optimizant” se pot afla între ele în una din următoarele două relații. (1) Ele pot fi astfel relaționate încât putem aprehenda *a priori*, fie imediat, fie deductiv, că orice act care e optimizant e corect și că orice act care e corect e optimizant, în același fel în care aprehendăm că orice triunghi care e echilateral e echinghiular și *vice versa*. După părerea mea, concepția profesorului Moore este aceea că această coextensivitate a lui „corect” cu „optimizant” e aprehendată imediat. El respinge posibilitatea oricărei demonstrații a ei. Sau (2) cele două atribute pot fi de așa natură încât întrebării dacă ele sunt invariabil legate trebuie să i se răspundă cu ajutorul unei cercetări inductive. La prima vedere, s-ar putea părea că legătura constantă dintre cele două atribute ar putea fi aprehendată imediat. Ar părea absurd să sugerăm că ar putea fi corect, pentru indiferența bine, să faci un act care produce consecințe mai puțin bune decât cele produse de un alt act de-istă natură etc. Și totuși, dacă ne gândim puțin, ne dăm seama că nu e chiar atât de absurd. Tipul de caz în care putem să ne dăm seama cel mai ușor de acest lucru e cel în care s-a făcut o promisiune. Fără un secolenea nu îți gândim că, *prima facie*, e datoria noastră să ne îndeplinim promisiunea indiferent de cât anume e binele totalității consecințelor. Și cu toate că nu credem că este cu necesitate datoria noastră absolută sau reală să facem acest lucru, suntem departe de a gândi că orice câștig, oricât de mic, în ce privește valoarea consecințelor totale ar justifica necesarmente îndeplinirea de către noi a unei alte acțiuni. Să presupunem, pentru a simplifica acest caz prin abstracție, că îndeplinirea unei promisiuni față de A ar produce 1000 de unități de bine\* pentru acesta, dar că făcând un alt act așa putea produce 1001 unități de bine pentru B, căruia nu i-am făcut nici o promisiune, celelalte consecințe ale celor două acte având o valoare egală; vom gândi noi oare într-adevăr că este evident de la sine că a fost datoria noastră să facem cel de-al doilea act și nu primul? Nu cred. Ar trebui, mă gândesc, să susținem că numai o diferență

mult mai mare de valoare între consecințele totale ar putea justifica neîndeplinirea de către noi a datoriei *prima facie* față de A. La urma urmei, o promisiune e o promisiune și nu trebuie tratată cu atâta ușurință pe cât ar presupune teoria pe care o examinăm. Ce anume este o promisiune e foarte greu să determinăm cu exactitate, dar suntem cu siguranță de acord că ea constituie o limitare morală serioasă a libertății noastre de acțiune. Să producem 1001 de unități de bine pentru B mai degrabă decât să ne îndeplinim promisiunea față de A ar însemna poate să nu luăm prea în serios datoria noastră, ca filantropi, dar cu siguranță s-o luăm mult prea în glumă ca oameni care facem promisiuni.

Sau să luăm în considerare o altă fază a aceleiași probleme. Dacă am promis să-i asigur lui A un beneficiu particular conținând 1000 de unități de bine, este oare evident de la sine că, dacă prin îndeplinirea unui alt act pot produce 1001 de unități de bine pentru același A (celelalte consecințe ale celor două acte fiind presupuse ca egale în valoare), ar fi corect ca eu să fac acest din urmă lucru? Din nou, nu cred. Dincolo de datoria mea *prima facie* de a-i face lui A cât bine pot, am o altă datorie *prima facie* de a-i face acel serviciu particular pe care i l-am promis, și această din urmă datorie nu poate fi eludată la o parte ca urmare a unei diferențe de ordinul  $1001 - 1000$  în ceea ce privește binele, deși o diferență mult mai mare ar putea să justifice îndeplinirea de către mine a acelui lucru.

Și în sfârșit, să presupunem că A e un om foarte bun iar B un om foarte rău; ar trebui, în acest caz, chiar dacă nu am făcut nici o promisiune, să consider că e evident de la sine corect să produc 1001 unități de bine pentru B mai degrabă decât 1000 pentru A? Cu siguranță că nu. Ar trebui să fiu conștient de o datorie *prima facie* a dreptății, i.e. aceea de a produce o distribuție a bunurilor proporțional cu meritul, care nu e surclasată de o astfel de diferență neglijabilă în totalul binelui produs.

Astfel de cazuri - și ele ar putea fi cu siguranță înmulțite - clarifică faptul că nu există nici un fel de legătură evidentă de la sine între atributele „corect” și „optimizant”. Teoria pe care o examinăm are o anumită atractivitate atunci când e aplicată la decizia că un act particular este datoria noastră (deși am încercat să arăt că ea nu e în acord cu judecățile noastre morale reale nici măcar sub acest aspect). Dar ea nu e nici măcar plauzibilă atunci

---

\* Presupun aici că binele este în mod obiectiv cantitativ, dar nu că i-am putea atribui cu precizie o măsură cantitativă exactă. Deoarece el are o anumită cantitate, putem face *supoziția* că această cantitate e cutare, deși nu putem *aserta* cu deplină încredere că ea este aceea.

când e aplicată la recunoașterea de către noi a datoriei *prima facie*. Căci dacă ar fi evident de la sine că optimizantul coincide cu corectul, ar trebui să fie evident de la sine că ceea ce este *prima facie* optimizant este și *prima facie* corect. Dar pe când suntem siguri că ținerea unei promisiuni e *prima facie* corectă, nu suntem siguri că ea e *prima facie* optimizantă (*optimific*) (deși s-ar putea să fim siguri că ea e *prima facie* bonifică (*bonific*). Certitudinea noastră că ea e *prima facie* corectă depinde nu de consecințele sale, ci de faptul că este îndeplinirea unei promisiuni. Teoria pe care o examinăm presupune o diferență prea mare între fundamentul evident (*evident ground*) al convingerii noastre cu privire la datoria *prima facie* și pretinsul fundament al convingerii noastre cu privire la datoria reală.

Coextensivitatea lui corect și optimizant nu e, așadar, evidentă de la sine. Și nu văd nici un mod de a o demonstra deductiv; nici nu a încercat cineva să o facă, din câte știu. Rămâne întrebarea dacă ea poate fi demonstrată inductiv. O asemenea cercetare, dacă e să fie convingătoare, ar trebui să fie foarte minuțioasă și amplă. Ar trebui să luăm o mare varietate de acte pe care, uzând de toate capacitățile noastre, le judecăm a fi corecte. Ar trebui să le determinăm consecințele cât mai departe posibil, nu doar pentru persoanele direct afectate, ci și pentru cele afectate indirect, și acestora nu li se poate trasa nici o limită. Pentru a face cercetarea noastră cât mai convingătoare, ar trebui să facem ceea ce nu putem face, și anume să identificăm aceste consecințe într-un viitor infinit. Și chiar pentru a face rezonabile convingătoarele, ar trebui să le identificăm foarte departe în viitor. Este clar că tot ceea ce putem spune e că o mare varietate de acte tipice, considerate a fi corecte, par să producă, atât cât putem să le identificăm consecințele, mai mult bine decât orice alte acte posibile pentru agenții aflați în respectivele circumstanțe. Dar un astfel de rezultat nu reușește să demonstreze legătura constantă dintre cele două atribute. Și e cât se poate de clar că nu a fost întreprinsă nici o cercetare inductivă care să justifice chiar și acest rezultat. Susținătorii sistemelor utilitariste au fost atât de mult convinși fie de identitatea, fie de legătura evidentă de la sine a atributelor „corect” și „optimizant” (sau „felicific”), încât ei nu au încercat să abordeze o astfel de cercetare inductivă nici măcar în măsura în care așa ceva e posibil. Dar având în vedere enorma complexitate a acestei sarcini și caracterul inevitabil neconvingător al rezultatului, nici nu merită să faci o asemenea încercare. Ce s-ar câștiga, la urma urmei, prin ea? Dacă, așa

cum am încercat să arăt, nu e același lucru ca un act să fie corect și să fie optimizant iar faptul că un act e optimizant nu e nici măcar fundamentul faptului că el e corect, rezultă că dacă ne-am putea întreba (deși întrebarea e în realitate fără sens) pe care din ele ar trebui să îl facem, actul corect pentru că e corect sau actul optimizant pentru că e optimizant, răspunsul nostru e necesar să fie „pe primul”. Dacă actele sunt optimizante și totodată corecte, aceasta e interesant, dar fără importanță morală; noi trebuie totuși să le facem (ceea ce nu e decât un alt mod de a spune că ele *sunt* acte corecte) iar chestiunea dacă sunt optimizante nu are nici o importanță pentru teoria morală.

Există o direcție în care s-a făcut o încercare destul de serioasă de a arăta legătura dintre atributele „corect” și „optimizant”. Unul din cele mai evidente fapte ale conștiinței noastre morale este simțul caracterului sacru al promisiunilor, un simț care nu implică ideea că vom produce mai mult bine prin îndeplinirea promisiunii decât prin încălcarea ei. E clar, cred eu, că în gândirea noastră normală considerăm că faptul de a fi făcut o promisiune e suficient prin sine pentru a crea datoria de a o respecta, simțul datoriei bazându-se pe amintirea promisiunii trecute și nu pe gândurile la consecințele viitoare ale îndeplinirii ei. Utilitarismul încearcă să arate că lucrurile nu stau așa, că valoarea promisiunilor se bazează pe consecințele bune ale îndeplinirii lor și pe consecințele rele ale neîndeplinirii lor. El încearcă să arate că atunci când încalci o promisiune nu numai că eșuezi în încercarea de a conferi un anumit avantaj celui căruia îi faci promisiunea, dar îi compromiți încrederea și, indirect, încrederea altora în îndeplinirea promisiunilor. Astfel dai o lovitură unuia dintre acele instrumente care au fost considerate ca fiind cele mai folositoare în relațiile dintre oameni - instrumentul pe care se bazează, de exemplu, întregul sistem al creditelor comerciale - și tinzi să produci o stare de lucruri în care fiecare om, fiind cu totul incapabil să se mai bazeze pe ținerea promisiunilor de către ceilalți, va trebui să facă totul pentru sine, spre enorma sărăcire a bunăstării umane.

Formulând problema altfel, utilitariștii spun că atunci când o promisiune trebuie ținută aceasta se datorează faptului că binele total care ar fi produs prin respectarea ei e mai mare decât binele total care ar fi produs prin încălcarea ei, primul incluzând ca principal element al său menținerea și întărirea încrederii reciproce generale, iar ultimul fiind mult diminuat tocmai de slăbirea acestei încrederi. Ei spun, de fapt, că acel caz pe care l-am discutat cu câteva pagini în urmă nu apare niciodată - cazul în care îndeplinind

o promisiune aș produce 1000 de unități de bine pentru cel căruia i-am promis, iar încălcând-o, 1001 de unități de bine pentru altcineva, celelalte efecte ale celor două acte fiind de valoare egală. Celelalte efecte, spun ei, nu sunt niciodată de valoare egală. Ținându-mi promisiunea, eu ajut la întărirea sistemului încrederii reciproce; încălcând-o, ajut la slăbirea acesteia; astfel încât primul act produce în realitate  $1000+x$  unități de bine și cel de-al doilea  $1001-y$  unități, iar diferența dintre  $+x$  și  $-y$  e de ajuns pentru a surclasa mica superioritate a celui de-al doilea act în ceea ce privește efectele *immediate*. Ca răspuns la aceasta se poate arăta că e necesar să existe o *anume* cantitate de bine care depășește diferența dintre  $+x$  și  $-y$  (i.e. depășește  $x+y$ ); să spunem,  $x+y+z$ . Să presupunem acum că efectele bune *immediate* ale celui de-al doilea act sunt evaluate a fi nu la nivelul 1001, ci la nivelul  $1000+x+y+z$ . Atunci efectele bune *nete* ale sale sunt  $1000+x+z$ , i.e. mai mari decât acelea ale îndeplinirii promisiunii; iar utilitaristul e obligat să spună, plecând de aici, că promisiunea ar trebui încălcată. Ei bine, am putea întreba dacă acesta e modul în care gândim în realitate despre promisiuni? Când noi oare încredem adevăr că producerea celui mai neînsemnat sold de bine este obținut prin încălcarea promisiunii, indiferent cine se va bucura de el, ne eliberează de obligația de a ne respecta promisiunea? Nu trebuie să ne încredem în faptul că un sistem prin care promisiunile sunt făcute și respectate e un fel de mijloc pentru a aduce mari avantaje bunăstării generale. Dar acesta nu e întregul adevăr. A face o promisiune înseamnă doar a adapta un instrument ingenios în vederea promovării bunăstării generale; ci a ne pune pe noi înșine într-o nouă relație cu o persoană în particular, o relație care crează pentru ea în mod specific o datorie *prima jure* nouă care nu e reductibilă la datoria de a promova bunăstarea generală a societății. Chiar dacă vom încerca prin toate mijloacele să prevedem efectele bune nete ale respectării promisiunii și efectele bune nete ale încălcării ei, și chiar dacă le evaluăm pe primele la  $1000+x$  iar pe cele din urmă la  $1000+x+z$ , rămâne totuși întrebarea dacă nu e datoria noastră să îndeplinim promisiunea. S-ar putea suspecta, de asemenea, că efectul unei singure respectări sau încălcări a unei promisiuni asupra întăririi sau slăbirii încrederii reciproce e mult exagerată de teoria pe care o examinăm. Și dacă presupunem că doi oameni singuri mor împreună, vom considera oare că datoria unuia de a îndeplini, înainte de a muri, promisiunea pe care i-a făcut-o celuilalt ar fi anihilată de faptul că nici



unul dintre acte nu va avea vreun efect asupra încrederii generale? Oricine ar susține așa ceva ar putea fi suspectat că nu a reflectat la ceea ce este o promisiune.

Concluzionez că atributele „corect” și „optimizant” nu sunt identice și că nu știm nici prin intuiție, nici prin deducție, nici prin inducție că ele coincid în aplicarea lor, cu atât mai puțin că ultimul e fundamentul celui dintâi. Ar trebui totuși adăugat că dacă nu ne aflăm niciodată sub vreo obligație specială, precum cea de fidelitate față de cineva căruia i-am făcut o promisiune sau de gratitudine față de un binefăcător, trebuie să facem ceea ce va produce cel mai mult bine; dar chiar și atunci când ne aflăm sub o obligație specială, tendința actelor de a promova binele general e unul din factorii principali în a determina dacă ele sunt corecte.

Traducere de Țicra Dragoș-Mihai

## Critica eticii

Alfred J. Ayer

Mai există o obiecție căreia trebuie să-i răspundem înainte de a putea susține că am justificat concepția noastră că toate propozițiile sintetice sunt ipoteze empirice. Această obiecție e bazată pe supoziția comună conform căreia cunoașterea noastră speculativă este de două genuri diferite - cea care se referă la chestiuni empirice de fapt și cea care se referă la chestiuni de valoare. Se va spune că „enunțurile de valoare” sunt propoziții sintetice autentice, dar că ele nu pot fi reprezentate cu nici o îndreptățire ca ipoteze care sunt folosite pentru a prezice cursul senzațiilor noastre; și, prin urmare, că existența eticii și esteticii ca ramuri ale cunoașterii speculative reprezintă o obiecție de nedepășit la adresa tezei noastre empiriste radicale<sup>264</sup>.

Aflați în fața acestei obiecții, ne revine sarcina să dăm o explicație a judecăților de valoare” care să fie atât satisfăcătoare în sine cât și consistentă cu ipotezele noastre empirice generale. Vom purcede la drum pentru a arăta că în măsura în care enunțurile de valoare au semnificație, ele sunt „științifice” obișnuite; iar în măsura în care nu sunt științifice, ele nu au semnificație într-un sens literal, ci sunt simple expresii ale emoțiilor, care nu pot fi nici adevărate și nici false. Susținând acest punct de vedere, ne vom limita aici la cazul enunțurilor etice. Ceea ce vom spune despre ele se poate aplica, *mutatis mutandis*, și enunțurilor estetice.

Sistemul obișnuit al eticii, așa cum a fost elaborat în operele filosofilor ce se ocupă cu etica (*ethical philosophers*), este departe de a fi un întreg omogen. Nu numai că

---

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz LTD, 1964 (1936), cap. VI, „Critique of Ethics and Theology”, pp. 102-114.

<sup>264</sup> „Raționalistul” I. Kant susținea că enunțurile de valoare sunt propoziții sintetice autentice, dar *a priori*, deci nu sunt ipoteze empirice. În opinia lui Ayer, „raționalismul” e concepția după care suntem „obligați să admitem că există unele adevăruri pe care le putem cunoaște independent de experiență. ... Și trebuie să acceptăm ca un fapt inexplicabil misterios că avem o cunoaștere care are această putere de a ne revela cu autoritate natura unor obiecte pe care nu le-am observat niciodată. ... Este clar că orice concesie făcută raționalismului va submina principalul argument al acestei cărți. Căci admiterea faptului că există unele fapte despre lume care pot fi cunoscute independent de experiență e incompatibilă cu susținerea noastră fundamentală că o propoziție nu spune nimic dacă nu e empiric verificabilă. ... Este așadar vital pentru noi să fim în stare să arătăm că o abordare de un fel anume a explicației empiriste a propozițiilor logicii și

el poate conține părți de metafizică și analize de concepte non-etice, dar și conținuturile sale etice propriu-zise sunt ele însele de feluri foarte diferite. Le-am putea diviza, totuși, în patru clase principale. Există, în primul rând, conținuturi propoziționale (*propositions*)<sup>265</sup> care exprimă definiții de termeni etici sau judecăți privind legitimitatea sau posibilitatea anumitor definiții. În al doilea rând, există conținuturi propoziționale care descriu fenomene ale experienței morale și cauzele lor. În al treilea rând, există îndemnunurile (*exhortations*) către virtute morală. Și, în ultimul rând, există judecățile etice propriu-zise. Din păcate, distincția dintre aceste patru clase, deși este cât se poate de clară, este adesea ignorată de către filosofii eticii; ceea ce rezultă este faptul că deseori e

---

matematicii este corectă. ... Vom susține teza empiristă că nu există nici un fel de "adevăruri ale rațiunii" care se referă la chestiuni de fapt" (*Language, Truth and Logic*, p. 73). (N. trad.)

<sup>265</sup> Este cazul să precizăm de la bun început felul în care convine Ayer să utilizeze termenii "conținut propozițional" (*proposition*), "propoziție" (*sentence*) și "enunț" (*statement*). "Principiul verificării se presupune că furnizează un criteriu prin care se poate determina dacă o propoziție are sau nu un înțeles literal. O modalitate simplă de a formula această idee este de a spune că o propoziție are înțeles literal (*literal meaning*) dacă și numai dacă conținutul propozițional pe care-l exprimă este analitic, fie empiric verificabil". ... "În timp ce e adevărat că utilizarea cuvântului "conținut propozițional" nu ne dă posibilitatea, în principiu, să spunem lucruri pe care nu le-am fi putut spune și fără el, aceeași îndemnește totuși o funcție importantă; căci el ne dă posibilitatea să exprimăm ceva alămuric în două sensuri. O propoziție particulară *s* ci pentru orice propoziție *c* care se este logic echivalentă. Astfel, să aserăm că un conținut propozițional *p* e antrenat (*entailed*) de un conținut propozițional *q*, e interpretat implicit că propoziția englezească *s* care exprimă *p* este derivată valid în propoziția englezească *r* care exprimă *q*, dar nu numai atât. Căci, dacă am da oate, aunci a rezulta de asemenea că orice propoziție, formulată în engleză sau în orice altă limbă, care e echivalentă cu *s* poate fi derivată valid, în limba respectivă, din orice propoziție care e echivalentă cu *r*". ... Așadar, eu propun să considerăm că orice formă a cuvintelor care e semnificativă din punct de vedere gramatical va constitui o propoziție (*sentence*) și că orice propoziție indicativă, fie că are înțeles literal fie că nu, va fi privită ca exprimând un enunț (*statement*). Mai mult, orice conținut propozițional care sunt reciproc traductibile se va spune că exprimă același enunț. Cuvântul "conținut propozițional" (*proposition*), pe de altă parte, va fi rezervat pentru ceea ce e exprimat de propozițiile care au un înțeles literal. [Există multe enunțuri în care e utilizat un termen etic într-un mod pur normativ și la enunțuri de acest gen intenționez să aplic teoria emotivistă a eticii - p. 21; ... exprimarea unei judecăți de valoare nu e un conținut propozițional - p. 22]. Astfel, în această terminologie, clasa conținuturilor propoziționale devine o sub-clasă a clasei enunțurilor și una din modalitățile de a descrie utilizarea principiului verificării va fi să spunem că el ne oferă mijloace pentru a determina când exprimă un conținut propozițional o propoziție indicativă sau, cu alte cuvinte, pentru a distinge enunțurile care aparțin clasei conținuturilor propoziționale de cele care nu aparțin acestei clase". ... Conținuturile propoziționale nu trebuie privite prin ochelarii metafizicii ca "entități reale". "Dacă privim clasele ca o specie de construcții logice, putem defini un conținut propozițional ca fiind o clasă de propoziții care au aceeași semnificație intenționată pentru toți cei ce le înțeleg. Astfel, propozițiile "Eu sunt bolnav", "Ich bin krank", "Je suis malade" sunt toate elemente ale conținutului propozițional "Eu sunt bolnav". ... A spune că propozițiile indicative înseamnă conținuturi propoziționale este într-adevăr legitim, la fel de legitim cu a spune că ele exprimă enunțuri. ... A spune că un conținut propozițional e adevărat e pur și simplu tot una cu a-l aserta, iar a spune că el e fals e pur și simplu tot una cu a aserta contradictoria sa. Iar aceasta indică faptul că termenii "adevărat" și "fals" nu conotă nimic, ci pur și simplu funcționează în propoziție ca semne pentru asertare și negare" (*Language, Truth and Logic*, pp. 6-7, 8, 88). Fragmente din cap. I al lucrării *Language, Truth and Logic*, intitulat "Eliminarea metafizicii", se găsesc în V. Mureșan (ed.), *Ce vor filosofii*, Editura Punct, București, 2000. (N. trad.)

foarte dificil să-ți dai seama din operele lor care este acel lucru pe care încearcă să-l descopere sau să-l dovedească.

De fapt, e ușor de văzut că numai despre prima din cele patru clase, anume aceea care conține conținuturile propoziționale legate de definirea termenilor etici, se poate spune că ar constitui filosofia eticii (*ethical philosophy*)<sup>266</sup>. Conținuturile propoziționale care descriu fenomenele experienței morale și cauzele lor trebuie să fie alocate științelor psihologiei sau sociologiei. Îndemnurile către virtute morală nu sunt câtuși de puțin conținuturi propoziționale (*propositions*), ci exclamații (*ejaculations*) sau porunci (*commands*) destinate să provoace cititorul să acționeze într-un anumit fel. Prin urmare, ele nu aparțin nici unei ramuri a filosofiei sau științei. Cât despre expresiile judecăților etice, încă nu am ajuns să determinăm cum ar trebui ele clasificate. Dar, atâta timp cât ele nu sunt cu siguranță nici definiții, nici comentarii asupra unor definiții, nici citate, putem spune cu certitudine că ele nu aparțin filosofiei etice. Un tratat de etică în sens strict filosofic nu ar trebui, așadar, să emită nici o sentință de natură etică. Pentru el ar trebui, în realizarea unei analize a termenilor etici, să arate care este categoria la care aparțin toate aceste sentințe. Și aceasta este ceea ce urmează să facem acum.

O chestiune adesea discutată în filosofia eticii este posibilitatea găsirii de definiții care să reducă toți termenii etici la unul sau doi termeni fundamentali. Dar această chestiune, care aparține în mod deosebit filosofiei eticii, nu este relevantă pentru ceea ce ne interesează acum. Nu suntem preocupați acum să descoperim ce termen, din sfera termenilor etici, trebuie să fie luat ca fundamental; dacă, de exemplu, 'bun' poate fi definit în termeni de 'corect' sau 'corect' în termeni de 'bun', sau dacă ambii pot fi definiți în termeni de 'valoare'. Ceea ce ne interesează este posibilitatea de a reduce întreaga sferă a termenilor etici la termeni non-etici. Vom cerceta dacă enunțurile valorice etice pot fi traduse în enunțuri factuale empirice.

Miza acelor filosofi ai eticii denumiți în mod obișnuit subiectiviști, ca și a acelor cunoscuți ca utilitariști, este tocmai susținerea posibilității acestei traduceri. Căci utilitaristul definește corectitudinea acțiunilor și caracterul bun al scopurilor în termeni de

<sup>266</sup> Această expresie, neuzuală, se explică prin aceea că Ayer considera că există o *știință a eticii* (*ethical science*), anume psihologia și sociologia comportamentului moral (dar nu o știință a judecăților morale, care e imposibilă) și o *filosofie a eticii* (*ethical philosophy*), anume studiul definițiilor termenilor etici și

plăcere, sau de fericire, sau satisfacție, cărora acestea le dau naștere; subiectivistul o face în termeni de sentimente de aprobare pe care le are o anumită persoană sau grup de persoane cu privire la ele. Fiecare dintre aceste tipuri de definiții transformă judecățile morale într-o sub-clasă a judecăților psihologice sau sociologice; și, din acest motiv, ele sunt foarte atractive pentru noi. Pentru că, dacă oricare dintre ele ar fi corectă, ar decurge că aserțiunile etice nu sunt diferite în genere de aserțiunile factuale cu care sunt puse în mod obișnuit în contrast; și ceea am arătat cu privire la ipotezele empirice s-ar aplica și la ele.

Cu toate acestea, nu vom adopta nici o analiză subiectivistă și nici una utilitaristă a termenilor etici. Respingem ideea subiectivistă conform căreia a numi o acțiune corectă, sau un lucru bun, este totuna cu a spune că este în general aprobat(ă), și aceasta pentru că nu e auto-contradictoriu să afirmi că unele acțiuni care sunt general aprobate nu sunt corecte sau că unele lucruri care sunt general aprobate nu sunt bune. Și respingem concepția subiectivistă alternativă conform căreia un om care afirmă despre o anumită acțiune că este corectă sau despre un anumit lucru că este bun spune că el însuși o aprobă, pe temeiul că un om care ar mărturisi că el a aprobat uneori ceva și nu a aprobat nu s-ar contrazice pe sine. Un argument similar este fatal și utilitarismului. Nu putem fi de acord că a numi o acțiune corectă este totuna cu a spune că, dintre toate acțiunile posibile în circumstanțele date, această acțiune e ca cauza, sau este probabil să cauzeze, cea mai mare fericire, sau cel mai mare sold al plăcerii în raport cu durerea, sau cel mai mare sold al dorințelor satisfăcute în raport cu cele nesatisfăcute, deoarece observăm că nu este autocontradictoriu să spunem că este uneori greșit să facem o acțiune care ar cauza sau e probabil să cauzeze cea mai mare fericire sau cel mai mare sold al plăcerilor în raport cu durerile sau cel mai mare sold al dorințelor satisfăcute în raport cu cele nesatisfăcute. Și deoarece nu este autocontradictoriu să spunem că unele lucruri plăcute nu sunt bune, sau că unele lucruri rele sunt dorite, nu poate fi cazul ca propoziția 'x este bun' să fie echivalentă cu 'x este plăcut' sau cu 'x este dorit'. Aceeași obiecție poate fi adusă oricărei alte variante a utilitarismului pe care o cunosc<sup>267</sup>. Rezultă de aici, cred, că ar trebui să conchidem că valabilitatea judecăților etice nu este determinată de tendințele spre fericire

---

lămurirea statutului judecăților morale. Ceea ce abordează Ayer aici este, evident, numai *filosofia eticii*. (N. trad.)

<sup>267</sup> O reluare a argumentului "erorii naturaliste" a lui Moore. (N. trad.)

ale acțiunilor, după cum nu e determinată nici de natura sentimentelor oamenilor; ci ea ar trebui privită ca 'absolută' sau 'intrinsecă', nefiind calculabilă empiric.

Dacă spunem asta, nu negăm, desigur, că e posibil să inventezi un limbaj în care toate simbolurile etice sunt definibile în termeni non-etici, sau chiar că este dezirabilă inventarea unui asemenea limbaj și adoptarea acestuia în locul celui pe care-l avem; ceea ce negăm este că reducerea sugerată a enunțurilor etice la enunțuri non-etice ar fi consistentă cu convențiile limbajului nostru actual. Cu alte cuvinte, respingem utilitarismul și subiectivismul nu ca propuneri de a înlocui noțiunile etice existente cu unele noi, ci ca analize ale noțiunilor etice existente. Susținerea noastră este pur și simplu aceea că, în limbajul nostru, enunțurile care conțin simboluri etice normative nu sunt echivalente cu enunțurile care exprimă conținuturi propoziționale psihologice sau chiar conținuturi propoziționale empirice de orice fel.

Este recomandabil acum să spunem cât se poate de clar că noi susținem nedefinibilitatea în termeni factuali numai a simbolurilor etice normative, și nu a simbolurilor etice descriptive. Există pericolul de a confunda aceste două tipuri de simboluri, deoarece ele sunt de obicei constituite din semne care au aceeași formă sensibilă. Astfel, un semn complex de formă 'x e încorect' poate să constituie o propoziție (*sentence*) care exprimă o judecată morală privitoare la anumit tip de conduită, sau poate să constituie o propoziție constatarea (*states*) că un anumit tip de conduită este respicătoare din punctul de vedere al simțului moral al unei anumite societăți. În al doilea caz, simbolul 'incorect' este un simbol etic descriptiv, iar propoziția în care apare exprimă un conținut propozițional sociologic obișnuit; în primul caz, simbolul 'incorect' este un simbol etic normativ, iar propoziția în care apare nu exprimă câtuși de puțin, susținem noi, un conținut propozițional empiric. Nu ne ocupăm aici decât de etica normativă; astfel că, ori de câte ori vor fi folosite în cursul acestei argumentări simboluri etice fără calificare, ele vor trebui interpretate întotdeauna ca simboluri de tip normativ.

Deoarece am admis faptul conform căruia conceptele etice normative sunt ireductibile la concepte empirice, ar putea părea că am lăsat cale deschisă unei concepții 'absolutiste' despre etică - adică acelei concepții conform căreia enunțurile de valoare nu sunt controlate prin observație, cum sunt conținuturile propoziționale empirice, ci numai printr-o misterioasă 'intuiție intelectuală'. O trăsătură a acestei teorii, trăsătură care e

rareori recunoscută de susținătorii ei, este aceea că ea face ca enunțurile de valoare să fie neverificabile. Căci este de notorietate faptul că ceea ce pare intuitiv cert unei persoane poate să pară îndoielnic, sau chiar fals, alteia. Astfel încât, dacă nu e posibil să furnizăm un anumit criteriu după care să se poată decide între intuiții conflictuale, simplul apel la intuiție este lipsit de valoare ca test al valabilității unui conținut propozițional. Dar în cazul judecăților morale nu poate fi dat nici un asemenea criteriu. Unii moralști pretind că ar rezolva problema spunând că ei 'știu' că propriile lor judecăți morale sunt corecte. Dar o asemenea aserțiune este de interes pur psihologic și nu prezintă nici cea mai mică tendință de a demonstra valabilitatea vreunei judecăți morale. Căci moralștii care nu sunt de acord cu ei pot să 'știe' la fel de bine că vederile lor morale sunt corecte. Și nu vom găsi nici un temei pentru a alege între ele în limitele certitudinii subiective. Când apar asemenea diferențe de opinie în legătură cu un conținut propozițional empiric obișnuit, se poate încerca rezolvarea lor prin referirea la un test empiric relevant sau chiar prin înfăptuirea unui asemenea test. Dar în legătură cu enunțurile etice nu există nici un test empiric relevant în cadrul teoriei „absolutiste” sau „intuiționiste”. Așa că de ceea ce putem să spunem că, din punctul de vedere al acestei teorii, enunțurile etice sunt conținuturi neverificabile. Desigur, ele sunt considerate tot dată a fi conținuturi propoziționale sintetice autentice (*genuine synthetic propositions*).

Luând în considerare utilizarea pe care am dat-o principiului că un conținut propozițional sintetic are semnificație numai dacă este empiric verificabil<sup>268</sup>, este clar că

<sup>268</sup> A. Ayer și-a rafinat mai târziu principiul verificaționist al înțelesului în felul următor: “Propun să spunem că un enunț e direct verificabil dacă el e fie un enunț observațional, fie este astfel încât, în conjuncție cu unul sau mai multe enunțuri observaționale, el antrenează cel puțin un enunț observațional care nu e deductibil din aceste alte principii luate singure; și propun să spunem că un enunț e indirect verificabil dacă el satisface următoarele condiții: prima, că în conjuncție cu anumite alte premise el antrenează unul sau mai multe enunțuri direct verificabile care nu sunt deductibile din aceste alte premise luate singure; și al doilea, ca aceste alte premise să nu includă nici un enunț care nu e fie analitic, fie direct verificabil, fie apt de a fi dovedit în mod independent ca indirect verificabil. Și pot acum reformula principiul verificării ca fiind principiul care cere unui enunț cu înțeles literal, care nu e analitic, să fie sau direct sau indirect verificabil, în sensurile de mai sus. ... Sugerez că numai atunci când un enunț are un înțeles literal în acest sens îl putem numi în sens propriu fie adevărat, fie fals”. Sensul relației de “antrenare” (*entailment*) e definit astfel: “O propoziție *s* se spune că antrenează o propoziție *t* atunci când conținutul propozițional exprimat prin *t* e deductibil din conținutul propozițional exprimat de *s*; iar un conținut propozițional *p* se spune că e deductibil din, sau decurge din, un conținut propozițional *q* atunci când negarea lui *p* contrazice asertarea lui *q*”. “Atunci când un conținut propozițional antrenează un altul, înțelesul celui de-al doilea e conținut în cel al primului. Cu alte cuvinte, înțelesul unui conținut propozițional e determinat luând în considerare ceea ce antrenează el; și aceasta e o procedură perfect legitimă. ... Consecințele logice ale unui conținut propozițional explică înțelesul acestuia” (*Language, Truth*

acceptarea unei teorii 'absolutiste' a eticii ar submina întregul nostru argument principal. Și cum am respins deja teoriile 'naturaliste', despre care se presupune în mod obișnuit că ar furniza singura alternativă la 'absolutism' în etică, s-ar părea că am ajuns într-o poziție dificilă. Vom face față acestei dificultăți arătând că tratarea corectă a enunțurilor etice este oferită de o a treia teorie, care este pe de-a-ntregul compatibilă cu empirismul nostru radical.

Vom începe prin a admite faptul conform căruia conceptele etice fundamentale sunt neanalizabile, în măsura în care nu există nici un criteriu prin care să se poată testa valabilitatea judecăților în care apar. Până aici suntem de acord cu absolutiștii. Dar, spre deosebire de absolutiști, noi suntem capabili să dăm o explicație acestui fapt ce privește conceptele etice. Noi spunem că temeiul pentru care acestea sunt neanalizabile este acela că ele sunt simple pseudo-concepte. Prezența unui simbol etic într-un conținut propozițional nu adaugă nimic la conținutul lui factual. Astfel, dacă eu spun cuiva 'Ai acționat greșit furând acei bani', nu afirm nimic mai mult decât dacă aș fi spus 'Ai furat acei bani'. Adăugând că această acțiune e greșită, eu nu fac aici un enunț sublim, dar o privire la ea. Pur și simplu îmi manifest (*evince*) dezaprobarea mea morală cu privire la ea. Este ca și cum aș fi spus 'Ai furat acei bani' pe un ton plin de căutare sau ca și cum aș fi scris enunțul adăugând venim de speciale le exclamație. Tonul sau semnele de exclamație nu adaugă nimic la înțelesul literal<sup>69</sup> al propoziției. Ele servesc numai la a arăta că exprimare este însoțită de anumite sentimente în vorbitor.

Dacă generalizez acum enunțul meu anterior și spun 'Furtul banilor este greșit', obțin o propoziție care nu are nici un înțeles factual - adică nu exprimă nici un conținut propozițional care să poată fi sau adevărat sau fals. Este ca și cum aș fi scris 'Furtul banilor!!' - unde forma și grosimea semnelor de exclamare arată, printr-o convenție adecvată, că un anumit fel de dezaprobare morală este sentimentul care e astfel exprimat. Este clar că nimic nu e spus aici care să poată fi adevărat sau fals. Un alt om poate să nu

---

*and Logic*, pp. 13, 15-16, 60, 18). Pentru detalii cu privire la "principiul verificării", vezi A. Ayer, *Eliminarea metafizicii*, în V. Mureșan (ed), *Ce vor filosofi*, Editura Punct, București, 2000. (N. trad.)

<sup>269</sup> "Cuvântul <înțeles> e de obicei utilizat într-o multitudine de sensuri. ... Susțin, totuși, că există cel puțin o utilizare proprie a cuvântului <înțeles> conform căreia ar fi incorect să spunem că un enunț are înțeles dacă el nu satisface principiul verificării; și probabil am utilizat intenționat expresia <înțeles literal> pentru a distinge această utilizare de altele și am aplicat expresia <înțeles factual> la cazul enunțurilor care satisfac criteriul meu, fără a fi analitice" (*Language, Truth and Logic*, p. 15). (N. trad.)



fie de acord cu mine cu privire la caracterul greșit al furtului, în sensul că el ar putea să nu aibă aceleași sentimente cu privire la furt pe care le am eu și ar putea să se certe cu mine din cauza sentimentelor mele morale. Dar, strict vorbind, el nu mă poate contrazice. Căci spunând că un anumit tip de acțiune este corect sau greșit eu nu fac nici un enunț factual, nici măcar un enunț despre propria mea stare mentală. Eu doar îmi exprim (*express*) anumite sentimente morale. Iar omul care în aparență mă contrazice nu face altceva decât să-și exprime propriile sale sentimente morale. Astfel încât este îndubitabil fără sens să întrebăm care dintre noi are dreptate. Căci nici unul dintre noi nu asertează un conținut propozițional autentic.

Ceea ce tocmai am spus despre simbolul 'greșit' (*wrong*) se aplică tuturor simbolurilor etice normative. Uneori ele apar în propoziții care, pe lângă faptul că înregistrează fapte empirice obișnuite, exprimă și sentimentele etice cu privire la acele fapte; uneori ele apar în propoziții care pur și simplu exprimă sentimente etice cu privire la un anumit tip de acțiune sau de situație, fără să facă nici un enunț factual. Dar în fiecare caz în care se spune în mod obișnuit că se face o judecată etică, încă a cuvântului etic relevant este pur 'emotivă'. El este utilizat pentru a exprima sentimente cu privire la anumite obiecte, dar nu pentru a face nici un enunț despre ele.

Merită să menționez că termenii etici nu se folosesc numai la a exprima sentimente. Ei sunt utilizati și să exprimească sentimente și astfel să stimuleze acțiunea. Într-adevăr, unii dintre ei sunt utilizați în așa fel încât să confere propozițiilor în care apar efectul lor. Astfel, propoziția 'Este datorita ta să spui adevărul' poate fi privită atât ca exprimarea unui anumit fel de sentiment etic cu privire la sinceritate, cât și ca expresia poruncii 'Spune adevărul'. Propoziția 'Trebuie să spui adevărul' implică de asemenea porunca 'Spune adevărul', dar aici tonul poruncii e mai puțin energetic. În propoziția 'E bine să spui adevărul' porunca a devenit nu mai mult decât o sugestie. Și în acest fel 'înțelesul' cuvântului 'bine', în utilizarea sa etică, este diferențiat de acela al cuvântului 'datorie' sau al cuvântului 'trebuie'. De fapt, noi am putea defini înțelesul diferitelor cuvinte etice atât în termenii diferitelor sentimente pe care se consideră de obicei că le exprimă, cât și în termenii diferitelor răspunsuri pe care ei sunt calculați să le provoace.

Putem vedea acum de ce este imposibilă găsirea unui criteriu pentru a determina valabilitatea judecăților etice. Aceasta nu se datorează faptului că ele ar avea o

valabilitate 'absolută' care ar fi în mod misterios independentă de experiența senzorială obișnuită, ci se datorează faptului că nu au absolut nici o valabilitate obiectivă. Dacă o propoziție nu face nici un fel de enunț, este evident fără sens să întrebăm dacă ceea ce spune ea este adevărat sau fals. Și am văzut că propozițiile care pur și simplu exprimă judecăți morale nu spun nimic. Ele sunt pure expresii ale unor sentimente și, astfel, nu stau sub categoria adevărului și falsului. Ele sunt neverificabile din același motiv pentru care un strigăt de durere sau un ordin dat cuiva sunt neverificabile - ele nu exprimă conținuturi propoziționale autentice.

Astfel, cu toate că teoria noastră asupra eticii ar putea fi considerată radical subiectivistă, ea diferă de teoria subiectivistă ortodoxă într-o privință foarte importantă. Pentru că subiectivistul ortodox nu neagă, așa cum facem noi, că propozițiile unui moralist exprimă conținuturi propoziționale autentice. Tot ceea ce neagă el este că ele exprimă conținuturi propoziționale având un caracter non-empiric unic. Punctul său de vedere e că ele exprimă conținuturi propoziționale referite la sentimentele vorbitorului. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci ar fi clar că judecățile pot fi adevărate sau false. Ele vor fi adevărate dacă vorbitorul are sentimentele în cauză, și false dacă nu le are. Iar aceasta e o chestiune care este, în principiu, verificabilă empiric. Mai mult, ei pot fi contrașiși într-un mod semnificativ. Dacă dacă eu spun 'Toleranța este o virtute' și cineva îmi răspunde 'Tu nu o aprobă aceasta, conform teoriei subiectiviste obișnuite, m-ar contrazice'. Conform teoriei noastre, el nu m-ar contrazice, deoarece, spunând că toleranța este o virtute, eu nu aș face nici un enunț despre propriile mele sentimente și nici despre alea alea. Eu doar mi-aș manifesta propriile sentimente, ceea ce nu este deloc același lucru cu a spune că le am.

Distincția dintre exprimarea sentimentelor și asertarea sentimentelor este complicată de faptul că asertarea că cineva are un anumit sentiment însoțește adesea exprimarea acelui sentiment și este, într-adevăr, un factor în exprimarea acestuia. Astfel, aș putea, în mod simultan, să exprim plictiseala și să spun că sunt plictisit și, în acest caz, rostirea de către mine a cuvintelor 'Sunt plictisit' e una dintre circumstanțele care fac să fie adevărat să spun că îmi exprim sau manifest plictiseala. Dar eu pot să-mi exprim plictiseala fără să spun efectiv că sunt plictisit. Pot să o manifest prin tonul vocii și prin gesturi, în timp ce fac un enunț despre ceva fără nici o legătură cu aceasta, sau printr-o

exclamație, sau fără să rostesc nici un fel de cuvânt. Astfel încât, chiar dacă asertarea că cineva are un anumit sentiment presupune întotdeauna exprimarea acelui sentiment, exprimarea unui sentiment cu siguranță nu presupune întotdeauna asertarea faptului că îl ai. Și acesta este lucrul important care trebuie sesizat în examinarea distincției dintre teoria noastră și teoria subiectivistă obișnuită. Pentru că în timp ce subiectivistul susține că enunțurile etice asertează propriu-zis existența anumitor sentimente, noi susținem că enunțurile etice sunt exprimări și excitări ale unor sentimente care nu presupun în mod necesar nici o aserțiune.

Am remarcat deja că principala obiecție la adresa teoriei subiectiviste obișnuite este aceea că valabilitatea judecăților morale nu este determinată de natura sentimentelor autorului lor. Și aceasta este o obiecție de care teoria noastră scapă. Căci ea nu presupune că existența unor sentimente este o condiție necesară și suficientă a valabilității unei judecăți etice. Ea presupune, dimpotrivă, că judecățile etice nu au nici o valabilitate.

Există, totuși, un celebru argument împotriva teoriei subiectiviste de care teoria noastră nu scapă. Moore a subliniat faptul că dacă enunțurile etice sunt simple enunțuri despre sentimentele vorbitorului, atunci ar fi imposibil să ne contrazicem pe chestiuni de valoare<sup>270</sup>. Ca să luăm un exemplu tipic, dacă un om spune că a fi chibzuit este o virtute, iar altul replică zicând că aceasta reprezintă un viciu, atunci ei, conform acestei teorii, nu ar avea o dispută un fel de altul. Unul ar spune că el aprobă chibzuința, iar celălalt ar spune că el nu o aprobă; și nu există nici un temei pentru care ambele aceste enunțuri nu ar fi adevărate. Apoi Moore susține că este evident că noi avem dispute despre chestiuni de valoare și concluzionează, din toate acestea, că forma particulară de subiectivism pe care a luat-o în discuție este falsă.

Este clar că această concluzie a imposibilității disputei cu privire la chestiuni de valoare decurge și din teoria noastră. Pentru că, de vreme ce noi susținem că propoziții cum ar fi 'Chibzuința este o virtute' și 'Chibzuința este un viciu' nu exprimă câtuși de puțin conținuturi propoziționale, este clar că nu putem susține că ele exprimă conținuturi propoziționale incompatibile. Trebuie de aceea să admitem că dacă argumentul lui Moore într-adevăr respinge teoria subiectivistă obișnuită, atunci o respinge și pe a noastră. Dar, de fapt, noi negăm că această obiecție respinge chiar și teoria subiectivistă obișnuită. Căci

<sup>270</sup> cf. *Philosophical Studies*, "The Nature of Moral Philosophy".

cea ce susținem noi e că, în realitate, noi nu ne contrazicem niciodată pe chestiuni de valoare.

Aceasta ar putea părea, la prima vedere, o aserțiune extrem de paradoxală. Deoarece e neîndoios faptul că noi ne angajăm efectiv în dispute care sunt privite în mod obișnuit ca dispute privitoare la chestiuni de valoare. Dar, în toate aceste cazuri, descoperim, dacă cercetăm problema îndeaproape, că disputa nu privește realmente o chestiune de valoare, ci o chestiune de fapt. Când cineva nu este de acord cu noi cu privire la valoarea morală a unei anumite acțiuni sau a unui anumit tip de acțiuni, cu toții recunoaștem că noi recurgem la argumente pentru a-l aduce la modul nostru de a gândi. Dar noi nu încercăm să arătăm prin argumentele noastre că el ar avea sentimentul etic 'greșit' cu privire la o situație a cărei natură a înțeles-o în mod corect. Ceea ce încercăm să arătăm este că el greșește cu privire la faptele cazului respectiv. Argumentăm că a interpretat greșit motivul agentului; sau că a judecat greșit efectele acțiunii, sau efectele ei probabile dată fiind cunoașterea de care dispune agentul; sau că nu a luat în calcul circumstanțele speciale în care era plasat agentul. Sau, mai mult, folosim argumente mai generale despre efectele pe care au tendința să le producă acțiunile lui anumite tip sau despre calitățile care sunt de obicei pe îndeplință în procesul faptuirii lor. Facem aceasta în speranța că noi vom ieși din câștig și vom convinge pe oponentul nostru să cadă de acord cu noi privind la natura faptelor empirice pentru a adopta aceeași atitudine morală cu privire la ele pe care o avem și noi. Și, dat fiind că oamenii cu care ne contrazicem au primit în general aceeași educație morală ca și noi și trăiesc în aceeași ordine socială, așteptările noastre sunt de obicei justificate. Dar dacă se întâmplă ca oponentul nostru să fi fost supus unui proces de 'condiționare' morală diferit de al nostru, astfel încât, chiar și când acesta recunoaște toate faptele, totuși să nu fie de acord cu noi cu privire la valoarea morală a acțiunilor aflate în discuție, atunci abandonăm încercarea de a-l convinge prin argumente. Spunem că este imposibil să discuți argumentat cu el pentru că are un simț moral deformat sau nedevelopat; ceea ce nu înseamnă altceva decât că el folosește un set de valori diferit de al nostru. Simțim că propriul nostru sistem de valori este superior și de aceea vorbim în asemenea termeni depreciativi despre al său. Dar nu putem produce nici un argument pentru a arăta că sistemul nostru moral este superior. Căci judecata noastră că el este superior este ea însăși o judecată de valoare și, prin urmare, se situează în afara

sferei argumentării. Tocmai pentru că argumentele ne părăsesc atunci când ajungem să avem de-a face cu pure chestiuni de valoare, distincte de chestiunile de fapt, recurgem în cele din urmă la simplul abuz.<sup>271</sup>

Pe scurt, descoperim că argumentarea este posibilă în sfera chestiunilor de valoare numai dacă e presupus un oarecare sistem de valori. Dacă oponentul nostru își exprimă aceeași dezaprobare ca și noi cu privire la toate acțiunile de un anumit tip *t*, atunci îl putem face să condamne o acțiune particulară *A* avansând argumente care să arate că *A* este de tipul *t*. Căci chestiunea dacă *A* aparține sau nu acelui tip este o clară chestiune de fapt<sup>272</sup>. În măsura în care un om are anumite principii morale, noi putem disputa faptul dacă el trebuie să reacționeze moral într-un anumit fel la anumite lucruri, pentru a fi consistent. Ceea ce nu disputăm noi, și nici nu o putem face, este valabilitatea acestor principii morale. Pur și simplu le lăudăm sau le condamnăm în lumina propriilor noastre sentimente.

Dacă cineva pune la îndoială acuratețea acestei interpretări a faptelor morale, ar trebui să încerce să construiască fie și o argumentare imaginară pe o problemă de valoare care nu se reduce la o argumentare pe o problemă de logică sau la un pe o chestiune empirică de fapt. Sunt convins că nu va reuși să producă nici măcar un singur exemplu. Și dacă așa stau lucrurile atunci trebuie să admită că dacă acest fapt implică imposibilitatea argumentelor pe etică, nu este, așa cum credea Moore, un temei de obiectivitate a teoriei noastre, ci mai degrabă unul în favoarea ei.

Apăsându-ne astfel teoria în fața singurei critici care părea să o amenințe, o putem

<sup>271</sup> “Vreau, totuși, să o spun clar că de aici nu rezultă că două persoane nu pot să fie, într-un sens semnificativ al cuvântului, în dezacord cu privire la o chestiune de valoare sau că e inutil pentru ele să încerce să se convingă una pe alta. Căci reflecția asupra oricărei dispute cu privire la o chestiune de gust ne va arăta că poate exista dezacord fără contradicție formală și că pentru a modifica opiniile unui alt om, în sensul de a-l face să-și schimbe atitudinea, nu e necesar să contrazicem tot ceea ce aserțiază el. Astfel, dacă vrem să afectăm o altă persoană în așa fel încât să aducem sentimentele sale asupra unei chestiuni în acord cu ale noastre, există variate modalități în care am putea proceda. Putem, de exemplu, să-i atragem atenția asupra anumitor fapte pe care presupunem că le-a trecut cu vederea; și, așa cum am remarcat deja, cred că mult din ceea ce trece drept discuție etică este o procedură de acest tip. Este totodată posibil să influențăm alți oameni printr-o alegere adecvată a limbajului emoțional; și în aceasta constă justificarea practică a utilizării expresiilor normative de valoare. În același timp, trebuie să admitem că dacă cealaltă persoană persistă în a-și menține atitudinea contrară, fără a contesta totuși nici unul din faptele relevante, se ajunge la un punct în care discuția nu mai poate avansa. Și în acest caz nu are sens să întrebăm care dintre concepțiile conflictuale e adevărată. Căci dat fiind că expresia unei judecăți de valoare nu e un conținut propozițional, chestiunea adevărului și falsului nu apare aici” (*Language, Truth and Logic*, p. 21-22). (N. trad.)

folosi acum pentru a defini natura tuturor cercetărilor etice. Constatăm că filosofia eticii constă pur și simplu în a spune că conceptele etice sunt pseudo-concepte și, prin urmare, neanalizabile. Sarcina ulterioară de a descrie diferitele sentimente pe care variații termeni etici sunt folosiți să le exprime, ca și diferitele reacții pe care le provoacă ei în mod obișnuit, este o sarcină pentru psiholog. Nu poate să existe un asemenea lucru precum o știință a eticii, dacă prin știință a eticii se înțelege elaborarea unui sistem moral 'adevărat'. Căci am văzut că, de vreme ce judecățile etice sunt simple expresii ale unor sentimente, nu poate exista nici o cale de a determina valabilitatea vreunui sistem etic și, mai mult, nici un sens în care să întrebăm dacă un asemenea sistem e adevărat. Tot ceea ce se poate întreba în mod legitim în legătură cu aceasta este: Care sunt obiceiurile morale ale unei anumite persoane sau ale unui grup de persoane și ce îi determină să aibă exact acele obiceiuri și sentimente? Iar această interogație cade cu totul sub incidența științelor sociale existente.

Prin urmare, s-ar părea că etica, în calitate de ramură a cunoașterii, nu este nimic mai mult decât o ramură a psihologiei și sociologiei. Și în cazul în care cineva crede că trecem cu vederea existența cazuisticii, am putea remarca faptul că această cazuistică nu este o știință, ci o investigație particulară a structurii unui sistem moral dat. Cu alte cuvinte, ea este un exercițiu de logică formală.

Când, așadar, să întreprindem cercetările psihologice care constituie știința eticii, suntem în mod necesar să explicăm teoriile kantiană și hedonistă ale moralei. Deoarece se observă că una dintre cauzele principale ale comportamentului moral e teama, atât conștientă cât și inconștientă, de nemulțumirea unui zeu și teama de ostilitatea societății. Și acesta este, într-adevăr, temeiul pentru care preceptele morale le apar unor oameni ca fiind porunci 'categorice'. Și se observă de asemenea că, într-o anumite societate, codul moral este determinat parțial de opiniile acelei societăți cu privire la condițiile proprii ei fericiri - sau, în alte cuvinte, că o societate are tendința de a încuraja sau descuraja un anumit tip de conduită recurgând la sancțiuni morale în funcție de felul în care această conduită pare să promoveze sau să diminueze starea de mulțumire a societății ca întreg. Acesta este temeiul pentru care altruismul este recomandat în majoritatea codurilor

<sup>272</sup> "Cred că ceea ce pare a fi o judecată etică este foarte adesea o clasificare factuală a unei acțiuni ca aparținând unei anumite clase de acțiuni prin care e de obicei răspândită o anumită atitudine morală din partea vorbitorului" (*Language, Truth and Logic*, p. 21). (N. trad.)

morale, iar egoismul este condamnat. Din observarea acestei legături dintre moralitate și fericire au luat naștere, în ultimă instanță, teoriile hedoniste și eudemoniste ale moralei, tot așa cum teoria lui Kant se bazează pe faptul, explicat anterior, că preceptele morale au pentru unii oameni forța unor porunci inexorabile. Cum fiecare dintre aceste teorii ignoră faptul care stă la rădăcina celeilalte, amândouă pot fi criticate ca fiind unilaterale; dar aceasta nu este principala obiecție ce se poate aduce fiecăreia dintre ele. Principalul lor defect e acela că tratează conținuturile propoziționale care se referă la cauzele și atributele sentimentelor noastre etice ca și cum ar fi definiții ale conceptelor etice. Și astfel ele nu reușesc să recunoască faptul că aceste concepte etice sunt pseudo-concepte și, prin urmare, nedefinibile.

Așa cum am spus deja, concluziile noastre cu privire la natura eticii se aplică și la estetică. Termenii estetici sunt utilizați în exact același mod ca și termenii etici. Asemenea cuvinte estetice ca 'frumos' și 'hidos' sunt folosite, așa cum sunt folosite și cuvintele etice, nu pentru a face enunțuri factuale, ci pur și simplu pentru a exprima anumite sentimente și pentru a stârni un anumit răspuns. Că în etică rezultă de aici că nu există nici un sens în atribuirea unei valabilități obiective judecilor estetice și nici o posibilitate de dezbateră în contradicție cu privire la chestiunile morale în estetică, ci numai cu privire la chestiuni de fapt. O teorie științifică a esteticii ne va arăta care sunt în genere cauzele sentimentului estetic de ce diferite societăți au produs și au admirat opere de artă pe care le-au produs și le-au admirat, de ce gusturile variază așa cum o fac în interiorul unei societăți și așa mai departe. Iar acestea sunt chestiuni psihologice sau sociologice obișnuite. Desigur, ele au puțin de-a face, sau nu au chiar deloc, cu critica estetică așa cum o înțelegem noi. Dar aceasta se întâmplă deoarece scopul criticii estetice nu este atât acela de a furniza cunoștințe, cât acela de a comunica emoții. Criticul, atrăgând atenția asupra anumitor trăsături ale lucrării recenzate, și exprimându-și propriile sentimente cu privire la ele, se străduiește să ne facă să-i împărtășim atitudinea față de lucrare ca întreg. Singurele conținuturi propoziționale relevante pe care le formulează el sunt acelea care descriu natura lucrării. Și acestea sunt simple înregistrări de fapte. Conchidem, de aceea, că nu există nimic în estetică, după cum nu există nici în etică, apt să justifice concepția că aceasta ar întruchipa un tip unic de cunoaștere.

Ar trebui să fie clar acum că singura informație care poate fi derivată în mod

legitim din studiul experiențelor noastre estetice și etice este informația privitoare la propria noastră constituție mentală și fizică. Luăm notă de aceste experiențe ca furnizoare de date pentru generalizările noastre psihologice și sociologice. Și acesta este singurul mod în care ele servesc la sporirea cunoașterii noastre. Decurge că orice încercare de a transforma utilizarea noastră a conceptelor etice și estetice într-o bază a unei teorii metafizice privitoare la existența unei lumi a valorilor, distinctă de lumea faptelor, presupune o falsă analiză a acestor concepte. Propria noastră analiză a arătat că fenomenele experienței morale nu pot fi utilizate în mod legitim pentru a sprijini vreun fel de doctrină raționalistă sau metafizică. În particular, ele nu pot, așa cum spera Kant, să fie utilizate pentru a stabili existența unui dumnezeu transcendent.

[...]

Traducere de Radu-Petru Iliescu

## **Etica și limbajul**

Maris L. Stevenson

### **I. Genuri de acord și dezacord**

#### **1**

Această carte nu se ocupă de întreaga etică, ci doar de o parte îngust specializată a ei. Primul său scop este să clarifice înțelesul termenilor etici – termeni cum sunt "bun", "corect", "drept", "trebuie" și așa mai departe. Al doilea scop este să caracterizeze metodele generale prin care judecățile etice pot fi dovedite (*proved*) sau susținute (*supported*).

---

C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, Cap. I, II, III (parțial), XI (parțial).



Un astfel de studiu se află față de etica normativă (sau "evaluativă") în aceeași relație în care se află analiza conceptuală și metoda științifică față de științe. Nu ne putem aștepta ca o carte despre metoda științifică să facă ceea ce face știința însăși; și nu trebuie să ne așteptăm să găsim în această lucrare vreo concluzie despre care anume conduită este corectă sau greșită. Scopul unui studiu analitic sau metodologic, indiferent că e vorba de știință sau de etică, este întotdeauna indirect. El speră să-i poată face pe ceilalți să-și îndeplinească obligațiile profesionale cu o minte mai clară și cu obișnuințe de cercetare mai puțin risipitoare. Aceasta necesită o scrutare continuă a ceea ce fac acei ceilalți, căci altfel analiza înțelesurilor și metodelor va merge în gol; dar aceasta nu presupune ca însuși analistul să participe la cercetarea pe care o analizează. În etică orice participare directă de acest fel poate să prezinte pericolele sale. Ea poate să lipsească analiza de detașarea necesară și să denatureze un studiu relativ neutru, transformându-l într-o pledoarie pentru un anumit cod moral. Astfel, deși întrebările normative constituie de departe ramura cea mai importantă a eticii, pătrunzând în toate aspectele vieții comune și ocupând în cea mai mare măsură atenția profesională a orislativilor, istoricilor, criticilor, romancierilor didacticiști, clericilor și filosofilor moralei, ele trebuie lăsate să-și găsească fără răspuns. Prezentul volum și-a asumat sarcina limitată de a ascuți unelte pe care le folosesc alții.

## 2

Prima noastră întrebare, deși pare periferică, se va dovedi de o importanță centrală:

Care este natura *acordului și dezacordului* etic? Este ea similară celei pe care o găsim în științele naturale, diferind doar în ceea ce privește obiectul, sau este ea de o cu totul altă factură?

Dacă putem răspunde acestei întrebări, atunci vom obține o înțelegere generală a ceea ce constituie o *problemă* normativă; iar studiul nostru asupra termenilor și metodelor, studiu care trebuie să explice cum ajunge să fie articulată o asemenea problemă și cum se supune ea judecății argumentelor sau investigații, va fi corect orientat. Desigur, există anumite probleme normative pentru care întrebarea noastră nu

este direct relevantă – anume acelea care apar în deliberarea personală mai degrabă decât în discursul interpersonal și care presupun nu dezacordul sau acordul ci pur și simplu incertitudinea sau întărirea convingerii. Dar vom vedea mai târziu că întrebarea este totuși indirect relevantă și pentru ele; însă până atunci este mult mai convenabil să ne aplecăm mai ales asupra problemelor interpersonale, unde folosirea termenilor și metodelor este cel mai clar pusă în evidență.

Pentru simplitate, ne vom limita la "dezacord", tratând termenul pozitiv în mod indirect. Să începem prin a distinge două genuri largi de dezacord. Putem face asta într-un mod general, suspendând temporar orice decizie privitoare la care gen anume este cel mai caracteristic pentru etica normativă și apelând la exemple din alte domenii.

Dezacordurile care apar în științe, istorie, biografie, ca și cele similare lor din viața de fiecare zi, vor necesita doar puțină atenție. Întrebările despre natura transmisiei luminii, despre călătoriile lui Leif Ericsson și despre data când Jones a fost ultima oară la ceai, sunt toate asemănătoare prin aceea că ele pot presupune o opoziție care este în primul rând una de opinii. (Termenul "opinii" (*beliefs*) trebuie, cel puțin în acest moment, să includă referiri la convingerile etice; căci tocmai faptul că acestea din urmă sunt sau nu "opinii" în sensul prezentat aici este, în orice măsură, aspectul care trebuie discutat). În asemenea cazuri, un om crede că *p* este răspunsul și un altul crede că non-*p* sau vreună propoziție incompatibilă cu *p* este răspunsul; iar în cursul discuției fiecare încearcă să-l convingă, într-un fel sau altul, concepția sa ori să și-o revizuiască în lumina unor informații ulterioare. Să numim aceasta "dezacord de opinii" (*disagreement in beliefs*).

Există alte cazuri, radical diferite de acestea, care pot fi totuși numite la fel de propriu "dezacorduri". Ele presupun o opoziție, uneori provizorie și fragilă, alteori puternică, ce nu e de opinii, ci mai degrabă de atitudini, altfel spus o opoziție de scopuri, aspirații, vveri (*wants*), preferințe, dorințe (*desires*), și așa mai departe<sup>273</sup>. Pentru că suntem tentați să supraintelectualizăm aceste situații, dând prea multă atenție opiniilor, va fi folositor să le examinăm cu mai multă grijă.

<sup>273</sup> Termenul "atitudine" este utilizat aici în același sens larg pe care R. B. Perry îl dă lui "interes". Vezi lucrarea sa *General Theory of Value* (Longmans, Green, 1926), mai ales p. 115.

Să presupunem că doi oameni au decis să ia masa împreună. Unul sugerează un restaurant unde se ascultă muzică; cealalt își exprimă lipsa aplecării către ascultarea muzicii la masă și sugerează un alt restaurant. Se poate întâmpla atunci, cum spunem noi de obicei, ca ei "să nu se înțeleagă prea ușor ce restaurant să aleagă". Dezacordul izvorăște nu atât din opiniile divergente, cât din preferințele divergente și va lua sfârșit atunci când ambii vor *dori (wish)* să meargă în același loc. Avem aici un dezacord temperat și temporar propriu acestui caz simplu - un dezacord în miniatură; totuși el va fi un "dezacord" într-un sens pe deplin familiar.

Alte exemple pot fi găsite cu ușurință. Doamna A are aspirații sociale și vrea să accedă în rândurile elitei. Domnul A este mai nepăsător și mai loial vechilor prieteni. În consecință, ei vor fi în dezacord cu privire la persoanele pe care să le invite la o petrecere. Custodele muzeului vrea să cumpăre picturi ale unor artiști contemporani; unii dintre consilierii săi preferă cumpărarea unor vechi maeștri. Ei sunt în dezacord. Mama lui John este îngrijorată de periculozitatea jocului de fotbal și nu vrea ca fiul ei să joace. John, deși este de acord cu opinia mamei, preferă să joace cu orice preț. Ei sunt iarăși în dezacord. Aceste exemple, ca și cele dinainte, presupun o opoziție de atitudine și diferă între ele doar puțin în faptul că opozițiile în cauză sunt ceva mai evidente și este probabil să fie apărute mai serios. Să numim acest fel de dezacord un "dezacord de atitudine" (*disagreement in attitude*)<sup>274</sup>. Vom spune că doi oameni se află într-un dezacord de atitudine atunci când ei au atitudini diferite față de același obiect - unul aprobându-l (*approve*), de exemplu, iar celălalt dezaprobandu-l - și când cel puțin unul dintre ei are un motiv să modifice sau să pună sub semnul îndoielii atitudinea celuilalt. Să observăm cu grijă, totuși, că atunci când un om încearcă să modifice atitudinea altuia el trebuie să fie în același timp pregătit să-și modifice propriile atitudini în lumina a ceea ce ar putea spune celălalt. Dezacordul în atitudini, la fel ca și dezacordul în opinii, nu e necesar să fie un prilej pentru rivalități judiciare; el poate fi un prilej pentru un schimb reciproc de țeluri, cu o influențare reciprocă pe care ambele părți să o găsească benefică.

<sup>274</sup> În toate exemplele date poate exista un dezacord *latent* în opinii, în plus față de dezacordul în atitudini. Aceasta e probabil să fie adevărat despre orice exemplu care nu e exagerat de artificial; dar exemplele date sunt suficient de relevante pentru scopul introductiv pe care îl servesc.

Cele două genuri de dezacord diferă în special în această privință: primul are a face cu felul în care trebuie descrise și explicate în mod adevărat lucrurile; cel din urmă are a face cu felul în care trebuie ele favorizate (*favoured*) sau defavorizate și deci cu felul în care trebuie ele modelate prin efort uman.

Să aplicăm această distincție la un caz care o va scoate și mai bine în evidență. Să presupunem că dl. Nearthewind susține că majoritatea alegătorilor favorizează o anumită lege iar dl. Closerstill susține că majoritatea sunt împotriva ei. E clar că cei doi sunt în dezacord și că dezacordul lor privește *atitudinile* – și anume atitudinile pe care ei cred că le au alegătorii. Dar sunt cei doi într-un dezacord de atitudini? Evident că nu. Așa cum arată susținerile lor, ei se află în dezacord de *opinii despre* atitudini și nu e nevoie în nici un fel să se afle într-un dezacord *de* atitudini. Dezacordul în opiniile despre atitudini este pur și simplu un fel special de dezacord de opinii care diferă de dezacordul de opinii despre răceală numai în ceea ce privește obiectul. El nu presupune o opoziție a atitudinilor vorbitorilor, ci doar o opoziție a unora dintre opiniile care se referă la atitudini. Dezacordul de atitudini, totuși, presupune o opoziție a *chiar* atitudinilor vorbitorilor. Nearthewind și Closerstill pot avea opinii opuse despre atitudini fără să aibă atitudini opuse, așa cum ei pot avea opinii opuse despre răceală fără să aibă răceli opuse. În măsura în care ei urmaresc să dea descrieri detaliate ale stării atitudinilor umane, ei sunt în dezacord de opinii; aici „atitudinile” reprezintă unul din obiectele studiului cunoscute.

O distincție paralelă apare și pentru termenul pozitiv “acord”, care poate desemna fie opinii convergente, fie atitudini convergente. Iar acordul în opinii trebuie distins de acordul în atitudini chiar și atunci când opiniile sunt despre atitudini. Va fi convenabil să utilizăm “acord”, fie în opinii, fie în atitudini, drept contrariu logic al “dezacordului”, mai degrabă decât drept contradictoriul său. Oamenii pot să nu fie în acord și nici în dezacord – cum se întâmplă atunci când sunt într-o stare de indecizie mutuală sau de nehotărâre, sau când sunt pur și simplu “diferiți”, având opinii sau atitudini divergente fără suficiente motive de a le apropia.

Să continuăm să ne păstrăm în limitele unei expunerii economice acordând o atenție explicită "dezacordului" și tratând "acordul" mai degrabă într-un mod implicit. Nu am adoptat procedura opusă, care părea probabil mai firească, dintr-un motiv

simplu: distincțiile noastre vor fi ulterior transferate la *metodologia* etică. Pentru a atinge acest scop special, dezacordul necesită o cercetare mai aprofundată decât acordul; căci cu toate că normele care sunt general acceptate și încorporate în moravurile oricărei societăți date sunt fără îndoială mai numeroase decât acelea controversate, acestea din urmă prezintă cazuri în care metodele de raționare sunt mai clar folosite și mai ușor disponibile pentru ilustrare și studiu.

Trebuie să vedem acum felul în care sunt legate între ele cele două tipuri de dezacord, ilustrând în continuare concluziile noastre prin exemple care nu sunt (sau cel puțin nu sunt în mod evident) etice.

Nu este nici pe departe adevărat că orice dispută reprezintă un fel de dezacord, cu excluderea celuilalt. Sunt prezente adesea dezacorduri de ambele feluri. Aceasta înseamnă a spune ceva mai mult decât că opiniile și atitudinile noastre nu trebuie tratate compartimentat. Atitudinile noastre, cum mulți au remarcat deja, ne influențează adesea opiniile, nu doar făcându-ne să ne complacem în luarea dorințelor drept realitate (*wishful thinking*), ci și încurajându-ne să dezvoltăm și să verificăm necesitatea opiniei, așa cum o arată mijloacele prin care putem obține ceea ce dorim. Și invers: opiniile pe care le avem ne influențează adesea atitudinile, căci noi putem modifica forma în care aprobăm ceva atunci când ne schimbăm opiniile despre natura acelui ceva. Conexiunea causală între opinii și atitudini este de obicei nu numai strânsă, dar și reciprocă. Să te întrebi dacă atitudinile în general direcționează opiniile în general sau dacă, dimpotrivă, conexiunea causală merge mai degrabă în direcția opusă, este pur și simplu o întrebare greșit pusă. E ca și cum ai întreba: "Influențează scriitorii populari gustul public sau gustul public îi influențează pe ei?" Orice presupunere că alternativele sunt mutual exclusive nu poate fi decât respinsă. Influența merge în ambele sensuri, deși uneori numai o direcție de influențare poate să predomină.

Există în consecință o strânsă legătură între felurile de dezacord care au fost distinse până aici. Într-adevăr, în unele cazuri, existența unuia poate depinde complet de existența celuilalt. Să presupunem că A și B au atitudini convergente față de *genul* de lucru care este *în realitate* X, dar arată atitudini divergente față de X însuși deoarece A are opinii greșite față de X, în timp ce B nu are. Discuțiile sau cercetările în vederea corectării erorilor lui A pot rezolva dezacordul de opinii; iar această rezolvare, la rândul

ei, poate fi suficientă pentru rezolvarea dezacordului de atitudini. X a ocazionat cel din urmă fel de dezacord *numai* pentru că a ocazionat primul fel de dezacord.

În cazuri de acest fel ai putea fi înclinat să respingi expresia: "Inițial au fost prezente ambele feluri de dezacord, unul depinzând de celălalt", și să spui, în schimb, "Inițial a fost prezent numai dezacordul de opinii, dezacordul de atitudini cu privire la X fiind doar aparent." Dacă X a fost desemnat fără ambiguitate, astfel încât același X să fie *recunoscut* de ambele părți, indiferent de opiniile lor divergente despre el, atunci ultima formulare va fi foarte înșelătoare. Un om s-a luptat hotărât pentru X iar celălalt s-a luptat hotărât împotriva lui X; și dacă acest lucru presupunea ignoranță, caz în care unul dintre oameni acționa pentru a-și apăra țelurile sale mai largi, rămâne cu totul adecvat să spunem că divergența inițială de atitudine, în măsura în care îl viza pe X, era autentică. E convenabil să restrângem termenul dezacord "aparent" la cazurile care presupun ambiguitate - la cazurile în care termenul care pare să desemneze X pentru ambele părți desemnează în realitate Y pentru una dintre ele.

Relația dintre cele două feluri de dezacord, oricâtă apare, este întotdeauna factuală, niciodată logică. În măsura în care ne referim la posibilitățile logice poate exista dezacord de opinii fără un dezacord de atitudini; căci chiar dacă o dispută trebuie întotdeauna motivată, și dacă acest fel de presupunere a atitudini, nu rezultă că atitudinile care însoțesc opinii opuse trebuie neapărat să fie opuse. De exemplu, oamenii pot să împărtășească idealurile și țelurile ce le ghidează teoretizarea științifică și totuși să ajungă la opinii divergente. Similar, poate exista dezacord de atitudini fără un dezacord de opinii. Poate că orice atitudine trebuie să fie însoțită de o opinie despre obiectul său; dar opiniile care însoțesc atitudini opuse nu e necesar să fie incompatibile. De pildă, A și B pot ambii crede (*believe*) că X are Q dar să aibă atitudini divergente față de X *chiar din acel punct de vedere*, A aprobând obiectele care au Q iar B dezaprobandu-le. Deoarece se poate de asemenea întâmpla ca ambele feluri de dezacord să apară împreună sau ca nici unul să nu apară, toate posibilitățile logice sunt deschise. Deci vom apela la experiență pentru a determina care dintre posibilități, în fiecare caz dat sau în fiecare clasă de cazuri, este realizată de fapt. Dar experiența arată clar, cum vom vedea mai târziu în detaliu, că acele cazuri care presupun *ambele* feluri de dezacord (sau de acord) sunt extrem de numeroase.

Am văzut până acum modul în care pot fi distinse felurile de dezacord și cum sunt ele legate unele de altele (într-un sens foarte larg). Mai avem doar un singur punct care merită să fie menționat printre aceste considerații preliminare. Distincția noastră între felurile de dezacord a presupus una mai generală - cea între opinii (*beliefs*) și atitudini (*attitudes*). Ca multe alte distincții psihologice, aceasta nu e ușor de clarificat. Analizele suplimentare nu riscă oare să o submineze? Oare o separare netă a lor nu reflectă modul de gândire al unei școli învechite în care opiniile sunt doar o multitudine de fotografii mentale, produsul unei facultăți cognitive speciale, pe când atitudinile stau separat ca imbolduri sau forțe ale unei facultăți mentale complet diferite?

O scurtă oprire asupra problemei va arăta că distincția poate fi menținută într-o manieră mult mai legitimă. Este posibil, de exemplu, să acceptăm teza pragmatică după care opiniile și atitudinile trebuie ambele analizate, cel puțin parțial, cu referire la dispozițiile de a acționa. O asemenea concepție, atâta timp cât este bine înțeleasă, nu sugerează în nici un fel că opiniile și atitudinile sunt "identice". Este clară numai că ele sunt mult mai asemănătoare decât credeau vechii psihologi și nu că ele sunt identice în toate privințele. Genul comun nu oblitescă toate diferențele.

Dacă e dificil de specificat cum diferă între ele opiniile și atitudinile, rămâne adevărat faptul că noi înțelegem și trebuie să înțelegem această deosebire în fiecare zi, din motive practice. Un expert în șah, jucându-se cu un începător, utilizează o deschidere care pare fi doar slabă. Un spectator se întreabă: "A făcut această mutare deoarece crede (*believes*) că ea e una tare sau pentru că, din milă pentru adversarul lui, el nu a vrut (*want*) să facă o mutare tare?" Distincția prezentă aici între opinie (*belief*) și vrea (*want*) (atitudine) este neîndoiește dincolo de orice obiecție practică. Ne putem imagina expertul, cu o opinie constantă despre deschidere, folosind-o sau nu în funcție de dorința sa schimbătoare de a câștiga; sau ni-l putem imagina, cu o dorință constantă de a câștiga, folosind-o sau nu în funcție de opiniile sale schimbătoare. Dacă imaginându-ne această variație independentă a "factorilor cauzali" implicați suntem tentați să ipostaziem fie "opinia", fie "atitudinea", greșeala trebuie corectată nu prin dispensarea de acești termeni în favoarea unui discurs pur *generic* despre acțiune, ci mai degrabă ajungând să înțelegem întreaga complexitate de conexiuni care se ascunde în spatele comodei simplități a limbajului. A spune că opiniile și atitudinile sunt factori care pot fi distinși și

că o acțiune pe care ei o determină va varia odată cu variația oricăruia dintre ei înseamnă a folosi moduri de exprimare din limba română familiară care au sens atâta timp cât aceasta nu este forțată să intre în vreun tipar artificial simplu. Acest lucru e similar afirmației că selectivitatea și sensibilitatea unui radio sunt factori distincți și că acea calitate a recepției pe care o determină ei va varia în funcție de variațiile fiecăruia dintre ei. O astfel de afirmație nu presupune necesarmente ca “selectivitatea” și “sensibilitatea” să desemneze “părți” hipostaziate ale unui aparat de radio; după cum nici afirmația similară despre opinii și atitudinii nu presupune necesarmente o psihologie hipostaziantă.

S-ar putea adăuga că în exemplul cu jucătorul de șah nu putem vorbi de o lipsă de criterii empirice cu care spectatorul ar putea să determine *care* atitudini și *care* opinii determină jocul expertului. Indiferent de direcția în care îl vor conduce inferențele pe spectator, el trebuie să *inceapă* prin a observa comportamentul expertului și va putea afla acolo toate argumentele pe care le necesită o decizie practică. Comportamentul care îi permite să decidă asta este infinit mai complicat decât simpla mutare a pionului.

### 3

Ne putem întoarce acum la întrebarea noastră centrală, și anume cum ajung oamenii la acord sau la dezacord în cazurile care sunt tipice pentru etica normativă.

Deși vom căuta ajutor în demersul de a răspunde acestei întrebări apelând la criteriile altele, atunci vom găsi această cercetare oarecum nesatisfăcătoare. Întrebarea nu a fost niciodată clar pusă. Totuși, se pare că autorii au tins în mod implicit să dea o importanță specială acordului și dezacordului în opinii, lăsând acordul și dezacordul în atitudini nemenționate. Acest lucru e evident în cazul teoriilor care permit eticii să nu aibă nimic a face cu atitudinile. Același lucru e nu mai puțin adevărat, deși s-ar putea să nu fie la fel de evident, pentru multe teorii care au acordat atitudinilor un loc preminent. Ultimul aspect trebuie să se bucure de o atenție specială deoarece el scoate în relief concluziile care vor fi prezentate mai târziu.



Să luăm în considerare teoria care a fost apărută de I. A. Richards.<sup>275</sup> Deși Richards a fost în primul rând preocupat de estetică, teoria sa a valorii este destul de generală și de relevantă pentru evaluarea în etică. El scrie: "Putem extinde acum definiția noastră. Orice este valoros dacă satisface o apetență (*appetency*) [i.e. o dorință, care poate fi inconștientă] fără a implica frustrarea unei apetențe egale sau mai importante". Și iarăși, "Importanța unui impuls [i.e. apetență sau aversiune] poate fi definită... ca mărimea tulburării altor impulsuri în activitățile individului pe care o presupune perturbarea impulsului"<sup>276</sup>. Așadar, vorbind în linii mari, "X este valoros" este socotit ca având același înțeles cu "X va satisface mai multe apetențe decât frustrează".

Această definiție, care e însoțită de observații cu privire la natura *psihologică* a cercetării normative,<sup>277</sup> ne ajută să discernem concepția tacită a lui Richards despre dezacordul etic. El îl consideră a fi un dezacord în *opinii*. Argumentele despre valoarea lui X sunt, prin definiție, argumentele despre faptul dacă X va satisface mai multe apetențe decât frustrează. Dacă X face sau nu face așa ceva, aceasta e o problemă de fapt și de fapte empirice și e deschisă cercetării științifice. Dacă e un dezacord în știință, în plus, în psihologie, este în esență unul de opinii, dezacordul cu privire la valoare trebuie să fie

<sup>275</sup> *Principles of Literary Criticism* (Harcourt, Brace, 1924), p. vii. Vezi cap. XII, sect. 3 din prezentul volum pentru unele remarci despre o teorie sumv. aser. înătoare propusă de R. B. Perry.

<sup>276</sup> Richards, *op. cit.*, pp. 18, 19.

<sup>277</sup> Intenția lui Richards pe psihologie e evident în acest citat: "Observațiile critice sunt despre valoarea experiențelor și resp. motivele pentru a le privi ca valoroase sau ca nevaloroase. Ne vom da silința să arătăm că observațiile critice sunt doar o ramură a observațiilor psihologice." *idem*, p. 23. Dacă el nu ar făcut nici un comentariu de acest fel, ci doar și-ar fi prezentat definiția lui "valoros", ar fi fost loc de îndoieli în legătură cu concepția sa despre acordul și dezacordul etic; căci așa cum vom vedea în capitolele IX și XII, în special p.268 ff., definiția poate servi unui scop mai complicat decât cel pe care pare să-l aibă. Dar când asemenea observații însoțesc definiția, interpretarea care va urma devine justificabilă. Ar trebui remarcat, oricum, că există elemente divergente în teoria lui Richards despre valoare, elemente care nu au fost întotdeauna adunate laolaltă într-un mod consistent. El scrie, de exemplu: "Keats, după opinia universală a specialiștilor, este un poet mai eficient decât Wilcox, și acesta e același lucru cu a spune că operele sale sunt mai valoroase". *Idem*, p. 206. Nu știm cât de multă importanță ar trebui să dăm aici termenilor "universal" și "specialiști". Și există un pasaj dintr-o lucrare anterioară a lui Richards, *The Meaning of Meaning* (Harcourt, Brace, 1923, scrisă în colaborare cu C. K. Ogden), care sugerează o teorie complet diferită a valorii decât aceea din *Principles of Literary Criticism*. Acest pasaj a fost citat la începutul prezentului volum. ["<Bun> se pretinde că stă pentru un concept unic, neanalizabil ... care e obiectul eticii. Această utilizare specific etică a lui <bun>, sugerăm noi, este o utilizare pur emotivă. Când e astfel utilizat, acest cuvânt nu stă pentru nimic și nu are nici o funcție simbolică. Așadar, atunci când îl utilizăm în propoziția <Acesta e bun>, noi ne referim doar la *acesta*, iar adăugarea lui <e bun> nu modifică absolut deloc referința noastră. Pe de altă parte, când spunem <Acesta e roșu>, adăugarea lui <e roșu> lui <acesta> simbolizează o extindere a referinței noastre, anume la un alt lucru roșu. Dar <e bun> nu are o comparabilă funcție simbolică; el servește numai ca semn emotiv care exprimă atitudinea noastră față de *acesta* și, poate, evocă atitudini similare în alte persoane sau le incită la acțiuni de un fel sau altul"].

de același fel. Atunci când psihologii au teorii conflictuale despre atitudinile oamenilor (sau despre apetențe, căci acestea din urmă sunt atitudini atomare, cum s-ar zice), oare presupune aceasta o opoziție a atitudinilor psihologilor sau numai a opiniilor lor? A susține prima variantă ar fi o simpatică exagerare satirică, dar nici pe departe un adevăr literal.

Pe scurt, Richards subliniază dezacordul în *opinii despre* atitudini și nu dezacordul *de* atitudini. Între acestea două, așa cum am văzut anterior,<sup>278</sup> există o mare diferență.

Să ilustrăm această distincție într-un mod care arată întreaga sa relevanță pentru prezentul caz. Atât A cât și B cred că X va satisface mai multe din apetențele lui A decât va frustra și amândoi cred că X *nu* va satisface mai multe din apetențele lui B decât va frustra. Până aici ei cad de acord în ce privește opiniile pe care le au despre atitudini; dar e clar că nu trebuie să inferăm de aici că ei ar cădea de acord *în* atitudini. Cam în același mod, ambii pot crede că X va satisface mai multe apetențe decât va frustra pentru amândoi luați împreună (apetențele preponderent satisfăcute ale lui A întrecând ca număr apetențele preponderent frustrate ale lui B), și totuși să nu face asta pentru fiecare membru al unui grup mai larg de oameni (A fiind membru al acestui grup, dar nu și B), sau să fie el va face asta pentru majoritatea oamenilor în ansamblul lor (A aparținând majorității, dar B nu), și așa mai departe. Aici vom avea un acord în opiniile despre atitudini, în diferite grade de cuprindere; dar, încă o dată, noi nu putem infera din aceasta că A și B vor cădea de acord *în* atitudini. Să presupunem chiar că ambii cred că X va satisface mai multe apetențe decât frustrează, pe termen lung, pentru fiecare dintre indivizi, fără nici o excepție. Va implica oare acordul lor în opiniile despre atitudini, cu privire la acest aspect, acordul lor în atitudini? Nu va exista nici o implicație strictă. Deși B crede că atitudinile sale, ca și cele ale celorlalți, vor fi eventual satisfăcute de X, el nu poate subordona atitudinile sale *immediate* celor care vor trebui să fie luate în considerare pe termen mai lung; deci el se va opune lui X. Dar s-ar putea ca nu același lucru să se întâmple cu A. Putem

---

<sup>278</sup> Cf. p. 4.

avea un solid acord în opiniile despre atitudini - tot ceea ce poate spera Richards - și să aflăm, *conceptual* cel puțin, că acordul în atitudini mai trebuie așteptat.

Analiza lui Richards este numai una dintre multele care, deși accentuează atitudinile, ignoră virtual acordul și dezacordul în atitudini. Accentul pus pe acordul și dezacordul în opinii este caracteristic oricărei teorii care face din etica normativă o ramură a psihologiei. El e caracteristic oricărei teorii care face din etica normativă în mod exclusiv o ramură a *oricărei* științe, fie că e biologie, sociologie, sau altele.<sup>279</sup> Dacă acordul sau dezacordul pe probleme științifice este întotdeauna unul de opinii – și nu are nici o excepție<sup>280</sup> care să ne privească aici – și dacă etica este o ramură a științei, atunci trebuie să rezulte că acordul sau dezacordul în etică este întotdeauna unul de opinii.

Nu trebuie să se creadă că *toți* teoreticienii au ignorat dezacordul în atitudini. Richards nu a făcut în mod constant acest lucru. Poate că Hume a utilizat pe jumătate această concepție,<sup>281</sup> poate că și Hobbes a făcut-o, și probabil că mulți, mulți alții au făcut la fel, în mod indirect. Totuși, chiar și acei care sunt cel puțin aproape de această concepție nu scriu într-o manieră care să permită o interpretare consistentă. Pe măsură ce expunerile avansează, dezacordul în atitudini ajunge să fie identificat în mod confuz cu altele – și cel obicei cu dezacordul în opiniile despre atitudini.

#### 4

Putem enunța acum concepțiile susținute în această lucrare, deși pentru început doar într-o formă sinoptică.

Atunci când chestiunile devin controversate, ele presupun un dezacord care are o natură *duală*. El e aproape inevitabil un dezacord în opinii, care necesită o atenție

<sup>279</sup> Am fi probabil mai mult fideli intențiilor lui Richards, deși nu întotdeauna afirmațiilor sale explicite, dacă am spune că el face din etica normativă nu doar o ramură a psihologiei, ci o ramură a științelor luate împreună. O cercetare a faptului dacă X satisface mai multe apetențe decât frustrează trebuie să includă inevitabil o cercetare asupra relațiilor cauzale dintre X și Y, Z, W, etc., unde ultimele sunt obiecte ale apetențelor. Acest set de relații nu poate fi studiat doar înăuntrul psihologiei, ci poate implica probleme de economie, sociologie, geografie ș.a.m.d. Psihologia va fi pur și simplu cea mai *remarcabilă* dintre științele implicate.

<sup>280</sup> Pentru discutarea uneia dintre excepții, vezi cap. XIII, sect. 2.

detaliată și precisă; dar există de asemenea un dezacord în atitudini. O analiză care urmărește să ofere un tablou complet al eticii, în contact cu practica, trebuie să aibă grijă să recunoască ambii factori, fără a accentua pe primul cu excluderea celui din urmă și fără a accentua pe cel din urmă cu excluderea primului. Numai prin aceste mijloace poate ea pune în evidență variatele funcții ale termenilor etici și să clarifice felul în care metodele eticii pot fi comparate cu cele ale științelor naturii. Numai prin aceste mijloace, într-adevăr, poate ea să-și lămurească sarcina ce-i revine; pentru că problema centrală a analizei etice – putem spune chiar “problema” eticii - este aceea de a arăta în detaliu cum sunt relaționate opiniile și atitudinile.

Dacă examinăm problemele etice concrete care apar în viața de fiecare zi, vom vedea ușor că ele au a face în special cu opiniile. Cu excepția situației când un obiect trebuie evaluat în condiții de ignoranță, el trebuie privit în contextul său de viață, factual. Dezacordul în atitudini cu privire la acest context, care poate ocaziona la rândul-i evaluări divergente ale obiectului, trebuie să ne facă să recunoștem ca o sursă importantă de controversă etică.

Opiniile care sunt relevante pentru a determina valoarea unui obiect pot să fie extrem de complicate – nu mai puțin decât rețeaua de cauză și efecte în care obiectul subzistă. Nu putem delimita anumite opinii, ca fiind relevante etic, de altele care ar fi etic irelevante. Potențial, orice opinie ar putea avea legătură cu etica. Acesta e un aspect pe care mulți teoreticieni l-au fost prea puțin în a-l recunoaște; și l-au recunoscut prea des doar pentru anumite aspecte ale eticii – și anume acele aspecte considerate îndeobște ca prezentând un interes filosofic scăzut. Atunci când o problemă se referă la valoarea a ceva ca mijloc pentru atingerea unor scopuri, atunci (se susține în mod obișnuit) multe opinii, având a face cu relațiile mijloc-scop, devin relevante într-un mod destul de evident. Dar când problemele privesc scopurile ultime – și aceste probleme sunt considerate a fi de o importanță filosofică centrală – atunci opiniile relevante devin mult mai puțin diversificate. Opiniile implicate în acest caz sunt considerate a fi limitate, eventual, la anumite diviziuni speciale ale psihologiei sau biologiei; sau poate la un domeniu particular al eticii care se află dincolo de domeniul investigației științifice. Asemenea

---

<sup>281</sup> Hume și alții sunt discutați în cap. XII.

concepții nu sunt singurele care pot fi găsite în tradiția filosofică, dar ele sunt destul de răspândite pentru a merita toată atenția.

Prezenta lucrare, îndepărtându-se de aceste vederi, își va da silința să arate că întreaga gamă de opinii ale oamenilor, în toată varietatea lor, nu e mai puțin relevantă în stabilirea scopurilor decât e în stabilirea mijloacelor. Această concluzie se va sprijini pe analize logice și psihologice cu privire la felul în care sunt legate mijloacele și scopurile – o analiză care nu este deosebită, în linii mari, de cea ce poate fi găsită în scrierile etice ale lui John Dewey. Detaliile unei asemenea analize devin întrucâtva tehnice și nu pot fi dezvoltate profitabil acum, fie și într-o formulă fugară. Ele vor fi vor tratate pe larg în capitoul VIII. Dar a fost necesar să anticipăm sensul lor general chiar în această stadiu timpuriu al cercetării; căci ele vor arăta că opiniile pot fi relevante în întreaga structură a eticii și că orice efort de a minimaliza diversitatea lor poate să aibă ca rezultat doar suprasimplificări regretabile.

Totuși, dacă aspectele controversate ale eticii pot presupune de acord în opinii diferite feluri care pot deveni foarte complicate, nu trebuie considerat că ele sunt un exclusiv de acest fel de dezacord. În etica normativă, orice descriere a felului în care standardele etice însoțită de considerații cu privire la cum trebuie să simțim și să facem cu acele lucruri; opiniile în cauză pregătesc orientarea sau direcționarea atitudinilor. Judecățile morale se ocupă de *reforma* a ceea ce este aprobat sau dezaprobat; și aceasta presupune ceva mai mult decât descriere dezinteresată sau o dezbateră rece despre dacă acel ceva este de a fi aprobat sau când va fi aprobat în mod spontan. Faptul că moralistul este atât de des și un reformator nu e deloc un fapt accidental. Judecățile sale pledează și sfătuiesc, deschizând calea pentru sfaturi contrare. În acest fel, judecățile morale trec dincolo de cunoaștere, vorbindu-ne despre natura conativ-afectivă<sup>282</sup> a oamenilor.

Când judecățile morale sunt mutual acceptate, ele sunt dovada unor forme convergente de influență care trebuie să fie prezente în orice societate unde există standarde bine stabilite. Dar standardele se află adesea doar într-o etapă de formare sau într-un proces de tranziție ori readaptare. Există apoi o divergență a țelurilor omului, unii vrând să meargă pe căi noi, alții să continue pe cele vechi. Problema care ia naștere este

<sup>282</sup> *Connative-affective*: “conativ” e un termen de tradiție spinozistă, puțin utilizat în psihologia modernă și semnificând latura dinamică, volitivă a acțiunii, opusă cognitivului. (N. trad.)

marcată de dezacordul în atitudini; și dacă acest gen de dezacord este adesea direcționat, atât în escaladarea cât și în soluționarea sa, de o mare varietate de opinii, rămâne totuși necesitatea de a-l trata separat pentru a-i acorda o atenție specială și pentru a examina problemele specifice pe care le introduce în discuție.

Dezacordul în atitudini, care impune un tip sau organizare caracteristică a opiniilor ce pot servi indirect la rezolvarea lui, este cel care distinge în principal chestiunile etice de cele ale științei pure.

Aceste concluzii se bazează pe observații asupra discuțiilor etice din viața zilnică și pot fi clarificate și testate numai prin întoarcerea la această sursă a lor:

Administratorii averii unui filantrop au fost instruiți să promoveze orice cauză caritabilă care li se pare lor valoroasă. Unul sugerează să se construiască spitale pentru săraci, altul propune să se doneze bani universităților. Prin urmare, ei ridică problema etică următoare: care cauză e mai valoroasă în circumstanțele existente. În acest caz, putem presupune în mod natural că oamenii sunt altruști și clarvăzători, având atitudini la care ne referim de obicei, cu prețuire, spunându-le "valori morale sau motive altruiste". Și mai putem presupune că fiecare om respectă valoarea celui alt, fiind cel puțin puțin interesat în reconsiderarea propriii suferințe decât este în determinarea celui alt să-o accepte. Nu e nevoie să existe reoștină, leșin de spirit de dispută sau de sarcasm; dar, evident, va exista un început de dezacord în atitudine. Deoarece unul din oameni începe prin a favoriza spitalul iar celălalt universitățile, discuția lor trebuie să continue pînă când unul renunșă la atitudinea inițială a celui alt sau pînă când ambii ajung să favorizeze o pontică intermediară sau alternativă.

În plus față de acest dezacord de atitudini, discuția va implica aproape sigur și un dezacord în convingeri. Poate că acei oameni vor fi în dezacord (cu o oarecare incertitudine, fără îndoială, și făcând un efort reciproc de a dobândi cunoștințe suplimentare) cu privire la starea prezentă a celor săraci și cu privire la măsura în care condițiile din spitale le sunt deja asigurate. Probabil că ei vor fi în dezacord cu privire la situația financiară a universităților sau la efectele educației asupra vieții private și a celei sociale. Opiniile cu privire la aceste chestiuni pot fi importante pentru determinarea direcției atitudinilor lor. Am observat anterior că opiniile și atitudinile se află în strânsă dependență causală și aici avem numai un alt exemplu al acestui adevăr general.

Dacă examinăm discuția în continuare, vom descoperi că discrepanțele și incertitudinile în opinii pot deveni foarte complicate, necesitând investigații minuțioase pentru a fi rezolvate. Și totuși, e clar că nu este cazul, din acest motiv, să insistăm că atitudinile sunt comparativ neesentiale. Dezacordul în atitudini este factorul care conferă disputei unitatea și motivația sa fundamentală. În primul rând, el determină ce opinii vor fi discutate sau testate într-un sens relevant; căci numai acele opinii care e probabil să aibă o influență asupra atitudinilor oricăreia dintre părți vor fi *à propos*. Oricare altele, oricât de interesante ar fi în sine, vor fi străine aspectului etic în chestiune. În al doilea rând, el determină când se încheie disputa. Dacă cei doi oameni ajung să fie de acord în opiniile pe care le au despre toate chestiunile factuale pe care le-au luat în considerare și totuși continuă să aibe țeluri divergente în ciuda acestui fapt – unul favorizând în continuare spitalele, celălalt universitățile – ei vor avea în continuare o problemă etică nerezolvată. Dar dacă ajung să cadă de acord, de pildă, să favorizeze universitățile, disputa lor etică va lua sfârșit, chiar dacă diverse opinii, cum ar fi cea asupra a unor efecte asupra educației, vor rămâne încă în dezbatere. Aici doi pot conchide că acestea opinii rămase în discuție, indiferent de modul în care vor fi rezolvate nici una din ele nu vor avea nici un efect decisiv asupra atitudinilor lor. În aceste două privințe, așadar, privitoare la domeniul de discuție și la condițiile încheierii ei, dezacordul în atitudini necesită o atenție noastră. Opiniile își păstrează în continuare semnificația lor etică, dar atitudinile trebuie să se atribuie de asemenea locul pe care-l merită.

Un alt exemplu va arăta că opiniile despre atitudini nu au un statut excepțional în etica normativă, ci își au locul firesc alături de alte feluri de opinii. Când un lider sindical și reprezentantul unei companii se află în dispută pe tema dacă ar fi drept ca angajații să fie plătiți mai bine, ei nu se apleacă desigur asupra “comparării unor impresii introspective” cu privire la starea atitudinilor lor (cum a spus cândva Frank Ramsey<sup>283</sup>). În aceste cazuri nu e un lucru obișnuit ca una din părți să aibă dubii cu privire la sentimentele celeilalte. Ele nu discută cu prioritate nici care ar putea fi atitudinea generală a publicului; căci deși aceasta reprezintă un aspect important, disputa ar putea continua mult după ce s-a ajuns la o concluzie în această privință. Vor acorda ei o atenție exclusivă faptului dacă un nivel superior de salarizare va satisface mai multe dorințe decât va

<sup>283</sup> *Foundations of Mathematics* (Harcourt, Brace, 1931), p. 289.

frustra? Într-o formă implicită, în legătură cu concepțiile lui I. A. Richards, am văzut că acest aspect poate să nu pară decisiv acelorora ale căror dorințe sunt în minoritate. Vom vedea în continuare<sup>284</sup> că el presupune din start un ideal democratic modificat care, oricât de ușor de apărat ar putea fi, trebuie totuși apărat, și care nu poate fi apărat fără a repune pe tapet aceleași întrebări pe care le-am analizat deja despre dezacordul etic și modul de rezolvare a acestuia.

Evident, disputa are o forță motivațională suplimentară în raport cu cea posedată de stabilirea acordului în *opinii despre atitudini*. Ea ar putea să se refere în parte la opinii de acest gen, deasupra oricărei îndoieli, și în parte la opinii de alte genuri, cum ar fi acelea despre situația financiară a companiei, despre precedentul pe care l-ar crea un nivel superior de salarizare, despre costul ridicat al vieții și așa mai departe; dar aceste convingeri multiple sunt însoțite și de un alt factor: atitudinile sindicatului sunt orientate în favoarea salariilor mai ridicate; atitudinile companiei sunt orientate împotriva acestui fapt. Nu putem satisface atitudinile ambelor părți. De aici rezultă un dezacord în atitudini domină întreaga dispută; iar opiniile care intră în discuție și care sunt cu mult mai multe decât cele despre atitudini, devin relevante deoarece e probabil ca ele să modifice atitudinile părților aflate în dispută. Dacă sindicatul, de exemplu, are temeiuri să creadă că dominantă sentimentului public e mânia poporului și, iar putea ca pe această bază să-și modereze cerințele cu privire la ceea ce merită muncitorii; dar o asemenea opinie este departe de a fi un conștient ultim; aici sindicatul ar putea insista, alternativ, că problema a fost creată de fapt atât de companie cât și de public.

Exemplul acesta diferă de cel anterior prin aceea că atitudinile e probabil să fie mai egoiste; și poate că în această abordare preopinienții ar putea să discute pe baze juridice, fiecare fiind înclinat să-și învingă fără compromisuri oponentul, fără a se gândi câtuși de puțin să-și supună propriile țeluri autocriticii. Aceasta ar putea sugera un târg sau o competiție obișnuite, mai degrabă decât considerații tipic “morale” despre datorie sau vină. Vom spune oare că o astfel de dispută intră în domeniul eticii normative? Răspunsul va fi negativ dacă “etica” este limitată la sensul ei îngust. Dar să folosim aici termenul într-un sens mai larg, lăsându-l să includă toate chestiunile în care există o interogație serioasă asupra scopurilor și conduitei. Acest sens lărgit nu este unul neconvențional și el

---

<sup>284</sup> Vezi cap. XII, sect. 3.



va fi convenabil pentru a marca un domeniu de studiu care, pentru scopurile prezentei analize, este omogen. În continuare va trebui să distingem între problemele etice care sunt “în mod special morale” și acelea care nu sunt; dar pentru o cercetare a înțelesurilor și metodelor, această distincție se va dovedi de o importanță secundară.

Să considerăm acum unele exemple care vor sublinia dezacordul de atitudini. Cu toate că acesta este doar unul dintre factorii care dau naștere controverselor etice, el este factorul care a fost cel mai mult neglijat în analiza etică; de aceea el trebuie să se bucure de atenția noastră, atât aici cât și pe parcursul întregului volum.

Să presupunem că încercăm să convingem un om că lucrul pe care l-a făcut e greșit. El va replica: “Sunt întru totul de acord că e greșit și tocmai din acest motiv sunt cu atât mai favorabil ideii de a-l face încă o dată”. Încurajați pe moment în încercarea de a-l înțelege, vom conchide, totuși, că “Acesta este modul său paradoxal de a ataca ceea ce el consideră a fi convențiile noastre morale învechite. El vrea să spună că este în regulă să facem acel lucru și că trebuie să-l facem pentru a-i discredita în mod flagrant pe cei mulți care îl *consideră* greșit.” Dar oricum l-am înțelege noi (și mai există câteva posibile interpretări), ne va fi greu să luăm în serios încercările sale. Oamenii de rând nu se de-acord. Oare nu încercăm noi prin această să-l face să-și dezaprobat acțiunea? Acordul său etic cu noi nu i-ar cere oare să ne împărtășească dezaprobatia - adică să fie de acord cu noi în *atitudine*.

Aprobat și de acordul în atitudini sunt atât de caracteristice eticii încât prezența lor este resimțită chiar și atunci când judecățile sunt relativ izolate și nu conduc la nici o discuție deschisă. Când un om insistă continuu asupra meritelor proprii, când ne spune ce om bun este și insistă că el își face întotdeauna datoria, noi îl suspectăm adesea că apără un ascuns sentiment de inferioritate. Dacă ar fi sigur pe el, ne spunem noi, nu ar căuta aprobarea noastră cu atâta interes; el nu ar trebui să încerce, prin judecățile sale etice, să ne direcționeze aprobarea într-un fel care-i întărește respectul de sine. Observați cât de repede și de natural presupunem, în acest diagnostic de bun simț, că judecățile sale încearcă să regleze un presupus dezacord de atitudine. El crede că atitudinile noastre ar putea fi psihologic incompatibile cu propria sa atitudine de respect de sine și încearcă în mod rudimentar să ne *schimbe* atitudinile în unele mai respectuoase.

Sau iarăși, să ne gândim la cât de frecvent își îndreaptă oamenii judecățile, în viața de zi cu zi, asupra diverselor puncte ale controlului efectiv. O profesoară recomandă unui băiat delincvent că nu trebuie să mai fure. Văzând că eforturile sale sunt ineficiente, ea vorbește apoi cu părinții băiatului, recomandându-le faptul că trebuie să-și schimbe modul de a-și educa fiul. Ceea ce dorește ea să facă este, în mod evident, să-l facă pe băiat atât de potrivit furtului încât acesta să înceteze să mai fure. A doua judecată a profesoarei avansează acest scop, întărind-o pe prima; ea suplimentează influența directă pe care o are asupra copilului prin una indirectă, mediată de o schimbare de atitudini părinților. Nu cumva această folosire a judecăților etice, direcționate în mod conștient către punctele de control efectiv, e dovada existenței unui motiv de a modifica mai degrabă decât de a descrie – a motivului de a redirecționa atitudinile?

Să ne gândim acum, din perspectiva accentelor puse mai sus, la binecunoscutul joc de cuvinte al lui J. S. Mill legat de cuvântul “dezirabil”, așa cum apare în lucrarea sa *Utilitarianismul*<sup>285</sup>. El tratează aici enunțul “Dacă ceva este dorit, atunci este dezirabil” ca și cum ar fi axiomatic, antecedentul fiind “singura modalitate se poate face” consecventului. Dacă “dezirabil” ar fi înseamnă *capabil de a fi dorit*, enunțul ar fi fost, într-adevăr, inofensiv. Dar Mill înțelege că acest cuvânt să capteze tot conținutul lui “bun”. Înțeles în acest fel, enunțul său de fapt nu mai a fi axiomatic, devine foarte controversat și de înțeles dintr-un motiv lesne de înțeles. “Ceea ce este dorit este dezirabil” e un enunț caracteristic omului nepăsător care dorește să-și încurajeze semenii a lasa dorințele lor prezente așa cum sunt; și convers, enunțul “Ceea ce este dorit *nu* este dezirabil” e caracteristică reformatorului încăpățânat care caută să schimbe sau să interzică dorințele existente. Enunțurile despre ceea ce este *dezirabil*, spre deosebire de acelea despre ceea ce este *dorit*, nu servesc doar la descrierea atitudinilor, ci la intensificarea sau modificarea lor. Atunci, pretinsa axiomă este controversată deoarece conduce la un dezacord de atitudini. Cu toate că pare inofensivă celor multumiți cu *status quo*-ul, ea e de netolerat pentru aceia care se străduiesc să facă schimbări fundamentale în țelurile oamenilor; și este cu atât mai mult înșelătoare cu cât jocul de cuvinte pe care-l ascunde o face să pară că le-ar oferi doar celor dintâi un suport axiomatic. În apărarea lui Mill trebuie menționat faptul că el nu a căutat cu siguranță să obțină acest efect, deoarece

---

<sup>285</sup> Cap. iv, par. 3.

capitolul la care ne-am referit, cu binecunoscutele lui erori logice, prezintă toate semnele faptului că a fost scris într-un moment de confuzie. Dar ca exemplu al prețului ce trebuie plătit pentru neglijarea dezacordului în atitudini, confuzia este lămuritoare.

Același lucru poate fi arătat într-un mod mai general printr-o variantă a “argumentului relativității”. Oameni cu caracteristici rasiale sau temperamentale diferite, sau aparținând unor generații diferite, sau trăind în comunități total separate, e probabil să fie în dezacord mai mult pe chestiuni etice decât pe chestiuni factuale. Acest lucru este ușor de explicat dacă etica presupune dezacordul de atitudini; căci temperamente diferite, nevoi sociale diferite și presiuni de grup diferite vor conduce mai direct și mai repede pe acești oameni la a avea atitudini opuse decât la a avea opinii factuale opuse. Susținerea că etica presupune dezacordul în atitudini câștigă prin aceasta în probabilitate. Ea își găsește confirmarea în ceea ce explică, la fel ca orice altă ipoteză. Utilizat separat, argumentul relativității nu poate pretinde să fie decisiv; dar folosit în conjuncție cu alte observații, el are un loc important și legitim.

Aceste ilustrații ar putea fi continuate la nesfârșit, dar pentru moment spre a păstra accentul adecvat, va trebui să mai adăugăm doar următoarele lucruri. Câtă vreme că aspectele controversate ale eticii înveră de dezacordul în atitudini, un factor care, fiind prea puțin tratat în teoria rațională, va necesita și o atenție constantă – totuși aceste aspecte au încă izvoare dacă izvoare vreodată, numai și numai din acest gen de dezacord. Opiniile sunt gândul atitudinilor; de aceea chestiunile care apar în legătură cu credibilitatea și testarea lor ori cu asigurarea unei organizări practice a acestora, dețin un loc vital pe tot parcursul discursului normativ. Dacă vrem să înțelegem natura fundamentală a problemelor etice și astfel să economisim energiile care sunt dirijate către rezolvarea lor, atunci trebuie să fim mereu sensibili la natura *duală* a dezacordului etic. Atitudinile și opiniile își joacă amândouă rolul propriu și trebuie studiate în relația lor intimă.

Traducere de Flavius Grozoni

## II. Modele de lucru

Concluziile noastre cu privire la dezacord au pregătit calea pentru studierea termenilor etici și a trăsăturilor caracteristice ale metodologiei etice. Prezentul capitol se va ocupa de ambele aceste subiecte dar într-o manieră deliberat simplificată. În locul unei analize detaliate a judecăților morale el va oferi spre cercetare numai „modele de lucru” - definiții care aproximează înțelesurile etice cu suficientă acuratețe spre a ne fi de ajutor pentru moment. Vom lua în considerare metodele de dovedire sau de susținere a judecăților etice numai în măsura în care modelele de lucru le vor sugera. Această procedură va servi la introducerea trăsăturilor esențiale ale studiului nostru, la sublinierea interdependenței lor și la indicarea chestiunilor care vor necesita o mai atentă dezvoltare ulterioară.

Să începem cu unele remarci despre înțeles. Acestea vor rezulta cu evidență din cele spuse în capitolul precedent: orice definiție care urmărește să identifice înțelesele termenilor etici cu acela al termenilor științifici și care face aceasta în a oferi explicații sau precizări suplimentare, e extrem de probabil să se dovedească greșită. Ea sugerează că problemele eticii normative, ca și cele ale științei, dau naștere unui acord sau dezacord exclusiv în ceea ce privește *opinia believ*. Altfel, ignorând dezacordul în atitudini, ea va conduce în cel mai bun caz, la o înțelegere parțială a situațiilor în care sunt folosiți efectiv termenii etici.

Această concluzie nu trebuie impusă fără nuanțe, fără referire la ambiguitățile și elasticitatea limbajului. Se prea poate ca în *unele* momente *întregul* înțeles efectiv al termenilor etici să fie științific și ca în *toate* momentele *o parte* a lui să fie astfel; dar rămân o mulțime de cazuri familiare în care termenii etici sunt utilizați într-un mod care *nu e exclusiv* științific și e necesar să recunoaștem un înțeles care le este potrivit în această funcție suplimentară a lor.

Care este natura acestui înțeles extra-științific? Să procedăm prin analogie, comparând propozițiile etice cu alte propoziții, mai puțin dilematice, dar care au o utilizare similară.

Analogii interesante pot fi găsite cu imperativele obișnuite. Nu se face oare o trecere ușoară de la „Trebuie să-ți aperi țara” la „Apără-ți țara”? Sau, mai prozaic, nu este

expresia „Nu trebuie să plângi!”, adresată copiilor, interschimbabilă în mare cu „Nu mai plânge”? Fără îndoială, există multe diferențe; însă există și astfel de asemănări: atât propozițiile imperative cât și cele etice sunt utilizate mai mult pentru a încuraja, a modifica sau redirecționa scopurile și conduita oamenilor decât pentru a le descrie pur și simplu. Din acest punct de vedere, ambele diferă de propozițiile științifice. Este evident faptul că imperativele, ca și judecățile etice, joacă un rol important în argumentele care implică dezacordul în atitudini. Exemplul cu restaurantul, prin care am introdus pentru prima dată conceptul de dezacord atitudinal, ar putea începe cu utilizarea exclusivă a imperativelor:

A: Ne vedem la Glenwood, la ora 7, pentru a lua cina.

B: Haide să nu mergem la un restaurant cu muzică. Mai bine ne vedem la Ambassador.

A: Haide totuși la Glenwood... etc.

Așa ar putea începe argumentul, de acordul în atitudine. Într-înțica, fie prin forma obișnuită a imperativului la persoana a doua, fie prin forma imperativă la persoana întâi plural care începe cu „haide să nu (răzge)”.

În bar, aceste funcții ale ematitoare a propozițiilor imperative și a celor etice va fi uti să tât în considerare câteva definiții care să le stabilească *în parte* identitatea. Aceste definiții nu vor reflecta în mod adecvat subtilitățile uzului comun; ele vor fi în bună măsură inexacte. Însă ele vor păstra, într-o formă brută, multe elemente esențiale pentru analiza etică și, din acest motiv, vor fi aproximări instructive. Tocmai ele vor constitui „modelele de lucru” menționate anterior.

Există multe modalități în care pot fi formulate modelele de lucru, însă cele ce urmează sunt poate cu deosebire folositoare:

- (1) „Acest lucru este greșit” înseamnă *Eu dezaprob acest lucru; fă și tu la fel.*
- (2) „El trebuie să facă acest lucru” înseamnă *Eu dezaprob ca el să nu facă acest lucru; fă și tu la fel.*
- (3) „Acest lucru e bun” înseamnă *Eu aprob acest lucru; fă și tu la fel.*

Să notăm că, în fiecare caz, *definiens*-ul are două părți: prima este un enunț declarativ, „eu aprob” sau „eu dezaproab”, care descrie atitudinea vorbitorului, iar a doua este un enunț imperativ, „fă și tu la fel”, care este adresat pentru schimba sau intensifica atitudinile ascultătorului. Aceste componente, acționând împreună, vor determina imediat un acord sau un dezacord în atitudine. Exemplele următoare vor ilustra cum se întâmplă un asemenea lucru:

A: Acest lucru e bun.

B: Sunt întru totul de acord. E într-adevăr bun.

În traducere liberă, conform modelului (3) de mai sus, acest exemplu devine:

A: Eu aprob acest lucru; fă și tu la fel.

B: Îmi dau și eu acordul cu privire la acest lucru; (continuă) și tu să faci la fel.

Aici, părțile declarative ale acestor replici, care vedin atitudini convergente, sunt suficiente pentru a implica un acord. Dacă considerate separat, ele ne duc prea mult cu gândul la o simplă descriere a atitudinilor. Ele evidențiază caracterul *contagios* al acelei aprobări care exprimă cu caldura – interacțiunea atitudinilor care face ca evaluarea favorabilă pe care o face un individ să o întărească și să o învieze pe a celuiilalt. Acest din urmă efect este foarte caracteristic unui acord etic bine articulat; iar imperativele din versiunea tradusă a exemplului nostru contribuie (deși într-un mod imperfect) la evidențierea acestui lucru.

Să luăm un exemplu de dezacord:

A: Acest lucru e bun.

B: Nu, el este rău.

Tradus conform modelelor de lucru, acesta devine:

A: Eu aprob acest lucru; fă și tu la fel.

B: Nu, eu îl dezaprob; fă și tu la fel.

Părțile declarative ale replicilor arată că oamenii au atitudini opuse, una de aprobare, cealaltă de dezaprobare. Părțile imperative arată că fiecare om sugerează ca celălalt să-și redirecționeze atitudinile. Deoarece „dezacordul în atitudine” a fost definit cu referire exclusivă la o opoziție a atitudinilor și la eforturile de a le schimba sau de a le pune sub semnul îndoielii, devine clar că acest tip de dezacord își găsește un loc (chiar dacă într-un mod imperfect) în modelele de lucru pe care le-am sugerat.

Dar dacă dorim ca modelele să ne fie de ajutor și nu să ne împiedice, atunci ele trebuie folosite cu mare atenție. Deși aceste modele pun în mod necesar accentul pe acordul și dezacordul în atitudine, nu fac același lucru și în privința acordului și dezacordului în opinie. Prin urmare, această *dublă* sursă a problemelor etice nu va fi pusă în evidență. Dacă teoria tradițională a scăpat din vedere de prea multe ori atitudinile, concentrându-se asupra opiniilor, nu trebuie să facem greșita opoziție și să ignorăm opiniile în favoarea atitudinilor. Cea din urmă eroare, care va oferi o încredere deplină separată de argumentarea și cercetarea tradiționale, va fi chiar mai serioasă decât prima.

Cu toate acestea, este posibil să evităm o asemenea eroare și, în același timp, să păstrăm modelele de lucru ca aproximări grosiere. Deși inițial ar putea părea că întreaga natură a problemelor etice și importanța relativă a factorilor componenți ai acestora ar putea fi evidențiate doar prin definițiile termenilor etici, această cerință nu este una inviolabilă. Ne-am putea dispensa de ea cu condiția ca accentul să fie pus pe altceva. În aceste condiții, cerința centrală pentru o definiție este pur și simplu ca ea să *pregătească drumul* pentru o explicație completă. Dacă modelele au pus accentul pe opinii în detrimentul atitudinilor, acest accent nu putea fi corectat cu ușurință prin remarci ulterioare; din acest motiv a fost necesar să deviem de la definițiile de tip tradițional. Dar când modelele accentuează atitudinile în dezavantajul opiniilor, accentul corect poate fi ușor restabilit. Ne vom ocupa mai târziu de studiul metodologiei unde prin natura lucrurilor va trebui să acordăm o importanță deosebită aspectelor cognitive ale eticii. Dacă, în legătură cu aceasta, vom avea grijă să redăm opiniilor locul ce li se cuvine,

recunoscându-le marea complexitate și diversitate, atunci vom fi acordat ponderea cuvenită factorilor implicați.

În consecință, pe parcursul acestui capitol și al câtorva dintre cele ce vor urma, analiza înțelesurilor va sublinia acordul și dezacordul atitudinal, pe când analiza metodelor va evidenția acordul și dezacordul opiniilor. Relația strânsă dintre cei doi factori nu va fi pusă în umbră prin acest procedeu ci, mai degrabă, așa cum vom vedea, va fi scoasă și mai mult în evidență. Totuși, e important să ne dăm seama că procedeu este într-o anumită măsură arbitrar și că vom avea nevoie de o alternativă la el pentru a întreprinde o analiză completă. În același timp, trebuie să avem foarte mare grijă ca discuția despre înțeles, atunci când e purtată separat de restul analizei, să nu sugereze că opiniile au un rol neimportant, secundar, în etică. O asemenea concepție este cu totul străină prezentei lucrări ca și celor mai evidente fapte ale experienței zilnice.

Dacă evităm această confuzie, vom descoperi că modelele de lucru sunt de multe ori instructive. Propoziția imperativă, care e una dintre componentele acestor, are o funcție nu lipsită de interes. Pentru a înțelege acest lucru, să comparăm (3) modul de lucru pentru „bun”, cu unul foarte asemănător cu el:

(4) „Acest lucru e bun înseamnă Eu dorob acest lucru și doresc ca și tu să faci la fel”.

„nunt” (4) diferă de (3) numai prin faptul că propoziția imperativă „Fă și tu la fel” este înlocuită de propoziția declarativă „(Eu) doresc ca și tu să faci la fel”. Înlocuirea *pare* trivială deoarece deseori „Fă cutare și cutare” și „Eu doresc ca tu să faci cutare și cutare” au aceeași utilizare practică. Spre exemplu, „Eu doresc ca tu să deschizi fereastra” are, de obicei, același efect imperativ cu „Deschide fereastra”. Funcția imperativă nu este circumscrisă modului imperativ. Iar *dacă* se consideră că propoziția declarativă care apare în (4) are o funcție imperativă, atunci deosebirea dintre (3) și (4) este într-adevăr trivială. Cu toate acestea, rămâne cazul ca (4) să fie probabil confuză. Deși propoziția „Eu doresc ca tu să faci cutare și cutare” poate fi considerată a avea o funcție imperativă, e posibil și să nu fie considerată astfel. Ea poate fi luată ca un simplu raport introspectiv cu privire la starea mentală a vorbitorului, utilizat pentru a descrie dorințele acestuia,



pentru a comunica opinii despre ele în scopuri cognitive, mai degrabă decât pentru a asigura satisfacerea acestora. (Dacă este puțin probabil ca o astfel de interpretare să fie dată în viața obișnuită, ea poate apărea ușor în cadrul abstractizărilor absconse ale teoriei filosofice.) În particular, (4) poate sugera că propoziția „Acest lucru este bun” este folosită în mod primar, sau chiar în mod exclusiv, pentru a exprima *opinii despre atitudini*. Ea poate accentua acordul sau dezacordul în opinii cu excluderea acordului sau dezacordului în atitudini. Definiția (3) este preferabilă lui (4) pentru că prima nu este vulnerabilă la o astfel de interpretare greșită. Imperativul care face parte din ea, nefiind utilizat niciodată *doar* ca un raport introspectiv, explicitează fără ambiguități faptul că „bun” este utilizat nu numai pentru a exprima opinii despre atitudini, ci pentru a întări, modifica și orienta atitudinile însele.

Caracterul înșelător al definiției (4) poate fi evidențiat prin continuarea celui de-al doilea exemplu anterior. Tradus după modelul lui (4), mai degrabă decât după cel al lui (3), el devine:

A: Eu aprob acest lucru și doresc ca și tu să faci la fel.

B: Nu. Eu dezaproab acest lucru și doresc ca și tu să faci la fel.

Luate pe rând și în mod simplu ca rapoarte introspective, aceste enunțuri sunt logic compatibile. Fiecare le poate descrie propriu starea mentală și, deoarece aceste stări pot fi diferite, ambii pot avea dreptate. Amintindu-ne că enunțurile au pretenția de a fi traduceri ale lui „Acest lucru este bun” și, respectiv, „Nu, el e rău” am putea fi tentați să conchidem: „Atunci conform definiției (4) oamenii nu se află în realitate în dezacord cu privire la ce este bine sau rău. Ei pot crede că sunt în dezacord, dar aceasta numai datorită unei confuzii elementare în folosirea pronumelor.” G. E. Moore a folosit acest lucru ca o reducere la absurd a oricărei definiții care face ca „bun” să se refere întru totul la propriile atitudini ale vorbitorului<sup>286</sup>; și date fiind asumțiile tacite cu care lucrează, punctul lui de vedere este acceptabil. Dar dacă „Eu doresc ca și tu să faci la fel” este interpretată ca având o

<sup>286</sup> *Ethics* (Henry Holt, 1911), pp. 100-102; și *Philosophical Studies* (Harcourt, Brace, 1922), p. 333. Autorul acestei cărți a oferit o critică amănunțită a acestui argument, cât și a unora similare, în „Some of Moore’s Arguments against Ethical Naturalism” în *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P.A. Schilpp (Evanston and Chicago, Northwestern University, 1942).

funcție imperativă, care o suplimentează pe cea descriptivă – sau, mai bine zis, dacă această propoziție declarativă este înlocuită de una imperativă, conform definiției (3) – și dacă se recunoaște că o controversă etică implică un dezacord în atitudini, atunci, ni se sugerează, consecința absurdă că „oamenii, de fapt, nu se află în dezacord în probleme de etică” devine o consecință nu a neglijării calității indefinibile a binelui presupusă de Moore, ci a insistenței că o controversă etică este *totalmente* centrată pe opinii – și anume pe opinii la care ajungem prin examinarea propozițiilor etice însele, izolate de celelalte numeroase propoziții care formează o parte a contextului în care ele își duc traiul. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm că refuzul de a privi dincolo de opinii (care, în mod paradoxal, are ca rezultat mai degrabă o subestimare a lor decât o supraestimare) nu îi este mai caracteristic lui Moore decât le este multora dintre oponenții săi „naturaliști” și că el este de obicei mai scrupulos decât aceștia atunci când trage concluziile logice dintr-o presuposiție comună.

Natura modelelor de lucru a fost acum precizată. La întrebarea: „Ce distinge enunțurile etice de cele științifice?” s-a răspuns astfel: Enunțurile etice au un înțeles care este aproximativ și parțial imperativ. Acest înțeles imperativ explică de ce judecățile etice sunt atât de strâns legate de acordul și dezacordul în atitudini și ne ajută să arătăm în ce fel poate fi distinsă etica normativă de psihologie și de științele naturii.

## 2

Să ne îndreptăm acum atenția spre probleme de metodă. Atunci când discutăm chestiuni de evaluare, oare prin ce gen de raționament am putea crede că am fi în stare să ajungem la un acord? Deocamdată răspunsul poate fi doar schițat. Acest răspuns va presupune că modelele de lucru pot fi acceptate fără a li se aduce critici suplimentare; și cum e clar că nu așa stau lucrurile, vor fi posibile numai aproximări grosiere.

Modelul pentru „Acest lucru este bun” constă în conjuncția dintre (a) „Eu aprob acest lucru” și (b) „Fă și tu la fel”. Dacă e posibilă o dovedire a lui (a) și (b) luate separat, atunci și numai atunci va fi posibil să se facă același lucru pentru conjuncția lor. Să vedem, deci, ce se poate face cu propozițiile luate separat.

Propoziția (a) nu prezintă nici o problemă. Ea face o aserțiune despre starea mentală a vorbitorului și, ca orice enunț psihologic, este deschisă confirmării sau infirmării empirice, fie introspective, fie behavioriste.

Propoziția (b) ridică, totuși, o problemă. Fiind o propoziție imperativă, nu poate fi dovedită în nici un fel. Cum am putea dovedi o poruncă? Dacă îi spunem unei persoane să închidă ușa și am primi replica „Dovedește-o!”, nu ar trebui oare să ne îngrijorăm?

Astfel, se pare că judecățile etice sunt pasibile numai de o dovedire parțială. În măsura în care „Acest lucru este bun” include înțelesul lui (a), o dovedire este posibilă, dar în măsura în care include înțelesul lui (b) chiar pretenția de a dovedi este fără sens. Se pare că suntem nevoiți să ajungem la o concluzie neliniștitor de slabă: Dacă un om spune „X este bun” și dacă el poate dovedi că aprobă într-adevăr X, atunci el a dovedit tot ceea ce i se poate pretinde.

Într-adevăr, așa *par* să stea lucrurile. Dar ele *par* să stea astfel numai pentru că am presupus în mod tacit că dovezile în etică trebuie să fie exact ca și dovezile în știință. Dacă am luat în considerare posibilitatea ca judecățile etice să nu pot fi dovedite în *au modo*. Sau, mai degrabă, deoarece termenul „dovadă” (*proof*) poate fi folosit în etică, ar putea spune astfel: va trebui cercetat dacă există vreun „substituent al unei dovezi” în etică, un anume suport sau argument al afirmației care, deși diferit de o dovadă de tip științific, ne poate fi cu puțin de ajutor în eliminarea acelor ezitări care îi face de obicei pe oameni să pretindă o dovadă.

Dacă există un asemenea analog al dovezii, el trebuie fără îndoială luat în considerare în prezentul studiu metodologic. Altfel, studiul ar cădea pradă unei neînțelegeri flagrante. El ne-ar putea face să bănuim că acest caracter slab al dovezii *în sensul ei strict* privează etica de un „fundament rațional” sau de o anume „valabilitate intersubiectivă” care îi sunt extrem de necesare; în realitate, analogul menționat ne poate oferi tot ceea ce ne este necesar.

Pentru a dezvolta acest aspect, să ne întoarcem la imperative, care au ridicat o anumită dificultate metodologică. Deși imperativele nu pot fi „dovedite”, nu există oare temeieri sau argumente care să le poată cel puțin “susține” (*support*)?

Această întrebare nu este deloc dificilă. Un imperativ poate fi întâmpinat cu întrebarea „De ce?”, iar acest “De ce?” pretinde oferirea unui *temei* (*reason*). Spre

exemplu: dacă ni se spune să închidem ușa, am putea întreba „De ce?” și să primim un temei cum ar fi “Pentru că e curent” sau „Pentru că zgomotul ne zăpăcește”. Sau, dacă unei persoane i se spune să lucreze mai mult, aceasta poate întreba „De ce?” și să primească un răspuns de genul „Dacă nu lucrezi mai mult, vei deveni un diletant nefericit”. Aceste temeuri nu pot fi numite „dovezi” în nici un sens, cu excepția unui pericolos de larg, și nici nu sunt legate într-un sens demonstrativ sau inductiv de un imperativ; însă ele *susțin* în mod manifest un imperativ. Ele îl „sprijină” (*back up*), îl „stabilesc” (*establish*) sau îl „fundamentează” (*base*) pe referiri concrete la fapte”. Ele sunt analogele dovezilor (*proofs*) prin aceea că elimină îndoielile și ezitățile care împiedică acceptarea imperativului.

*Felul* în care temeurile susțin imperativul e următorul: imperativul este folosit pentru a modifica atitudinile sau acțiunile ascultătorului. Întrebând „De ce?” ascultătorul indică ezitarea sa de a se supune. El nu o va face „doar pentru că așa i se spune”. Temeiul susținător (*supporting reason*) descrie, prin urmare, situația pe care imperativul urmărește să o modifice sau noua situație pe care imperativul urmărește să o producă; iar dacă aceste fapte arată că noua situație va satisface majoritatea dorințelor ascultătorului, acesta nu va mai ezita să se supună. Mai general vorbind, temeurile susțin imperativul modificând acele opinii care pot modifica la rândul lor, refuzul de a te supune.

În ce privește necesitatea acestei operații să fie dezvoltate? O clipă de reflecție va arăta că nu, deoarece ele coincid cu observațiile despre acord făcute în capitolul I. Acolo am văzut că deoarece atitudinile tind să se modifice odată cu modificarea opiniilor, acordul în atitudini poate fi deseori obținut prin asigurarea acordului în opinii. Aici va trebui doar să aplicăm acest principiu general unui tip special de caz. Legătura va deveni evidentă dacă paragraful de mai sus e reformulat într-o terminologie diferită:

Un imperativ este utilizat pentru a asigura satisfacerea dorinței vorbitorului. Întrebarea „De ce?”, care exprimă ezitarea ascultătorului de a se supune, indică o contradicție reală sau incipientă. Există așadar un dezacord în atitudini. Temeiul care susține imperativul localizează o posibilă sursă a dezacordului în opinii; iar dacă acesta din urmă e rezolvat, atunci, deoarece opiniile și atitudinile se află într-o relație cauzală strânsă, dezacordul în atitudini poate fi făcut să dispară într-un mod care face ca imperativul să fie respectat de bună voie.

„Substituenții dovezilor” sau „temeiurile susținătoare” pe care le-am căutat pot fi astfel recunoscute drept vechi cunoștințe sub o nouă denumire: ele sunt expresia unor opinii care deseori joacă un rol important, deși indirect, în situațiile care implică un dezacord atitudinal. Aceste temeiiuri susținătoare nu sunt nici măcar specifice doar imperativelor. Ele pot fi utilizate oriunde apare dezacordul în atitudini, fie că el e indicat prin cuvinte laudative sau depreciative, prin întrebări retorice, metafore, inflexiuni ale vocii, ș.a.m.d.

În legătură cu judecata care ne interesează în mod special aici – „Acest lucru este bun”, analizată schematic prin definiția (3) – relevanța temeiurilor susținătoare va fi evidentă. Deși componenta imperativă a *definiens*-ului „Aprobă și tu la fel” este inadecvată pentru subtilitățile eticii, ea este de două ori desemnată să fie utilizată în cazul dezacordului atitudinal; însuși faptul că e un imperativ o desemnează în acest sens; și, apoi, ea e astfel desemnată prin faptul că menționează direct aprobarea ascultătorului. Deoarece temeiurile pot susține orice enunț care conduce la acord sau la dezacord atitudinal, atunci e clar că ele îl pot susține și pe acesta.

Temeiurile susținătoare au o importanță deosebită în etică – nu numai ca decît dovada în sens îngust menționată anterior. Aunci când un om spune „X este bun” rareori i se cere să dovedească faptul că e aprobă acțiunea X. Mai degrabă i se cere să aducă acele considerații care vor face ca atitudinile sale să fie acceptabile pentru oponentul său și să arate că ele sînt orientate spre situații a căror natură e necunoscută acestuia. O asemenea procedură foarte importantă, tipică pentru chestiunile etice, necesită întotdeauna temeiiuri susținătoare. În capitolele IX și X, unde modelele de lucru vor face loc unei analize descriptive mai “bogate”, vom vedea că aceste concluzii trebuie amendate; dar trăsăturile esențiale se vor menține.

Exemplul următor, având un număr de comentarii inserate, va ilustra mai concret modul în care temeiurile susținătoare pot apărea într-un argument tipic etic:

*A: Jones este în mod fundamental un om bun.*

Această judecată (a) asertează că A îl aprobă pe Jones și (b) că A acționează în mod (cvasi-) imperativ pentru a-l face pe B, ascultătorul, să aibă o atitudine similară.

B: *De ce spui asta?*

B indică ezitarea sa sau refuzul de a se alătura în aprobarea lui Jones. Astfel, dezacordul în atitudine devine evident.

A: *Manierele sale grosolane sunt numai o poză. De fapt, el are o inimă mare.*

Acum ni se oferă un temei care descrie o trăsătură a lui Jones pe care B s-ar putea să nu o cunoască și care e probabil să-i atragă favorurile lui B.

B: *Asta e interesant dacă e adevărat. Dar dovedesc acțiunile sale că are o inimă mare?*

Temeiul e recunoscut ca fiind relevant, dar adevărul lui este pus la îndoială. Dezacordul în opinie dobândește acum un rol important în argumentare. El e strâns legat de dezacordul în atitudine subliniat mai devreme; dacă A și B vor cădea de acord asupra opiniei că Jones este un om de treabă, e probabil ca ei să cadă de acord dacă îl aprobă pe acesta sau nu.

A: *Da, dovedesc. Fosta lui menajeră mi-a povestit că Jones nu i-a drept niciodată vreo vorbă urâtă și că recent i-a oferit o pensie bună. Mă sunt și alți exemple de genul acesta. Odată eram chiar prezent când...*

Aici A oferă o dovadă empirică – nu o dovadă directă – judecării lui inițiale, ci a temeiului care o susține.

B: *Ei bine, nu știu. Sesc că nu-l cunosc îndeaproape. Poate că el este un om bun.*

Aici F se pune componentei (cvasi-) imperative a judecării inițiale a lui A, indicând acordul său. Rezerva sa a fost modificată de temeiul bine dovedit furnizat de A. Acordul în opinie a dat naștere unui acord în atitudine.

Acest exemplu arată la scară redusă modul în care judecățile etice (modelele de lucru rămânând în esență necriticate) pot fi susținute de un fel important de temeiuri și modul în care aceste temeiuri devin relevante. El arată de asemenea modul cât se poate de natural în care aceste temeiuri servesc unele scopuri ale unei dovezi. Ele conduc ascultătorul să accepte de bună voie judecata, fără a avea sentimentul că este „dogmatică” sau „arbitrară” sau „nefondată”.

Înainte de a încheia această expunere metodologică provizorie și introductivă mai avem o chestiune suplimentară căreia trebuie să-i acordăm atenție. Să ne amintim că la

Începutul acestei secțiuni consideram că dovezile în etică sunt neliniștitor de slabe. Pentru a le completa, am căutat „substituenți ai dovezilor” care să servească obiectivele unei dovezi, chiar dacă nu sunt identice cu dovezile științifice. Asemenea substituenți au fost ușor găsiți sub forma „temeiurilor susținătoare” ale judecăților – temeiuiri care ar putea genera acordul în atitudini prin asigurarea acordului în opinii. Rămâne totuși întrebarea dacă temeiuirile de acest tip sunt suficiente pentru a oferi eticii un „fundament” adecvat. Adică: teoriile etice care pun accentul pe atitudini au fost acuzate adesea de „a construi moralitatea pe nisipuri mișcătoare”, neoferind nici un fel de mijloc de verificare a capriciilor și toanelor ce domină atitudinile umane. Sau au fost acuzate de a fi consfințit o toleranță vicioasă, vecină cu haosul, presupunând că „Tot ceea ce o persoană simte că este bun, *este* bun pentru ea”. Odată recunoscută susținerea pe bază de temeiuiri, este oare prezenta abordare a metodologiei scutită de astfel de acuzații? Sau, mai degrabă, ea rămâne totuși prea slabă și în acest caz ar trebui să căutăm o altă metodă, chiar dacă orbește și cu disperare, dacă vrem ca diversele coduri morale să-și dea seama o dată și o dată autoritatea de care au atâta nevoie?

Nu putem elabora acum un răspuns complet; dar un răspuns preliminar și dogmatic va fi util ca anticipare a faptelor susținătoare. Elaborarea acestei abordare a metodologiei nu va suficient un mare număr de teoreticieni angajați în „căutarea certitudinii”. Temeiuirile susținătoare menționate aici nu au nici un fel de forță de convingere logică. Persoanele care fac judecăți etice opuse pot continua să le facă (cel puțin în punctul de vedere al posibilității teoretice) în fața oricărui fel de temeiuiri pe care le includ argumentele lor, chiar dacă nici unul nu face vreo eroare logică sau empirică. Temeiuirile susținătoare au a face numai cu opiniile; și în măsura în care ele, la rândul lor, sunt dovedite prin metode demonstrative sau empirice, numai acordul în opinie va fi asigurat în primă instanță. Cu toate acestea, acordul etic cere mai mult decât acordul opiniilor; el cere și acordul în atitudine. În consecință, dacă nu poate fi găsită o altă metodă, un acord rațional e teoretic posibil în etică numai în măsura în care acordul în opinie îi va determina pe oameni să fie de acord în ce privește atitudinile.

Cât de serioasă este această cerință? În ce măsură acordul în opinie va determina acordul în atitudini? Dacă ar fi să fundamentăm acest răspuns nu pe speranțe, ci pe fapte, atunci el va fi inevitabil formulat astfel: de obicei noi *nu știm*, anterior rezultatului unui

argument, dacă această cerință e adevărată în cazul lui sau nu; și chiar dacă e adesea convenabil să presupunem că ea este adevărată, ca să prelungim argumentul lămuritor și să întârziem cât mai mult eforturile pur exortative în vederea asigurării acordului etic, presupunerea nu poate fi decât una euristică atâta vreme cât ne lipsește o bază adecvată de confirmare. Cei care caută o metodă absolut definitivă a eticii normative și care doresc să elimine posibilitatea unor coduri morale rivale la fel de bine întemeiate, vor descoperi că lucrarea de față le oferă mai puțin decât speră ei.

Dar întrebarea într-adevăr serioasă are în vedere aici nu ceea ce își doresc oamenii acum; căci în această privință oamenii își doresc, și și-au dorit întotdeauna, ceva ce nu pot articula într-un mod clar, poate doresc chiar o absurditate. Întrebarea serioasă are în vedere ceea ce *ar dori* oamenii dacă ar avea o gândire mai clară. Dacă am putea elimina confuziile cu privire la metodologia eticii – confuzii care sunt deseori mai periculoase în teoria etică decât în practica etică – și dacă am putea reajusta în mod corespunzător mecanismele psihologice întreținute de aceste confuzii, am simți că e nevoie de o concepție mai „obiectivă”? Studiul de față va răspunde teoretic la această întrebare. Însă, dat fiind că aceste confuzii metodologice sunt aceluși mecanismate iar mecanismele psihologice întreținute de ele sunt foarte persistente, cititorul va trebui să fie răbdător, așteptând cu răbdare următoarea.

### 3

Modelele de lucru și concepțiile despre metodă la care acestea au condus sunt, într-un anumit sens, necizelate. Să vedem cum pot fi ele modificate.

Prima inadecvare a modelelor este următoarea: componenta imperativă, inclusă pentru a capta aspectele exortative ale judecăților etice și considerată folositoare pentru a indica acordul sau dezacordul în atitudini, este în realitate un instrument prea grosolan pentru a putea îndeplini sarcina ce i-a fost atribuită. Dacă unei persoane i se poruncește explicit să aibă o anumită atitudine, ea va deveni atât de timidă atunci când nu se poate supune. Porunciți să fie aprobat un anumit om și veți stârni numai simptome superficiale ale aprobării. Însă judecata „Acest lucru este bun” nu are nici urmă de asemenea efect minimalizant; prin urmare, forța judecății de a încuraja aprobarea a fost slab aproximată.



Un aspect suplimentar, cumva similar celui de mai sus, este mai serios. Imperativele sunt folosite deseori pentru a exercita o influență unilaterală. Atunci când un om dă ordine directe e posibil să nu-și pună problema unui refuz. Deși acesta nu este singurul mod în care sunt folosite imperativele, el este totuși unul familiar; iar atunci când imperativele sunt introduse pe față într-un anumit context, așa cum se întâmplă în modelele de lucru, numai această utilizare a lor poate fi luată în considerare. Așadar, modelele pot da o impresie greșită asupra scopurilor pentru care se exercită influența morală. Ele ar putea sugera că moralistul este obsedat de dorința de a-i convinge pe ceilalți să adopte propria lui poziție – că el vrea doar să-și promoveze scopurile preconcepute fără a le cumpăni încă o dată.

Dacă unii moralști au astfel de motive, nu e nici o îndoială că alții nu le au. Cineva care exercită o anumită influență nu trebuie, prin aceasta, să se izoleze complet de orice contrainfluență; el poate iniția o discuție în care atitudinile tuturor părților implicate se modifică treptat și sunt direcționate spre obiecte a căror natură este mai profund înțeleasă. Există mulți oameni a căror influență se manifestă direct și din nevoie imediată și ocupă un loc bine apreciat într-un context moral cooperativ. Deși ei să descopere toate laturile unei chestiuni, ei nu au dorința de a-și cucui preopinentele și sunt nerăbdători să-și supună propriile judecăți morale restului celorlalte puncte de vedere. Deși judecățile morale nu sunt întotdeauna propuse în acest spirit, trebuie să amintim că există efectiv o astfel de posibilitate care, în multe cazuri, se realizează. Nu există nici o cauză în acel punct de vedere inflexibil care nu vede altceva în natura umană decât acele calități pe care natura umană se rușinează să le recunoască.

Așadar, e foarte probabil ca modelele de lucru să ofere o reprezentare greșită atât a manierei în care e exercitată influența morală, cât și a motivelor care o însoțesc. Cum putem evita aceste inadecvări ale lor? Răspunsul e sugerat de teoriile contemporane despre limbaj și înțeles – teorii care promiteau să fi influențat filosofia și care au fost subliniate de mai mulți autori contemporani în probleme de etică. Efectul termenilor etici în direcționarea atitudinilor, deși nu este totalmente diferit de cel al imperativelor, trebuie explicat prin referire la un gen specific și subtil de *înțeles emotiv* (*emotive meaning*). Înțelesul emotiv al unui cuvânt este puterea pe care o dobândește acel cuvânt, grație istoriei sale în situații emoționale, de a evoca sau exprima direct atitudini, un lucru care e

distinct de descrierea sau desemnarea lor. În formele sale simple, el e tipic pentru interjecții; în forme mai complicate, el reprezintă un factor cu contribuții semnificative în poezie; și are manifestări familiare în mulți termeni laudativi sau depreciativi aparținând discursului obișnuit. În virtutea acestui fel de înțeles, judecățile etice modifică atitudinile nu printr-un apel la unele eforturi conștiente în acest sens (ca în cazul imperativelor), ci prin mecanismul mai flexibil al *sugestiei*. Termenii emotivi prezintă obiectul despre care sunt predicați într-o lumină mai puternică sau mai slabă, dacă ne putem exprima astfel, și prin aceasta îi *călăuzesc* (*lead*) pe oameni, mai degrabă decât le poruncesc (*command*), să-și modifice atitudinile. Iar aceștia acceptă imediat o influență reciprocă de acest fel, distinctă de una unilaterală. Natura exactă a înțelesului emotiv, modul în care acesta funcționează și felul în care el cooperează cu opiniile, gesturile, intonațiile vocii etc. reprezintă considerații complexe care vor fi analizate ulterior. Pentru moment, trebuie să remarcăm doar că înțelesul emotiv nu încearcă să ocupe abuziv locul ce aparține de drept înțelesului descriptiv. El are multe funcții legitime, în etică dar și în alte domenii, și devine criticabil numai atunci când este folosit abuziv.

Cu toate acestea, nu este suficient să corectăm doar componenta imperativă a modelelor de lucru. O altă inadecvare afectează componenta declarativă care, pentru multe contexte, este mult prea simplă. Pentru a accentua acordul sau dezacordul în atitudine, modelele înțelesului descriptiv la un minim necesar, sugerând că judecățile etice exprimă opinii care sunt doar despre atitudinile vorbitorului. Cea mai evidentă eroare în această procedură – anume aceea că neglijează mulțimea celorlalte opinii care sunt relevante pentru etică – este una despre care am văzut că este nefondată. Dacă opiniile sunt accentuate în legătură cu metodologia, cum s-a întâmplat în secțiunea precedentă, - dacă ele sunt scoase în evidență din temeiurile susținătoare care însoțesc judecățile etice mai degrabă decât din înțelesul judecăților însele – întreaga natură a chestiunilor etice este înțeleasă în mod adecvat. Apare însă acum o dificultate mai serioasă care dezvăluie o inadecvare a modelelor ce e autentică și nu ușor de surmontat. Termenii etici sunt recunoscuți pentru ambiguitatea lor; cu toate acestea, nu s-a spus nimic despre acest lucru. Așadar, procedura noastră, deși sensibilă la opiniile etice, este insuficient de sensibilă la variatele forme ale limbajului în care sunt exprimate aceste opinii. Dacă am presupune, așa cum ne-ar îndemna imediat s-o facem modelele noastre

de lucru, că unele opinii importante nu sunt *niciodată* exprimate de judecățile etice însele – ci sunt *întotdeauna* exprimate de propozițiile care reprezintă temeuri susținătoare pentru judecăți – am ignora flexibilitatea limbajului comun și astfel am pune în umbră însuși factorul care are cea mai mare nevoie de atenție în tot cuprinsul eticii.

Scopul studiului de față nu este acela de a născoci în mod arbitrar un sens al termenilor etici care să le fie de folos într-un scop limitat și tehnic, ci mai degrabă de a elimina confuzia din limbajul de fiecare zi. Pentru a atinge acest scop e esențial să realizăm faptul că limbajul de fiecare zi nu ne prezintă “o” utilizare a termenilor, ci mai multe utilizări diferite. Acesta nu este nici pe departe un fenomen determinat de cauze triviale pe care analiza le-ar putea pune ușor în evidență. Ambiguitatea va persista întotdeauna în discursul comun; deci sarcina noastră practică nu constă în a căuta să o eliminăm, ci mai degrabă să-i evidențiem prezența și, printr-un studiu atent al originilor și funcțiilor sale, să facem în așa fel încât ea să nu mai constituie o sursă de eroare<sup>287</sup>.

Întreaga complexitate a problemei nu a fost totuși cestată deocîndă. Menționând „ambiguitatea” termenilor etici, observațiile anterioare se apleacă în primul rând numai pe exemple clare ale acesteia, cum e cel al termenului englez „tip”, care poate însemna atât înșfăcare, cât și un neajudecat. Acest lucru sugerează că au fost distinse clar, chiar dacă tacit, prin numărul determinat de sensuri ale termenilor etici în limbajul comun și că separarea unui sens de altul necesită doar o examinare atentă a obiceiurilor noastre vorbane adânc înrădăcinate. Termenii etici sunt mai mult decât ambigui; sunt *vagi*. Cu toate acestea, în orice moment, anumiți factori sunt categoric incluși în designatele termenilor, iar alți factori sunt categoric excluși, există mulți alții care nu sunt nici incluși, nici excluși. Nu s-a luat nici o decizie în privința acestora din urmă, nici de către vorbitori, nici de către dicționar. Limitele regiunii nedecise sunt atât de supuse fluctuației, relativ la diferite contexte și la scopuri diferite, încât devine arbitrar faptul de a specifica unde se termină un sens al unui termen și unde începe altul, în măsura în care avem de-a face cu utilizarea lor comună.

Cuvântul „roșu” oferă un exemplu simplu de vaguitate. Există o anumită regiune a spectrului la care acest termen se referă în mod clar și o alta, mai largă, la care nu se

<sup>287</sup> Vezi Conferința Bergen susținută de I.A. Richards la Yale, în 1940, și publicată în *Furioso* (vara 1941). Richards argumentează, într-un mod foarte plauzibil, că noi trebuie să „studiem ambiguitatea, nu temându-ne de ea, ci considerând-o cea mai bună oportunitate pentru adâncirea înțelegerii noastre”.

referă tot atât de clar; însă între acestea există nuanțe apropiate de portocaliu asupra cărora oamenii nu au hotărât (în limbajul obișnuit, diferit de unele utilizări tehnice din știință) dacă să le numească „roșu” sau „ne-roșu”. Am putea, bineînțeles, să trasăm o linie arbitrară prin regiunea indecisă și să spunem că *aici* se termină roșul. Dar dacă am face acest lucru, vor exista întotdeauna multe alte locuri unde am fi putut trasa linia cu egală îndreptățire. Sau în loc să trasăm o singură linie am trasa mai multe, căutând să facem explicite sensurile mai largi sau mai înguste ale termenului făcând ca fiecare marcaj să reprezinte granița unui anumit sens. Dar dacă am face astfel, atunci numărul liniilor trasate și locurile în care le trasăm nu vor fi cu nimic mai puțin arbitrare decât înainte. Utilizarea comună a limbajului ne permite să facem ce vrem în regiunea nedecisă<sup>288</sup>.

Caracterul vag al termenilor etici este de același fel, dar împins la extrem; referenții nedeciși sunt mai numeroși și mai diverși. Un termen etic poate fi în consecință adaptat la o gamă largă de utilizări, uneori pentru scopuri ușor de examinat, alteori nu. Cu toții știm că un politician care promite „dreptate” se angajează la foarte puțin dacă nu definește termenul înaintea alegerilor. Termenul „bun” nu este mai puțin flexibil. El poate fi folosit pentru a desemna calități precum „de nădejde”, „încredere”, „încredere” etc., dar poate avea și o referință particulară cum ar fi aceea de a te duce la biserică în fiecare duminică. Acestea nu trebuie să fie calități pe care vorbitorul pretinde să le asocieze lui „bun”, întrucât conștient, ci pot fi calități pe care el dorește să le atribuie conotației logice a lui „bun”. De la altă parte, este posibil ca termenului să i se conteste toată această varietate de referințe descriptive și să fie restrâns în așa fel încât să se refere numai la atitudinile vorbitorului. Există întotdeauna opțiunea de a face bogat sau sărac înțelesul său descriptiv. Și e foarte important să ne dăm seama că nici una dintre opțiuni nu va încălca cerința elastică a „folosirii limbii române naturale”.

Dacă ne întoarcem la modelele de lucru, vom observa imediat că inadecvarea lor, în ceea ce privește înțelesul descriptiv, este numai parțială. Ele oferă un înțeles care poate fi *atribuit* termenilor etici și care e potrivit pentru anumite contexte. Totuși, dacă ele vor fi considerate ca tipice pentru toate contextele și suficiente în sine pentru a clarifica utilizarea comună a limbii, atunci nu vor reprezenta decât o nouă contribuție la realizarea

<sup>288</sup> Vezi Bertrand Russell, „Vagueness”, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* (1923) și Max Black, „Vagueness”, *Philosophy of Science* (1937).

unei ficțiuni lingvistice. Ele vor trebui suplimentate cu un număr de definiții alternative, cel puțin. Și, în fine, definițiile de toate felurile nu trebuie concepute ca epuizând posibilitățile limbajului etic, ci doar ca relevând, de pildă, flexibilitatea sa extraordinară.

#### 4

Deși prezentul capitol a oferit doar o schiță a cercetării noastre, menționând pe scurt anumite subiecte și dezvoltând sumar altele, el a introdus câteva chestiuni de maximă importanță. Termenii etici nu sunt totalmente comparabili cu cei științifici. Termenii etici au o funcție cvasi-imperativă care, fiind slab reprezentată în modelele de lucru, trebuie explicată acordând o mare atenție înțelesului emotiv; și ei au o funcție descriptivă, care este însoțită de ambiguitate și vaguitate, funcție care cere un studiu amănunțit asupra flexibilității lingvistice. Ambele aceste aspecte ale limbajului sunt strâns legate de metodologia eticii; și cu toate că această relație a fost studiată până acum numai într-un mod parțial și imperfect, s-a spus totuși suficient de mult pentru a sugera o posibilitate interesantă: temeiurile oferite în sprijinul unei judecări etice, deși sunt comparabile de testele obișnuite în măsura în care venim de-a lor ce cu adăruș sau falsitatea lor, pot oferi susținere *judecării* fără ca modelul pe care eu-l pot caracteriza exhaustiv nici logica deductivă, nici cea induktivă, și care trebuie să devină de aceea obiect de studiu al unui alt tip de cercetare.

Traducere de Ioana Creițaru

### III. Unele aspecte pragmatice ale limbajului

#### 1

Dacă vrem să avem o înțelegere mai amănunțită a eticii, protejându-i temele de confuzie și supunându-le unor tipuri economice de cercetare, trebuie să acordăm o atenție constantă limbajului etic și factorilor logici și psihologici care îi permit să aibă funcțiile specifice pe care le are. Nevoia unei asemenea abordări, ca și temele centrale pe care le aduce în discuție, vor fi fost evidente din capitolele anterioare.

Unele părți ale acestui studiu pot fi dezvoltate imediat doar cu referire la exemple etice; dar există și alte părți ale lui care necesită o tratare mai cuprinzătoare. Fundalul acestei întreprinderi ar putea fi căutat într-o teorie generală a semnelor, trăgând unele concluzii care ar putea fi extinse ulterior la o serie de probleme mai specifice care ne privesc. Aceasta e necesar mai ales în legătură cu utilizările emotive ale limbajului care, în ciuda multor studii recente, necesită încă o examinare atentă. Nu mai puțin urgentă e grija pentru a arăta felul în care înțelesurile emotive și descriptive sunt relaționate, fiecare modificându-l pe celălalt. Aceste chestiuni, ce se află cumva dincolo de domeniul restrâns al analizei etice, vor forma obiectul capitolului de față. Desigur, nu putem spune sau pretinde să epuizăm un subiect atât de larg, dar putem să încercăm să oferim pentru a ajuta atingerea scopurilor noastre actuale.

2

Înțelesul emotiv al cuvintelor poate fi cel mai bine înțeles comparându-l și punându-l în contrast cu expresivitatea râsului, suspinului, geamătului și a altor manifestări similare ale emoțiilor, prin voce sau prin gesturi. E evident că aceste exprimări “naturale” sunt simptome comportamentale directe ale emoțiilor sau sentimentelor pentru care ele sunt martor. Râsul “dă frâu liber” în mod direct veseliei care-l însoțește și face acest lucru într-un mod atât de intim și inevitabil încât dacă râsul e întrerupt brusc, e probabil ca și veselia să fie întreruptă într-un anumit grad. Într-un mod foarte asemănător, un suspin degajă nemijlocit mâhnirea iar o ridicare din umeri exprimă pe de-a-ntregul o nonșalantă lipsă de griji. Nu trebuie să ținem morțiș, cel puțin din perspectiva acestei abordări, că râsetele, suspinele și așa mai departe sunt literalmente o parte a limbajului sau că ele au un înțeles emotiv; dar rămâne o analogie importantă:

interjecțiile, care *sunt* parte a limbajului și care au înțeles emotiv, sunt asemănătoare suspinelor, ridicării din umeri, gemetelor etc. prin aceea că ele pot fi utilizate pentru a “da frâu liber” emoțiilor și atitudinilor cam în același fel. De pildă, cuvântul “ura” servește în bună măsură aceluiași țel ca și un simplu strigăt de entuziasm și degajă emoțiile la fel de direct.

E clar că există o diferență între interjecții, care dau frâu liber emoțiilor în mod direct, și cuvinte cum e “emoție”, care le denotază. Diferența precisă dintre ele, cu toate ramificațiile sale, va cere o analiză atentă, dar un lucru e evident de la bun început: cuvintele care denotă emoțiile sunt de obicei slabe vehicule ale exprimării active a acestora. E suficient să pronunțăm “entuziasm” ca pe o interjecție, încercând să o însoțim de gesturile și intonația caracteristice unui țipăt strident sau lui “ura”, pentru a vedea ce instrument relativ incapabil este el pentru a exterioriza nemijlocit emoțiile.

Cuvintele emotive, așadar, orice s-ar spune despre ele, sunt potrivite pentru a “da frâu liber” (*vent*) emoțiilor și în această măsură ele sunt înrudite cu cuvintele care denotă emoții, ci mai degrabă cu râsul, gemetele și suspinele, care ele înseși sunt mai “natural”. Dar aici ia sfârșit analogia. Din punctul de vedere al teoriei limbajului, interjecțiile și manifestările “naturale” ale emoțiilor trebuie puse în opoziție. Primele formează o parte gramaticală recunoscută a vorbirii pe când cele din urmă nu; primele interesează pe specialiști în etimologie și fonetică, pe când cele din urmă prezintă interes științific doar pentru psiholog sau fiziolog. Și se vorbește despre “înțelesul” unei interjecții într-un sens restrâns, în timp ce vom ezita să vorbim într-un sens atât de restrâns despre “înțelesul” unui geamăt sau hohot de râs. Există un sens, neîndoielnic, în care un geamăt “însemnă” ceva, tot așa cum o temperatură scăzută poate “însemna” uneori convalescență sau o taxă vamală poate “însemna” un comerț restricționat; dar acest sens al “înțelesului” este mai larg decât orice alt sens folosit de regulă în teoria limbajului. De ce manifestările “naturale” ale emoțiilor au un înțeles numai în acest sens mai larg, pe când interjecțiile, atât de asemănătoare ca funcție, pot avea înțeles în sensul mai restrâns?

O parte esențială a răspunsului este pur și simplu aceasta: expresivitatea interjecțiilor, spre deosebire de aceea a gemetelor sau hohotelor de râs, depinde de convenții care s-au dezvoltat pe parcursul istoriei utilizării lor. Dacă interjecțiile ar fi fost

utilizate în contexte de viață diferite, ele ar fi fost potrivite pentru a da frâu liber unor sentimente oarecum diferite. Oamenii gem în toate limbile, ca să spunem așa, dar numai în engleză spun “ouch” [și numai în română spun “vai” – V.M.]. Atunci când învățăm franceza trebuie să învățăm să înlocuim pe “of” cu “helas”, dar putem ofta la fel ca până atunci. Lingviștii se ocupă în special cu studiul convențiilor verbale; prin urmare, ei sunt mai interesați de interjecții decât de expresiile care nu sunt convenționalizate. Iar filosofii ar face bine să împărțască aceeași preocupare, chiar dacă dintr-un temei diferit. Înțelesul emotiv convenționalizat, mult mai mult decât expresivitatea naturală, e probabil să fie confundat cu aspectele descriptive ale limbajului și astfel să umple lumea cu “entități” filosofice fictive. [...] Cuvintele emotive sunt potrivite atât pentru a exprima sentimentele vorbitorului cât și pentru a evoca sentimentele în ascultător, ele derivându-și această capacitate din obiceiurile care s-au format de-a lungul utilizării lor în situații emoționale.

O paralelă foarte strânsă la înțelesul emotiv, sub aspectele aspectelor mai instinctive decât cazul hohotelor de râs sau gemetele, poate fi găsită în obiceiurile etichetate. Paralela e atât de strânsă încât aproape că am putea numi eticheta o formă de limbaj emotiv al semnelor. Există, desigur, anumite aspecte ale “bunilor maniere” care sunt estetice prin natura lor și unele care sunt practice, dar multe altele sunt convenții tot atât de arbitrare ca și cele lingvistice și tot atât de ininteligibile pentru ochii unui străin precum sunt cuvintele pentru urechile lui. Faptul că un om se cuvine să-și pună pălăria într-o poziție înclinată, să meargă pe partea exterioară a trotuarului, să servească mai întâi gazda la cină, să-și ducă furculița la gură cu mâna dreaptă etc. sunt “simboluri” convenționale pentru a exprima respectul social iar unele sunt părți ale “dialectului” american care nu e familiar în Anglia. A identifica originea acestor obiceiuri înseamnă a identifica “etimologia” lor, fapt care ne-ar conduce spre surse la fel de eterogene. Ca și interjecțiile (și spre deosebire de râs și gemete), bunele maniere își datorează expresivitatea forței obiceiurilor și dacă obiceiurile se schimbă putem deveni “arhaici” sau “demodați”. Și la fel cum interjecțiile trebuie însoțite, pentru a-și atinge efectul emoțional maxim, de o situație relevantă și de o intonație adecvată, la fel gesturile convenționale ale etichetei trebuie îndeplinite la locul potrivit și cu grația cuvenită dacă vrem ca ele să manifeste



respectul pe care sunt apte să-l exprime într-o măsură mult mai mare decât gesturile mai puțin habituale.

### 3

Analiza de mai sus a explicat cum sunt utilizați anumiți termeni emotivi dar nu a prezentat nici o definiție clară a “înțelesului emotiv” (*emotive meaning*). Deși nu putem încerca să dăm aici o definiție riguroasă a termenului, să încercăm elaborarea uneia aproximative, permițându-ne digresiuni pentru a examina orice aspecte demne de interes care vor apărea pe parcurs.

Ar fi greșit să utilizăm acest termen atâta vreme cât nu am atribuit lui “înțeles” un sens convențional care să delimiteze un gen în raport cu care înțelesul emotiv este o specie iar înțelesul descriptiv o alta. Înțelesul emotiv trebuie să fie un anume fel de înțeles sau, dacă nu, ar fi mai bine să fie rebotezat. Deci prima noastră sarcină ar fi să identificăm sensul generic al lui “înțeles” care se cere aici.

Există un sens (printre multe altele) care, deși destul de convențional, va fi inadecvat pentru scopurile noastre. În acest sens, “înțelesul” unui semn este acel ceva *la care oamenii se referă* atunci când utilizează semnul. (E.g. “Înțelesul lui <prăjitură> este ceva comestibil”; “înțelesul lui <duritate> este o caracteristică a cremenei”.) Ar fi convenabil să înlocuim această utilizare a lui “înțeles” cu “referent”, urmându-i în acest sens pe Ogden și Richards<sup>289</sup>. Sensul acesta nu poate fi cel generic cerut aici deoarece noi putem voi să spunem că unele cuvinte (cum e “of”) nu au nici un referent, dar totuși au un fel de înțeles – anume un înțeles emotiv.

Un alt sens al lui “înțeles” promite să ne fie de mai mare ajutor. În acest sens, “înțelesul” unui semn trebuie definit în termenii reacțiilor psihologice ale celor ce utilizează semnul. El poate fi numit “înțeles în sens psihologic al cuvântului” sau, în terminologia lui Morris<sup>290</sup>, “înțeles în sens pragmatic” (E.g.: “Nu putem concepe că înțelesul lui <prăjitură> poate fi mâncat, chiar dacă prăjitura e comestibilă”. “Înțelesul lui

<sup>289</sup> *Meaning of Meaning*, pp. 10 ff. Poate că Ogden și Richards ar prefera să recunoască drept referenți numai obiectele, nu și calitățile, cum e duritatea. Dar să observăm că dacă “duritate” e înlocuit în orice propoziție prin “moliciune”, verificarea empirică va fi complet schimbată. [...]

<duritate> nu e o caracteristică a cremenei, chiar dacă duritatea însăși este o asemenea caracteristică”.) Dacă acest sens al lui “înțeles” ar fi suficient de clar, el ar putea fi imediat considerat ca desemnând genul cerut aici, în raport cu care înțelesurile emotiv și descriptiv sunt specii; căci speciile pot fi distinse prin felul de procese psihologice care au loc.

Dar sensul generic, psihologic al lui “înțeles” este din păcate neclar. E știut că elaborarea unei definiții adecvate a lui a reprezentat una dintre cele mai dificile aspecte ale teoriei limbajului. Rațiunea acestei situații poate fi observată cu ușurință:

Una dintre cerințele impuse oricărei definiții a “înțelesului”, în măsura în care vrem ca acest termen să rămână potrivit pentru discuțiile despre limbaj, este că înțelesul *nu trebuie* să varieze într-un mod haotic. Trebuie desigur să admitem anumite variații, căci altfel am sfârși cu o entitate fictivă, senină și complet inutilă, aflată în mijlocul complexităților practicii reale; dar “înțeles” e un termen ce se dorește a marca ceva relativ constant în mijlocul acestor complexități, nu doar să li se închine. Avem nevoie de un sens în care un semn poate “însemna” mai puțin decât “a crea” un sens în care înțelesurile sunt utile pentru înțelegere *mai multor* contexte, nu în sens în care un cuvânt are un “înțeles” diferit ori de câte ori e folosit.

Dacă înțelesul unui semn trebuie să fie ceva relativ constant, cum poate fi definit cuvântul “înțeles” în termenii reacțiilor psihologice care însoțesc semnul? Aceste reacții nu sunt deloc constante, ele variază semnificativ de la situație la situație. La un meci de fotbal gura poate exprima o emoție viguroasă, dar altfel el poate fi însoțit doar de cel mai firav ecou emoțional. Pentru cineva care sortează scrisorile, “Connecticut” poate însemna doar o mișcare a mâinii, dar pentru un vechi locuitor al acestui stat el poate da naștere unui lanț de amintiri. Cum poate fi găsit un “înțeles” constant în mijlocul acestui flux psihologic?

[...] Întrebarea e complicată numai dacă vom căuta răspunsul într-un mod naiv. E ca și când am încerca să definim “puterea de cumpărare” a unui dolar și, cerând pe bună dreptate ca ea să fie ceva relativ constant, ne-am arăta surprinși să vedem că pe aceeași dolari pot fi cumpărate întotdeauna lucruri diferite. “Este oare puterea de cumpărare cea

<sup>290</sup> Charles W. Morris, “Foundations of the Theory of Signs”, *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. I, no. 2, (University of Chicago Press, 1938).

cu care am cumpărat cartea ieri sau este ea cea cu care am plătit cina ieri seară?” Dar să luăm un alt exemplu. Să comparăm înțelesul unui cuvânt cu puterea de stimulare (nervoasă) a cafelei și să vedem cum am putea proceda pentru a defini “putere de stimulare”.

Este această putere a cafelei pur și simplu sentimentul stimulat care însoțește consumarea ei? E clar că lucrurile nu stau așa. Puterea de stimulare trebuie să fie relativ constantă, variind numai în funcție de diferitele sortimente utilizate sau de modurile diferite de preparare etc.; dar sentimentele care însoțesc consumarea ei sunt supuse unei variații mult mai mari. Când un om e total epuizat, cafeaua se poate dovedi insuficientă pentru a-l stimula; dar atunci când e montat nervos, aceeași cantitate de cafea îl poate stimula în cel mai înalt grad. Cum am putea să identificăm puterea constantă de stimulare cu aceste stări mentale inconstante?

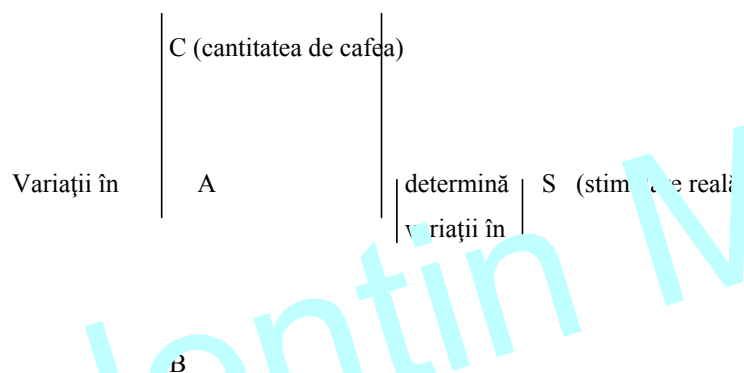
[...] O cheie de răspuns este dată pe loc de cuvântul “putere” (*power*). Acest termen, atât de familiar la Locke și descendent din aristotelicul “potențialitate”, este foarte înșelător în multe cazuri deoarece el tentează spre înșelăciune și întrețineri, dar în mai multe studii moderne<sup>291</sup> aspectele importante ale utilizării lui au fost supuse unei analize foarte promițătoare. În aceste studii, termenul “putere” face loc de regulă termenului “proprietate dispozițională” de aici încolo voi folosi și eu acest din urmă termen. Totuși, înaintea de a-l folosi pentru scopurile noastre, să clarificăm mai bine utilizarea lui. Spațiul ne permite numai un studiu fugitiv în care acuratețea va fi adesea sacrificată în favoarea simplității; dar chiar și așa, această abordare ne va fi de folos. Ea ne va conduce spre o mai bună înțelegere a “înțelesului” și astfel ne va arăta direcția unei definiții a “înțelesului emotiv”.

#### 4

Cuvântul “dispoziție” (sau “putere” sau “potențialitate” sau “abilitate latentă” sau “caracteristică cauzală” sau “tendință” etc.) este util atunci când avem a face cu situații

<sup>291</sup> C.D. Broad, *Mind and Its Place in Nature* (Harcourt, Brace, 1925), pp. 430-436; *Examination of McTaggart's Philosophy* (Cambridge, 1933), I, 266-272; *The Philosophy of Francis Bacon* (Cambridge, 1926), pp. 30-39. Și Rudolf Carnap, “Testability and Meaning”, *Philosophy of Science*, Vol. III, No. 4 and

*cauzale* complicate în care un anumit fel specificat de eveniment este funcție de mai multe variabile. Pentru a ilustra, să continuăm exemplul de mai sus. Deși cafeaua “cauzează” adesea o stimulare (nervoasă), ea nu este niciodată *singura* cauză. Gradul de stimulare va depinde de asemenea de mulți alți factori – starea inițială de oboseală a omului, capacitatea de absorbție a stomacului său, constituția sistemului său nervos ș.a.m.d. Situația ar putea fi schematizată în acest fel:



Aici A stă pentru o mulțime de condiții care sunt supuse schimbării din când în când – “circumstanțele auxiliare” în care e băută cafeaua. B stă pentru alte condiții, mai puțin marcate de schimbări, cum ar fi compoziția chimică a cafelei. Factorii B au un rol important în orice discuție cu privire la proprietățile dispoziționale; dar să ne mulțumim cu ignorarea lor în următoarele câteva pagini, de dragul simplificării expunerii.

Desigur, nu va exista o corelație constantă între C și S luate izolat; căci corelația va varia în funcție de variațiile lui A. Și totuși relația dintre C și S poate fi foarte importantă. Odată cu *fiecare* condiție constantă din A, S poate varia în funcție de C într-

---

Vol. IV, No. 1. Prezentarea abordare va fi mai apropiată de cea a lui Broad decât de cea a lui Carnap deoarece analiza lui Broad conduce mai direct la o prezentare simplificată.

un *anume* fel; și odată cu anumite condiții din A, variațiile din C pot cauza o variație mare a lui S. Pentru a desemna această relație e convenabil să spunem: cafeaua (la care C face referire vădită) are o “dispoziție” de a produce S – ceea ce nu este, desigur, decât o altă formă de a spune: cafeaua “este un stimulent”. [...]

Trebuie să luăm acum în considerare sensul în care un obiect poate avea o dispoziție “neschimbată” de a produce un efect oarecare chiar dacă ea nu e însoțită constant de același grad al respectivului efect. Aceasta este, desigur, problema noastră de a explica cum poate rămâne neschimbată puterea de stimulare a cafelei chiar dacă gradul de stimulare care însoțește consumul cafelei nu rămâne neschimbat; și vom vedea imediat că aceeași explicație trebuie dată pentru *înțeles*. Referindu-ne la simbolurile utilizate anterior, explicația e, pe scurt, aceasta:

Dacă pentru fiecare stare constantă a lui A există un oarecare fel fix în care C este corelat cu S, atunci dispoziția cafelei de a stimula (și la fel, *mutatis mutandis*, pentru alte exemple) se zice că rămâne neschimbată.

Mai exact: Fie A care își păstrează o anumită stare constantă și zicem  $A_1$  și să presupunem că în fiecare zi a unei anumite săptămâni constatăm că numărul de unități ale lui C este întotdeauna dublul numărului de unități ale lui S. Așoi, dacă A care își păstrează o altă stare constantă, și zicem  $A_2$  și să zicem că în fiecare zi a acelei săptămâni se constată că numărul de unități ale lui C este întotdeauna triplul numărului de unități ale lui S. Prin continuarea unor asemenea experimente va fi posibil să conchidem inductiv că pentru *fiecare* condiție constantă a lui A, există o *anume* corelație între C și S care rămâne fixă de-a lungul săptămânii; sau, cu alte cuvinte, că dispoziția cafelei de a stimula a rămas neschimbată de-a lungul acestui interval. (De notat că această corelație nu trebuie să fie aceeași pentru toate stările lui A; tot ce se cere este ca pentru fiecare stare a lui A să existe o corelație fixă sau alta.)

Pe de altă parte, să zicem că A se menține într-o anumită stare constantă  $A_1$ ; și să presupunem că *într-o zi* numărul unităților lui C este dublul numărului unităților lui S, dar în *ziua următoare* el e triplu. Aici corelația dintre C și S nu a rămas fixă, *chiar dacă A a rămas așa*. Dispoziția cafelei de a stimula *s-a schimbat* pe parcursul intervalului.

Așadar nu *trebuie* să se spună că dispoziția s-a schimbat pur și simplu pentru că efectele s-au schimbat; deși o schimbare în efecte poate indica *uneori* o schimbare în

dispoziție. Dispoziția neschimbată nu presupune un S neschimbat, ci mai degrabă o corelație între C și S care se schimbă *numai* dacă A se schimbă. [...]

## 5

După ce am explicat (foarte aproximativ, dar poate cu folos) natura proprietăților dispoziționale și sensul în care o dispoziție poate rămâne “neschimbată”, ne putem întoarce la problema înțelesului. Să luăm în considerare mai întâi situații în care e implicat înțelesul doar din punctul de vedere al unui ascultător, neglijând orice cititor, vorbitor sau persoană care scrie.

Înțelesul unui semn în sensul psihologic cerut aici nu este un anumit proces psihologic specificat care însoțește semnul în orice moment. El e mai degrabă o proprietate dispozițională a semnului, unde răspunsul, care variază odată cu variația circumstanțelor auxiliare, constă în procesele psihologice care asculț o și unde semnul este auzirea de către el a semnului.

[...] Procesele psihologice care însoțesc semnul pot varia dar nu trebuie spus că înțelesul semnului variază în aceeași măsură și nu în sensul că înțelesul e o dispoziție, în timp ce procesele psihologice sunt doar răspunsuri. Deci înțelesul unui semn, având aici sensul dispozițional al “înțelesului”, va fi mai constant decât efectele psihologice ale semnului – așa că acesta au cerut considerațiile din secțiunea 3. [...]

Atunci când adoptăm expresia “Acest semn are un înțeles” trebuie să ne amintim că fraza e una eliptică și trebuie adesea extinsă la forma “Acest semn are un înțeles pentru oameni de genul K”. Aceasta e similar cu a spune că “X este un stimulent” e eliptic și trebuie extins la ceva de forma “X este un stimulent pentru oameni de genul K”. Tot așa cum X poate fi stimulent pentru anumiți oameni și nu pentru alții, un semn poate avea un înțeles pentru anumiți oameni și nu pentru alții. [...]

## 6

Putem lăsa la o parte acum înțelesul în sensul său generic și să ne întoarcem la înțelesul emotiv. Ultimul poate fi luat ca o dispoziție mai specifică și anume în felul următor:

Înțelesul emotiv e un înțeles în cazul căruia răspunsul (din punctul de vedere al ascultătorului) sau stimulul (din punctul de vedere al vorbitorului) este un domeniu de emoții.

Astfel, înțelesul emotiv va fi un anume fel de înțeles, așa cum cereau considerațiile din secțiunea 3. Și va fi astfel exact în felul în care orice dispoziție poate fi un fel specific al altei dispoziții. În general, atunci când stimulul sau răspunsul sau ambele ale unei dispoziții au domenii care cad înăuntrul domeniului unei alte dispoziții, prima e numită de obicei un fel specific al celei de-a doua. Astfel, dispoziția unui medicament de a vindeca o clasă limitată de boli e mai specifică decât dispoziția lui de a vindeca o clasă mai largă de boli. Dispozițiile pot fi realizate în circumstanțe auxiliare diferite și numai o parte din baza pentru cea generală poate fi relevantă pentru cea mai specifică; dar pentru multe scopuri e suficient să menționăm numai stimulul și răspunsul. Înțelesul emotiv poate fi considerat un “fel” de înțeles în acest sens familiar; cele două noțiuni cad în domeniul mai larg al răspunsurilor psihologice care au fost specificate pentru înțeles în general. În mod similar, putem clasifica felurile de înțeles emotiv cu referire la felurile de emoții.

Termenul “emoție” e introdus temporar pentru că e sugerat de termenul “emotiv”; dar în continuare va fi convenabil să înlocuim “emoție” cu “sentiment sau atitudine” – atât pentru a păstra o uniformitate terminologică pe tot parcursul cărții cât și pentru a sublinia o distincție importantă. Termenul “sentiment” (*feeling*) trebuie luat ca desemnând o stare afectivă ce-și relevă întreaga natură introspecției imediate, fără ajutorul inducției. O atitudine (*attitude*) e totuși mult mai complicată, după cum au sugerat exemplele noastre anterioare. De fapt, ea este o conjuncție complicată de proprietăți dispoziționale (căci dispozițiile se regăsesc peste tot în psihologie), marcate de stimuli și răspunsuri care se corelează pentru a obstrucționa sau favoriza orice poate fi numit “obiectul” atitudinii. O definiție precisă a “atitudinii” e o chestiune prea dificilă pentru a fi încercată aici; prin urmare va trebui să înțelegem acest cuvânt, oricât ar fi de central în prezenta lucrare, în bună măsură în uzul său curent, legându-l de uzul curent al

altor termeni (“dorință”, “vrere”, “dezaprobare” etc.) care numesc atitudini specifice. E important de constatat în același timp că sentimentele imediate sunt mult mai simple decât atitudinile și că atitudinile nu trebuie să fie confundate cu ele în ciuda tentațiilor hipostazierii.

În măsura în care înțelesul emotiv al unui semn este o dispoziție de a evoca atitudini, el e o dispoziție de ordinul doi. Dar e posibil ca el să includă și dispoziții de a produce sentimente; iar în măsura în care face acest lucru înțelesul emotiv va fi o dispoziție de ordinul întâi. [...]

## 7

[...] Să luăm în considerare propoziția “Ion este un atlet remarcabil”. Aceasta poate avea o dispoziție de a face oamenii să creadă că Ion este înalt și simplu pentru că mulți atleți sunt astfel. Dar nu vom spune în mod obișnuit că ea “înseamnă” ceva cu privire la înălțime, chiar dacă o “sugerează”. Temeiul pentru aceasta este puș și semnificativ acela că regulile lingvistice nu leagă “atlet” de “înalt”. Spunem mai degrabă “Un atlet poate fi înalt sau poate să nu fie înalt”, și chiar această remarcă subliniază o regulă. Ea izolează dispoziția curentului “atlet” de aceea a lui “înalt” și astfel izolează ceea ce înseamnă “atlet” de ceea ce sugerează el.

“Înțelesul descriptiv” al unui semn e dispoziția sa de a afecta cogniția<sup>292</sup>, cu condiția ca dispoziția să fie cauzată de un proces de condiționare elaborat care a însoțit utilizarea semnului în comunicare și cu condiția ca dispoziția să fie fixată, cel puțin într-un grad considerabil, de reguli lingvistice. [...]

## 8

<sup>292</sup> “Înțelesul cognitiv e dispoziția de a produce procese mentale *cognitive*, unde “cognitiv” e un termen general desemnând asemenea activități mentale specifice precum a crede, a gândi, a presupune, a prezuma etc.” (*Ethics and Language*, p. 62) (n.trad.)



După ce am distins între înțelesul emotiv și cel descriptiv, ne putem întreba cum sunt legate cele două.

E evident că un semn poate avea ambele feluri de înțeles. Aceasta înseamnă a spune că el poate avea în același timp dispoziția de a afecta sentimentele sau atitudinile și dispoziția de a afecta cogniția. Deoarece majoritatea cuvintelor au în fapt înțelesuri de ambele feluri, să începem prin a acorda o atenție specială relației dintre ele.

Dezvoltarea dispozițiilor emotive și descriptive în limbă nu reprezintă două procese izolate. Există o continuă influență reciprocă. Se poate întâmpla – pentru a lua numai un caz simplu și nu într-un tot tipic – ca un cuvânt să dobândească un înțeles emotiv laudativ în parte pentru că el se referă, *via* înțelesul său descriptiv, la ceva ce oamenii favorizează. “Democrație” are un înțeles emotiv plăcut pentru cei mai mulți americani deoarece referențialul său le place. Dar dacă cele două feluri de înțeles se dezvoltă adesea împreună, aceasta nu înseamnă că ele trebuie să se schimbe întotdeauna împreună. Unul poate începe să varieze atunci când celălalt rămâne în mare măsură constant; iar distincția dintre ele e importantă în bună măsură din acest motiv.

Să presupunem, de pildă, că un grup de oameni începe să deprețuiască anumite aspecte ale democrației, dar continuă să probeze celelalte aspecte ale ei. Ei pot lăsa înțelesul descriptiv al “democrație” neschimbat și să facă în așa fel ca acest cuvânt să dobândească dreptul de uzual, dar înțelesul emotiv mult mai puțin laudativ. Pe de altă parte ei pot protesta în schimb puternic împotriva înțelesului laudativ și să permită “democrației” să dobândească un sens descriptiv care să facă referire numai la acele aspecte ale democrației (în vechiul sens) pe care ei le-au favorizat. E adesea esențial, dacă e să evităm eșecurile în ce privește comunicarea, să determinăm care dintre aceste schimbări are loc; iar distincția dintre înțelesul emotiv și cel descriptiv ne e de mare ajutor în această privință.

Un fenomen deosebit de interesant depinde de așa-zisa “inerție” a înțelesului. Să presupunem, deși presupunerea e destul de artificială, că înțelesul emotiv laudativ al unui termen a apărut *numai* pentru că înțelesul său descriptiv se referă la ceva ce oamenii favorizează. Și să presupunem că un anumit vorbitor reușește să schimbe înțelesul descriptiv al termenului într-un mod pe care auditoriul său îl sancționează deocamdată. Am putea presupune că înțelesul său emotiv va cunoaște în mod automat aceeași

schimbare. Dar adesea aceasta nu se întâmplă în fapt. Prin inerție, acesta va supraviețui schimbării înțelesului descriptiv de care a depins la origini. Și dacă ne amintim că înțelesul emotiv depinde rareori numai de referința descriptivă, ci depinde totodată de gestică, intonație și de contextele viguroase sub aspect emoțional cu care termenul a fost asociat anterior, e ușor de văzut de ce înțelesul emotiv poate adesea supraviețui unor schimbări destul de radicale ale înțelesului descriptiv.

Vom vedea că inerția înțelesului emotiv este de mare interes pentru studiul eticii pe care îl vom întreprinde în cele ce urmează. Să introducem de aceea următoarea terminologie: în măsura în care înțelesul emotiv *nu* este funcție de înțelesul descriptiv, ci fie persistă fără acesta din urmă, fie supraviețuiește unor schimbări ale lui, vom spune că el e “independent”. Astfel, interjecțiile non-metaforice vor avea un înțeles emotiv complet independent, dar cele mai multe cuvinte, inclusiv “democrație”, “libertate”, “mărinimie” etc., vor avea un înțeles emotiv care e numai în parte independent. Pe de altă parte, în măsura în care înțelesul emotiv e funcție de înțelesul descriptiv, schimbându-se odată cu el după numai o mică “întârziere”, vom spune că e “dependent”.

Independența înțelesului emotiv poate fi testată în mod aproximativ comparând sinonimele descriptive care nu sînt sinonime emotive. Astfel, în măsura în care forța laudativă a “democrație” depinde pe aceea a lui “guvernământ care în care se conduce prin vot popular”, înțelesul emotiv al celui dintâi va fi independent. Dar un asemenea test e departe de a fi exact deoarece nu lasă loc înțelesului emotiv independent care poate fi comunitar termenilor. Nu e ușor nici să găsim sinonime descriptive; căci ori de câte ori asemenea sinonime diferă din punct de vedere emotiv, oamenii recurg de obicei la redefinirea uneia dintre ele într-un mod care dă naștere și unei diferențe descriptive. [...]

## **XI. Moraliști și propagandiști**

### **1**

Așa cum rezultă din capitolele precedente, moralistul e acela care încearcă să influențeze atitudinile. El face adesea acest lucru într-un mod indirect, reușind mai ales pentru că judecata sa este susținută de temeuri; dar el poate utiliza de asemenea

persuasiunea sau “exortăția”. Însă cam același lucru poate fi spus și despre alți oameni, cu care moralistul pare să împărtășească o stranie companie. În particular, acest lucru poate fi spus despre propagandiști; căci propagandiștii, orice altceva ar fi adevărat despre ei, urmăresc să exercite o influență. În acest caz, cum vom distinge oare moraliștii de propagandiști? [...]

Posibilitatea de a defini persuasiv acești termeni va fi evidentă. În utilizarea lor curentă nici unul nu e emoțional neutru, “propagandist” purtând un stigmat, iar “moralist” o notă de respect comparativ. Pe ansamblu, deși nu fără excepții remarcabile pentru cutare ori cutare grup de oameni, acești termeni sunt antonimi emoționali. [...]

## 2

O selecție instructivă a diferitelor definiții ale “propagandei”, preluate de la autori contemporani, a fost făcută de F. E. Lumley<sup>293</sup>. Studiul său arată fără urmă de incertală că “cei de definesc termenul nu sunt de acord între ei” – că “nu există ocazie de a recunoaște propaganda în practică”, ci o derutantă confuzie de “căi”. Iată unele din aceste definiții. Citate de Lumley, iată câteva de acest fel:

“Voi defini propaganda ca difuziunea unor informații și opinii interesate”.

“Propaganda este efortul deliberat de a afecta mințile și emoțiile unui grup, dar mai ales ultimele, într-un anumit fel, pentru anumite scopuri”.

Propaganda înseamnă “orice efort de a convinge și a câștiga oamenii în acceptarea unei propuneri particulare sau în sprijinirea unei cauze”.

Aceste definiții, care sunt, în mare, echivalente, se remarcă între cele pe care le menționează Lumley prin aceea că sunt foarte largi, permițând ca termenul “propagandist” să fie aplicat la o mare varietate de oameni. De pildă, toți cei ce fac reclamă sunt în acest sens propagandiști; la fel vor fi misionarii și clericii; și la fel vor fi

<sup>293</sup> *The Propaganda Menace* (Century, 1933), cap. ii.

autorii de editoriale și foiletoniști; la fel profesorii care imprimă elevilor lor idealurile cetățenești. [...] Nu vom putea crede că teoreticienii orientați științific care utilizează acest sens larg al "propagandei" vor avea intenția de a stigmatiza asemenea oameni – cu certitudine nu pe *toți* dintre ei. Ei utilizează acest termen în speranța că el va deveni, pentru scopurile lor, un termen fără culoare, util pentru a delimita un subiect de studiu special. [...]

Dacă "propagandă" ajunge să fie utilizat într-un mod științific, atunci înțelesul său emotiv trebuie neutralizat. [...] Înțelesul emotiv poate fi neutralizat, de exemplu, lăsând ca tonul întregului context să vină ca o compensare pentru el, sau contrabalansând un anume termen laudativ cu unul depreciativ, sau dând avertismente pentru a ne opune unor efecte emotive. Unii dintre autorii pe care-i citează Lumley sunt precauți cu privire la aceste chestiuni. Ei insistă că "propagandă", așa cum utilizează ei termenul, desemnează ceva pe care îl consideră uneori ca fiind *bun*. O asemenea afirmație ne ajută să facem acest termen emoțional neutru, contrabalansând sensul său depreciativ cunoscut: și dacă noi facem și alte eforturi, putem găsi o cale de a studia acest termen în -o manieră complet detașată.

Putem spune fără a greși că *toți* moraliștii sunt propagandiști în orice utilizare a cuvântului "propagandă" care este în același timp argă și lipsită de culoare. (Și dacă "moralist" este luat într-un sens larg și neutralizat emoțional, putem afirma fără a greși și că *toți* propagandiștii sunt moralști.) [...]

Termenul "moralist" poate fi reținut într-un mod convenabil spre a fi utilizat aici și va fi folosit într-un sens complet neutru și foarte larg. El va desemna pe aceia care în mod intenționat (deși intenția poate fi neconștientă) influențează atitudinile într-o anumită direcție precisă – dincolo de cerințele purei cogniții, deși nu într-un fel care trebuie complet separat de suportul rațional. [...] Termenii "propagandist" și "moralist" nu trebuie să fie termeni persuasivi, cu condiția să avem grijă să le neutralizăm efectele emoționale. Dar ei se pretează ușor unei utilizări persuasive, uneori supra-persuasive, într-un mod nehibzuit. Atunci când termenii sunt complet neutralizați, putem spune liniștiți că *toți* moraliștii sunt propagandiști și că *toți* propagandiștii sunt moralști.

Traducere de Valentin Mureșan

## Filosofia morală modernă

G. E. M. Anscombe

Voi începe prin a enunța cele trei teze pe care vreau să le prezint în această lucrare. Prima este că în acest moment nu e profitabil să facem filosofie morală; în orice caz, ar trebui să amânăm această întreprindere până când vom avea o filosofie adecvată a psihologiei, care ne lipsește în mod evident. Cea de-a doua este că, în măsura în care e psihologic posibil, ar trebui să ne debarasăm de conceptele de obligație și de datorie – vreau să spun de conceptele de obligație *morală* și de datorie *morală* – ca și de acelea de *moralmente* corect și incorect sau de „trebuie” în sens *moral*, și anume pentru că ele sunt supraviețuiri (sau derivate din aceste supraviețuiri) ale unei concepții mai vechi despre etică ce nu mai supraviețuiește ca atare și în lipsa căreia ele nu pot fi decât nocive. A treia mea teză este că diferențele dintre autorii englezi cunoscuți în sfera filosofiei morale, de la Sidgwick și până în ziua de azi, sunt de mică importanță.

Oricine a citit atât *Etica* la Aristotel, cât și lucrări de filosofie morală modernă trebuie să fi fost uimiți de marile contraste dintre ele.<sup>294</sup> Conceptele care predomină printre noi de obicei nu se aseamănă la Aristotel sau, în orice caz, par să fie cumva ascunse sau puse departe de el. Cel mai demn de atenție este chiar termenul „moral”, o noțiune directă de la Aristotel, dar care, în sensul său modern, pur și simplu nu e potrivit pentru înțelegerea eticii aristotelice. Aristotel distinge între virtuți morale și virtuți intelectuale. Au unele dintre virtuțile numite de el „intelectuale” ceea ce *noi* am numi un aspect „moral”? Așa se pare; criteriul ar putea fi acela că un eșec în exercitarea unei virtuți „intelectuale” – precum aceea de a judeca bine atunci când calculăm obținerea unui lucru util în administrația municipală, de exemplu – poate fi *blamabil*. Dar – s-ar putea întreba pe bună dreptate – oare nu putem face din *orice* eșec un prilej de blam sau de reproș? Orice critică cu caracter peiorativ, precum cea la adresa fabricației

---

G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, “Philosophy”, 33 (1958).

<sup>294</sup> Apariția articolului lui Anscombe e privită de majoritatea filosofilor contemporani ca marcând momentul renașterii eticii virtuții sau a eticii neoaristotelice. (N. trad.)

unui produs sau a designului unui aparat, poate fi numită blam sau reproș. Așa se face că suntem nevoiți să introducem iarăși cuvântul „moralmente”: uneori un astfel de eșec este *moralmente* blamabil, alteori nu. Acum, avea oare Aristotel această idee de blam *moral*, opus oricărui alt fel de blam? Dacă o avea, de ce nu ocupă ea un loc mai central? Există anumite greșeli, spune el, care sunt cauze nu ale caracterului involuntar al acțiunilor, ci ale josniciei lor (*scoundrelism*), și pentru care un om e blamat. Înseamnă asta că există o obligație *morală* de a nu face anumite greșeli intelectuale? De ce nu discută Aristotel obligația în general și această obligație în particular? Dacă cineva pretinde că expune ideile lui Aristotel vorbind într-un stil modern despre ceea ce e „moral”, ea trebuie să fie o persoană foarte insensibilă dacă nu are senzația că i s-ar fi dizlocat maxilarul: căci ea nu mai poate mușca bine.

Așadar, nu putem căuta la Aristotel vreo elucidare a manierei moderne de a vorbi despre binele „moral”, obligația „morală” etc. Și cred că toți eticienii faimoși ai timpurilor moderne, de la Butler la Mill, se fac vinovați de conștientizarea unor erori în gândirea acestui subiect, erori care fac imposibilă speranța unei elucidări a acestor erori cu ajutorul lor. Voi expune obiecțiile mele atât de succint pe cât mi permite caracterul lor.

Butler exaltă conștiința, în moduri care să nu-și dea seama că aceasta îi poate spune omului să facă cele mai probabil lucruri.

Hume definește „adevărul” astfel încât să excludă din perimetrul său judecățile etice și pretinde că a demonstrat prin aceasta că ele sunt excluse din această zonă. De asemenea, el definește „pasiunea” (*passion*) de așa manieră încât a urmări realizarea a ceva (*aiming at anything*) e totuna cu a avea o pasiune. Obiecția sa cu privire la trecerea de la „este” la „trebuie” s-ar aplica la fel de bine trecerii de la „este” la „datorează” (*owes*) sau de la „este” la „are nevoie” (*needs*). (Totuși, datorită situației istorice, el spune ceva important aici, lucru asupra căruia voi reveni.)

Kant introduce ideea de „autolegislare”, care este la fel de absurdă ca și ideea prin care am susținut că în zilele noastre, când voturile majorității impun un mare respect, am numi fiecare decizie bine reflectată luată de un om un *vot* ce dă naștere unei majorități, majoritate ce e covârșitoare ca proporție, căci e întotdeauna de 1-0. Conceptul de legislare presupune o putere superioară în legislator. Propriile sale convingeri rigorigiste cu privire la minciună erau atât de intense încât nu s-a gândit niciodată că o minciună ar

putea fi descrisă în mod relevant și altfel decât ca o simplă minciună (de exemplu, ca „o minciună în circumstanțele cutare și cutare”). Regula sa cu privire la maximele universalizabile este inutilă în lipsa unor stipulări cu privire la ce putem considera ca descriere relevantă a unei acțiuni în scopul construirii unei maxime despre ea.

Bentham și Mill nu observă dificultățile conceptului de “plăcere”. Se spune adesea despre ei că au luat-o pe un drum greșit comițând eroarea naturalistă; dar această acuzație nu mă impresionează deoarece explicațiile ce i s-au dat nu mi se par coerente. Însă cealaltă problemă - cu privire la plăcere – mi se pare o obiecție fatală de la bun început. Anticii considerau destul de problematic acest concept. Aristotel s-a mulțumit pur și simplu să spună ceva vag despre „bujorii din obrazul tinerilor” deoarece, din bune temeuri, el voia să facă din plăcere ceva identic și, în același timp, diferit de activitatea plăcută. Generații întregi de filosofi moderni au privit acest concept ca pe unul mai degrabă neproblematic; el a reapărut în literatură ca un concept problematic de-abia în urmă cu un an sau doi, atunci când Ryle a scris despre el. Motivul este simplu: de la Locke încoace, plăcerea a fost considerată drept un fel de impresie internă. Dacă această era explicația ei corectă, era un lucru superficial s-o considerăm aspectul esențial al acțiunilor. Cineva ar putea adapta ceea ce a spus Wittgenstein despre „înțeles” și să spună: Plăcerea nu poate fi impresie internă, deoarece nici o impresie internă nu poate avea conținutul plăcerii.

Mill de asemenea, ca și Kant, nu reușește să realizeze necesitatea acelor stipulări cu privire la ce putem considera ca descrieri relevante, dacă teoria sa e să aibă conținut. Lui nu i-a trecut prin minte că acte precum crima sau furtul ar putea fi descrise și altfel. El susține că, atunci când o acțiune propusă este de așa gen încât cade sub *un* principiu oarecare stabilit pe temeuri de utilitate, noi trebuie să ne ghidăm după el; dacă nu cade sub nici un principiu sau dacă ea cade sub mai multe principii, ultimul caz sugerând existența unor păreri contrare despre acțiune, ceea ce trebuie să facem e să calculăm consecințele particulare. Dar aproape orice acțiune poate fi descrisă astfel încât să cadă sub mai multe principii ale utilității (cum voi spune pe scurt), dacă ea cade sub vreunul dintre ele.

Mă voi întoarce acum la Hume. Trăsăturile filosofiei lui Hume pe care le-am menționat, precum și multe alte trăsături ale acesteia, m-ar înclina să cred că Hume a fost

doar un sofist - unul strălucit - și că procedurile lui sunt cu siguranță sofisticate. Dar o particularitate a stilului de filosofare al lui Hume mă obligă nu să susțin ideea opusă, ci să adaug ceva la aceste considerații: anume că, deși el ajunge la concluziile sale – de care este îndrăgostit – prin metode sofisticate, considerațiile sale inițiază întotdeauna probleme foarte profunde și importante. Se întâmplă adesea ca, în timp ce ești preocupat cu demontarea sofismelor lui, să dai peste probleme care merită din plin să fie cercetate: ceea ce părea evident trebuie acum investigat ca urmare a observațiilor pe care le-a făcut Hume. În această privință, el se deosebește, să zicem, de Butler. Era deja un lucru bine știut că propria conștiință ne poate dicta acțiuni reprobabile; faptul că Butler a scris omițând acest aspect nu are darul de a iniția probleme inedite pentru noi. Dar cu Hume lucrurile stau invers; el este, așadar, un filosof foarte mare și profund, în ciuda sofisticii sale. De exemplu:

Să presupunem că îți spun băcanului meu: „Adevărul constă *fie* în relații între idei. De exemplu că 20 s. = £1, *fie* în chestiuni de fapt, cum ar fi că eu am comandat cartofi, dumneata mi i-ai livrat și mi-ai trimis o notă de plată.” Deci eu aplic la o propoziție cum e aceea că eu îți *dator* (owe) o sumă.

Dacă facem această comparație, rezultă că relația dintre faptele menționate și descrierea „X îi datorează lui Y o sumă” este mai interesantă, pe care o voi numi relația de a fi „brut” relativ la (*brute relative to*) acea descriere. Mai mult, faptele „brute” menționate aici sunt deosebite însele descrieri relativ la care *alte* fapte sunt „brute” – ca, de exemplu, *el a pus pe cineva să-mi aducă acasă cartofii cu un cărucior și ei au fost usași acolo*; acestea din urmă sunt fapte brute relativ la „el mi-a livrat cartofii”. Iar faptul că *X îi datorează bani lui Y* este la rândul său „brut” relativ la alte descrieri – de exemplu, „X este solvabil”. Această relație de „a fi brut relativ la” este una complicată. Pentru a menționa câteva probleme: dacă *xyz* este o mulțime de fapte brute relativ la o descriere *A*, atunci *xyz* este o mulțime ce face parte dintr-un domeniu din care o anumită mulțime se realizează dacă *A* se realizează; dar realizarea unei mulțimi dintre acestea nu antrenează (*entail*) necesarmente *A*, deoarece circumstanțe excepționale pot schimba întotdeauna situația; și care anume sunt aceste circumstanțe excepționale relativ la *A* nu putem explica decât dând diverse exemple; nu putem specifica *nici o* condiție teoretic adecvată pentru

<sup>295</sup> 20 șilingi sunt echivalentul pentru 1 liră sterlină. (N. trad.)



aceste circumstanțe excepționale, deoarece întotdeauna ar putea fi imaginat în mod teoretic un context special suplimentar care ar reinterpreta orice context special. Mai mult, deși în circumstanțe normale  $xyz$  ar fi o justificare pentru  $A$ , asta nu înseamnă că  $A$  este pur și simplu același lucru ca „ $xyz$ ”; de asemenea, poate exista un context instituțional care face ca descrierea  $A$  să aibă sens, în care instituția  $A$  nu este desigur ea însăși o descriere. (De exemplu, enunțul că îi dau cuiva un șiling nu este o descriere a instituției banului sau a valutei din țara noastră). Astfel, deși ar fi ridicol să pretindem că nu poate exista ceva de genul unei treceri, de exemplu, de la „este” la „datorează” (*owes*), caracterul acestei treceri este de fapt destul de interesant și el iese la lumină tocmai ca urmare a reflecției asupra argumentelor lui Hume.<sup>296</sup>

Faptul că îi datorez cutare sumă băcanului ar fi unul dintr-o mulțime de fapte care ar fi „brut” în relație cu descrierea „Sunt un rău-platnic”. „A fi rău-platnic” este, desigur, un gen de „necinste” sau „nedreptate”. (Normal că acest considerent nu va avea nici un efect asupra acțiunilor mele decât dacă doresc să comit sau să evit acte de nedreptate.)

Până acum, în pofida asocierilor lor puternice, am căzut pe seama „înșurșirea de a fi rău-platnic”, „nedreptatea” și „necinstea” într-un mod pur „factual”. Este destul de evident că pot face așa ceva în ceea ce privește „a fi rău-platnic”; nu am idee cum să definesc „dreptatea” înafară de a spune că sora e cuprinde acțiunile făcute în raport cu altcineva; dar „nedreptatea”, prin caracterul ei negativ, poate fi considerată provizoriu ca un nume generic pentru mai multe specii: de exemplu, înșurșirea de a fi un rău-platnic, furtul (care este relativ la instituțiile existente ale proprietății), calomnia, adulterul, pedepsirea unui nevinovat.

În filosofia de azi e necesară o explicație a modului în care un om nedrept (*unjust*) este un om rău (*bad*) sau o acțiune nedreaptă este o acțiune rea; oferirea unei astfel de explicații e o sarcină ce aparține eticii; dar ea nu poate fi nici măcar începută până când nu vom fi posesorii unei filosofii a psihologiei valabile. Căci demonstrația faptului că un om nedrept este un om rău va avea nevoie de o explicație pozitivă a dreptății ca „virtute” (*virtue*). Această parte a domeniului eticii ne este însă complet interzisă până în momentul în care vom avea o explicație cu privire la *ce tip de însușire este o virtute* – o

<sup>296</sup> Ultimele două paragrafe sunt un rezumat al lucrării “On Brute Facts”, *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, iii. *Ethics, Religion and Politics* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), cap. 3.

chestiune de analiză conceptuală, nu de etică – și cum e legată ea de acțiunile în care e instanțiată - o chestiune pe care nu cred că Aristotel a reușit s-o lămurească efectiv. Pentru aceasta avem nevoie, desigur, cel puțin de o explicație a ceea ce este o acțiune umană și a felului cum e afectată descrierea ei - „a face cutare și cutare” - de motivul (*motive*) său și de intenția (*intention*) sau intențiile pe care le include; iar pentru aceasta avem nevoie de o explicație a acestor concepte.

Termenii „s-ar cuveni” (*should*) sau “trebuie” (*ought*) sau „are nevoie” (*needs*) sunt legați de termenii bine (*good*) și rău (*bad*): de exemplu, o mașinărie are nevoie de ulei sau s-ar cuveni să fie alimentată cu ulei sau trebuie să fie alimentată cu ulei deoarece a funcționa fără ulei este rău pentru ea, sau ea merge rău fără ulei. Desigur, potrivit acestei concepții „s-ar cuveni” și “trebuie” nu sunt folosiți într-un sens „moral” special atunci când spunem că oamenii s-ar cuveni să nu fie rău platnici. (În sensul dat de Aristotel termenului „moral” (ἠθικός), ei sunt folosiți în legătură cu un obiect *moral*: anume cel al afectelor umane și al acțiunilor (non-tehnice).) Dar ei au dobândit cum un așa-zut sens „moral” special – adică un sens în care ei presupun un verdict absolut cum a fi cel de vinovat/nevinovat cu privire la un om) în legătură cu ceea ce este descris în “trebuie”-propozițiile utilizate în anumite tipuri de contexte: nu doar în contextele pe care Aristotel le-ar numi „morale” – fapte și acțiuni – ci și în unele dintre contextele pe care el le-ar numi „intelectuale”.

Termenii obișnuiți (și cu totul indispensabili) „s-ar cuveni”, „este nevoie”, „trebuie”, „e necesar” (*must*) au dobândit acest sens special prin echivalarea lor în contextele relevante cu „este obligat” (*is obliged*), „este ținut” (*is bound*), „este pretins” (*is required to*), în sensul în care putem fi obligați sau ținuți de lege sau în care ceva poate fi pretins prin lege.

Cum s-a întâmplat acest lucru? Răspunsul îl găsim în istorie: între Aristotel și noi a existat creștinismul, cu concepția sa *legalistă* (*law conception*) asupra eticii. Căci creștinismul și-a derivat noțiunile etice din Tora<sup>297</sup>. (Am putea fi înclinați să credem că o concepție legalistă a eticii ar putea apărea doar printre oamenii care acceptă o presupusă lege divină pozitivă; că lucrurile nu stau așa o arată exemplul stoicilor, care au considerat

<sup>297</sup> Denumire ebraică dată primelor cinci cărți ale Vechiului Testament, cărțile *Legii*. Aceste cărți sunt atribuite prin tradiție lui Moise, cel care a primit primul învățătura de la Dumnezeu pe Muntele Sinai. (N. trad.)

de asemenea că tot ceea ce ține de conformitatea cu virtuțile umane este cerut de legea divină.)

Ca urmare a dominării timp de multe secole a creștinismului, conceptele de a fi ținut, a-ți fi permis sau a fi iertat au pătruns adânc în limbajul și în gândirea noastră. Cuvântul grecesc *ἀμαρτάνειν*, cel mai apt să sufere o asemenea transformare, a dobândit sensul de „păcat”, după ce însemnase „greșeală”, „eșec” sau „a merge pe o cale greșită”. Latinescul *peccatum*, care corespundea în mare lui *ἀμαρτήματα*, a fost chiar mai potrivit pentru sensul de „păcat”, deoarece era deja asociat cu *culpa* – „vină” – un termen juridic. Termenul acoperitor „ilicit” (*illicit*), „nelegal” (*unlawful*), care înseamnă cam același lucru cu termenul nostru acoperitor „greșit” (*wrong*), se explică de la sine. Este interesant că Aristotel nu avea un astfel de termen acoperitor. El avea termeni acoperitori pentru răutate – „ticălos”, „josnic”; dar, desigur, un om nu este ticălos sau josnic prin aceea că face o acțiune rea sau câteva, puține, acțiuni rele. El mai are termeni precum „nerușinat” sau „lipsit de respect”, ca și termeni specifici care stau pentru lipsa virtuților revalorizate, cum e „nedrept”; dar nici un termen corespunzător lui „ilicit”. Extensiunea a acestui termen (i.e. domeniul lui de aplicare) ar putea fi indicată în terminologia obișnuită prin o expresie destul de lungă: este „ilicit” ceea ce este contrar unei virtuti, a cărei lipsă face ca un om să fie rău *qua* om, indiferent dacă îi este vorba de un gând, un afect consimțit, o acțiune sau o omisiune, în gând ori în acțiune. Această formulare ar putea delimita un concept extensiv cu conceptul de „ilicit”.

Având o concepție *legalistă* despre etică înseamnă a susține că ceea ce este necesar pentru a fi conform virtuților - eșecul exercitării cărora este marca faptului de a fi rău *qua* om (și nu doar, să zicem, *qua* meșteșugar sau logician) – ceea ce este așadar necesar pentru *asta*, este cerut de legea divină. În mod firesc, nu e posibil să avem o astfel de concepție dacă nu credem în Dumnezeu ca legiuitor, așa cum fac evreii, stoicii și creștinii. Dar dacă o asemenea concepție este dominantă timp de mai multe secole și apoi e abandonată, rezultatul firesc va fi acela că așa-zisele concepte ale „obligației”, a fi ținut de lege sau a ți se cere prin lege, vor rămâne în vigoare, în ciuda faptului că și-au pierdut rădăcina; iar dacă termenul „trebuie” (*ought*) a fost investit în anumite contexte cu sensul de „obligație” (*obligation*), acesta va continua și el să fie folosit în respectivele contexte cu o emfază specială și cu un sentiment special.

Este ca și cum noțiunea de „criminal” ar rămâne în vigoare în condițiile în care legea penală și tribunalele penale ar fi fost desființate și date uitării. Un Hume care ar descoperi o asemenea situație ar putea conchide că a existat un sentiment special, exprimat prin „criminal”, care doar el conferea sens cuvântului. Așa a descoperit Hume situația în care noțiunea de „obligație” a supraviețuit - iar cuvântul „trebuie” a fost investit cu acea forță specifică pe care, dacă o posedă, se spune că e folosit într-un sens „moral” - dar credința în legea divină a fost demult abandonată; căci protestanții au renunțat în mare măsură la ea în vremea Reformei.<sup>298</sup> Această situație, dacă am dreptate, este situația interesantă a supraviețuirii unui concept dincolo de cadrul de gândire care îl făcuse cu adevărat inteligibil.

Atunci când Hume a făcut faimoasele sale remarci cu privire la trecerea de la „este” la „trebuie”, el a adunat laolaltă mai multe idei destul de diferite. Una dintre ele a fost aceea pe care am încercat s-o evidențiez prin remarcile mele asupra trecerii de la „este” la „datorează” și asupra „caracterului brut” relativ al faptelor. Am putut evidenția o astfel de idee cercetând trecerea de la „este” la „are nevoie” (*wants*); de exemplu, legea care descrie caracteristicile unui organism la medicul de care are el nevoie. A spune că el are nevoie de acel mediu nu înseamnă, de exemplu, că dorința (*wants*) ca el să trăiască în acel mediu, ci că el nu se va împlini (*flourish*) dacă nu îl va avea. Desigur, aceasta depinde cu totul de faptul dacă noi dorim ca el să se împlinească! - cum ar spune Hume. Dar ceea ce depinde cu totul de faptul dacă noi dorim ca el să se împlinească este faptul dacă a avea nevoie de acel mediu în lipsa căruia nu s-ar împlini, are vreo influență cât de mică asupra acțiunilor noastre. Acum, vom presupune că *faptul că X „trebuie” să fie* sau acela că „este nevoie” de X are o influență asupra acțiunilor noastre: de aici pare firesc să inferăm că judecata că X „trebuie să fie” înseamnă de fapt a garanta că ceea ce am gândit că „trebuie să fie” ne influențează acțiunile. Dar nici un fel de adevăr cu privire la ceea ce *este* nu ar putea avea vreo pretenție logică de a ne influența acțiunile. (Simpla judecată cu privire la ceva nu ne pune în mișcare, ci numai judecata cu privire la cum să obținem sau să facem ceea ce *dorim*). Deci *trebuie să fie* imposibil să inferăm „are nevoie” sau „trebuie să fie” din

<sup>298</sup> Ei nu negau existența legii divine; dar doctrina lor caracteristică era că această lege era dată nu pentru a ne supune ei, ci pentru a arăta incapacitatea omului de a se supune ei, chiar și prin har; iar această idee se aplica nu doar ramificatelor prescripții din Tora, ci și cerințelor „legii naturale divine”. Vezi în legătură cu

„este”. Dar în cazul unei plante, să zicem, inferența de la „este” la „are nevoie” nu este deloc dubioasă. Ea este interesantă și demnă de cercetat, însă deloc suspectă. Ea este interesantă la fel cum este interesantă relația dintre fapte brute și fapte mai puțin brute: aceste relații au fost foarte puțin luate în considerare. Și chiar dacă poți pune în opoziție „ceea ce are ea nevoie” cu „ceea ce are” – la fel cum punem în opoziție *de facto* și *de iure* –, asta nu face mai puțin “adevărat” faptul că ea are nevoie de acel mediu.

Desigur, în cazul lucrurilor de care planta are nevoie, gândul cu privire la o nevoie ne va afecta acțiunile doar dacă dorim ca planta să se împlinească. Aici, așadar, nu există o legătură necesară între ceea ce putem judeca noi că planta „are nevoie” și ceea ce dorim. Dar există un fel de legătură necesară între ceea ce credem că avem nevoie *noi* și ceea ce dorim. Legătura este una complicată; este posibil să *nu* dorim ceva ce noi judecăm că avem nevoie. Dar, de exemplu, nu e posibil să nu dorim niciodată *nimic* din ceea ce judecăm că avem nevoie. Totuși, acesta nu e un fapt cu privire la înțelesul cuvântului „a avea nevoie” (*to need*), ci unul cu privire la termenul *dorință*. Raționamentul lui Hume, am putea spune, ne face să credem, de fapt, că el „trebuie să fie” despre cuvântul „a avea nevoie” sau „să fi bun pentru”.

Găsim astfel două probleme pe care deja le-am remarcat cu privire la trecerea de la „este” la „trebuie”; pe lângă faptul că am clarificat „caracterul brut relativ” al faptelor, pe de o parte, și definițiile presupuse ale „a avea nevoie” (*needing*), „a se împlini” (*flourishing*), pe de altă parte, *tot* mai rămâne o a treia chestiune. Căci, urmându-l pe Hume, cine ar putea spune: Poate că argumentarea ta cu privire la trecerea de la „este” la „datorează” și de la „este” la „are nevoie” ți-a reușit, dar asta doar cu prețul indicării faptului că propozițiile formulate cu ajutorul lui „datorează” sau „are nevoie” exprimă un *gen* de adevăruri, un *gen* de fapte. Dar rămâne imposibil să inferăm pe “*trebuie moral*” din “este”.

Acest comentariu mi se pare corect. Cuvântul „trebuie”, în virtutea faptului că a devenit un cuvânt cu o forță hipnotică, nu poate, în condițiile în care are această forță, să fie inferat din nimic altceva. S-ar putea obiecta că ar putea fi inferat din alte propoziții formulate cu ajutorul lui “trebuie moral”, dar acest lucru nu poate fi adevărat. Lucrurile

---

aceasta decretul de la Trento împotriva învățăturii potrivit căreia în Christos ar trebui doar să ne încredem ca mediator, nu să i ne supunem ca legiuitor.

par a sta așa pentru că noi spunem: „Toți oamenii sunt F” și „Socrate este om” implică „Socrate este F”. Dar aici „F” este un predicat fictiv. Ceea ce vrem să spunem este că dacă înlocuim „F” cu un predicat real, implicația este validă. Este nevoie de un predicat real, nu pur și simplu de un cuvânt care nu conține vreun gând inteligibil, un cuvânt care-și păstrează sugestia de forță și e capabil să producă un efect psihologic puternic, dar care nu mai semnifică nici un concept real.

Căci sugestia sa e aceea a unui *verdict* asupra acțiunii mele, în funcție de faptul dacă ea e în acord sau în dezacord cu descrierea “trebuie”-propoziției. Și acolo unde nu credem că există un judecător sau o lege, noțiunea de verdict își poate păstra efectul psihologic, dar nu și înțelesul. Să ne imaginăm acum că tocmai acest cuvânt, „verdict”, *ar fi* astfel folosit – cu un accent solemn caracteristic – încât să-și păstreze atmosfera dar nu și înțelesul, iar cineva ar spune: „Până la urmă, pentru un *verdict* ai nevoie de o lege și de un judecător”. Răspunsul ar putea fi: „Nu e deloc așa, pentru că dacă ar exista o lege și un judecător care ar da un verdict, problema noastră ar fi dacă privitor la acceptarea acțiunii verdict există un *Verdict*.” Acesta este analogul unui argument care e desăvârșit ca decisiv: dacă cineva susține concepția etică a legii divine și trebuie să fie totdeauna de acord că e necesar să considere că *trebuie* (trebuie moral) să se supună legii divine; așadar etica sa se află în exact aceeași poziție ca religie alta, atâta doar că ea are ca „premisă majoră practică”<sup>299</sup> „trebuie să ne supunem legii divine”, pe când alții au, de exemplu, Principiul celor mai mari fericiri trebuie folosit în toate deciziile”.

„Trebuie să consider că Hume și eticienii noștri de astăzi ne-au făcut un mare serviciu arătând că nu putem găsi vreun conținut în noțiunea de „trebuie moral” dacă nu aș ști că aceștia din urmă încearcă să găsească un conținut alternativ (foarte dubios) și să păstreze forța psihologică a termenului. Cel mai rezonabil lucru ar fi fost să-l abandoneze. El nu are nici un sens rezonabil separat de o concepție legalistă despre etică; iar acești filosofi nu intenționează să susțină o asemenea concepție și, așa cum ne-o arată exemplul lui Aristotel, noi putem face foarte bine etică și fără ea. Ar fi un mare progres dacă, în loc de a numi un gen „moralmente greșit” (*morally wrong*), i-am spune întotdeauna „nesincer”, „indecent”, „nedrept”. În acest caz, nu am mai întreba dacă a face

<sup>299</sup> Așa cum e numită în mod absurd. De vreme ce premisă majoră = premisă care conține termenul care este predicat în concluzie, este o gafă să vorbim de ea în legătură cu raționarea practică.

ceva este „greșit” trecând direct de la o anumită descriere a unei acțiuni la această noțiune; am întreba, de pildă, dacă ceea ce am făcut a fost nedrept și uneori răspunsul va fi clar pe loc.

Ajungem astfel la epoca filosofiei morale engleze moderne care e marcată de Sidgwick. O schimbare uimitoare pare să se fi produs în perioada scursă între Mill și Moore. Mill presupune, așa cum am văzut, că nu e vorba să calculăm consecințele particulare ale unei acțiuni precum omorul sau furtul; iar noi am văzut că poziția sa e stupidă, pentru că nu este deloc clar cum *poate* cădea o acțiune sub numai *un* principiu al utilității. La Moore, ca și la moralistii academici englezi care i-au urmat, descoperim că e considerat un fapt întru totul evident acela că „acțiunea corectă” înseamnă acțiunea care produce cele mai bune consecințe posibile (incluzând printre consecințe valorile intrinseci atribuite anumitor genuri de acte de către unii „obiectiviști”<sup>300</sup>). De aici decurge că un om face bine (*does well*), subiectiv vorbind, dacă acționează pentru cel mai mare bine, în acele circumstanțe particulare, în funcție de felul în care joacă el conștiința și motivele totale ale respectivei acțiuni particulare. Spun că aceasta e adevărat, dar nu văd un fi. sori spus exact așa ceva. Căci discuția despre aceste chestiuni poate să devină, în unele circumstanțe, extrem de complicată: de exemplu s-a putut pune la îndoială faptul că expresia „cutare și cutare este acțiunea corectă” reprezintă o formulă satisfăcătoare pentru simplul motiv că lucrurile trebuie să existe pentru a avea predicat – așa că s-ar putea ca formularea cea mai bună să fie „sunt obligat”; sau, mai departe, un filosof ar putea să nege că termenul „corect” e un termen „descriptiv” și apoi să dea un ocol prin analiza lingvistică pentru a ajunge la o concepție care se reduce la a spune că „acțiunea corectă este cea care produce cele mai bune consecințe” (de exemplu, concepția conform căreia ne formulăm „principiile” pentru a realiza scopul pe care am ales să-l urmărim, legătura dintre „alegere” și „cele mai bune” presupunându-se a fi de așa natură încât a alege în mod reflectat înseamnă a alege cum să acționăm în așa fel încât să producem cele mai bune consecințe); mai departe, rolurile pe care le joacă ceea ce numim “principii morale” și „motivul datoriei” trebuie să fie descrise; trebuie să explorăm diferențele dintre „bun” și

<sup>300</sup> Obiectiviștii de la Oxford disting, desigur, între “consecințe” și “valori intrinseci” și crează astfel aparența înșelătoare că nu ar fi consecinționiști. Dar ei nu susțin – iar Ross neagă în mod explicit – că, de exemplu, gravitatea condamnării unui nevinovat nu poate fi contrabalansată de, să spunem, interesul național. Deci distincția lor nu prezintă nici o importanță.

„moralmente bun” și “corect” (*right*), precum și să investigăm caracteristicile speciale ale “trebuie”-propozițiilor. Astfel de discuții generează aparența unei diversități semnificative de vederi în legătură cu care ceea ce este realmente semnificativ este o similaritate de ansamblu. Această similaritate de ansamblu devine clară dacă ne dăm seama de faptul că fiecare dintre cei mai cunoscuți filosofi englezi ai moralei aparținând mediului academic a scris o filosofie potrivit căreia, de exemplu, nu e posibil să susții că nu poate fi corect să omori un nevinovat ca mijloc pentru indiferent ce scop și oricine ar crede altfel ar fi în eroare. (Trebuie să menționez ambele aspecte, deoarece domnul Hare, de exemplu, în timp ce predă o filosofie care încurajează o persoană să judece în sensul că ea trebuie să aleagă să omoare un nevinovat în vederea unor scopuri dominante (*overriding*), propovăduiește, cred, că dacă un om alege să facă din evitarea omorării nevinovaților, indiferent de scop, „principiul său practic suprem”, atunci nu i se poate reproșa vreo greșeală: acesta este pur și simplu „principiul” său. Dar cred că putem vedea, odată cu această precizare, că ideea pe care am menționat-o este valabilă pentru fiecare filosof academic englez al moralei de la Sidgwick încolo. Și asta este semnificativ, pentru că înseamnă că toate aceste filosofii sunt în mare măsură incompatibile cu etica iudeo-creștină. Astfel deoaice caracteristică a acestei etici a fost învățătura că există anumite lucruri interzise în diferență de *consecințe* ne amenință, cum ar fi: a alina suferința unui nevinovat pentru un scop oarecare, indiferent cât de bun, pedesirea cuiva pentru greșelile altuia, trădarea (prin care înțeleg a obține încrederea cuiva într-o problemă gravă, promițându-i că se poate baza pe prietenia ta, pentru a-l trada apoi în fața dușmanilor săi), idolatria, sodomia, adulterul, jurămintele strâmbe. Bineînțeles că interzicerea anumitor lucruri pur și simplu în virtutea descrierii lor ca tipuri identificabile de acțiuni, independent de orice consecințe ulterioare, nu e tot ceea ce ne spune etica iudeo-creștină; dar aceasta e o trăsătură notabilă a ei; iar dacă toți filosofii academici de la Sidgwick încolo au scris într-o astfel de manieră încât să excludă o asemenea etică, atunci ar fi o dovadă de provincialitate intelectuală să nu sesizăm că această incompatibilitate este cel mai important fapt caracteristic acestor filosofi și că, prin comparație, deosebirile dintre ei sunt oarecum neglijabile.

Este demn de subliniat faptul că nici unul dintre acești filosofi nu se arată conștient de existența unei asemenea etici, cu care se află de fapt în contradicție; toți consideră



evident că o interdicție cum e aceea a crimei nu operează în fața anumitor consecințe. Dar e clar că în forma ei strictă această interdicție are ca idee centrală aceea că *nu trebuie să ne lăsăm seduși de teama sau de speranța legate de consecințe*.

Dacă luăm în considerare tranziția de la Mill la Moore, vom bănuși că ea a fost realizată undeva și de către cineva; iar Sidgwick ne va apărea ca numele cel mai plauzibil; și vom descoperi că această tranziție are de fapt loc, în cazul lui, într-un mod aproape firesc. Sidgwick este un autor mai degrabă greoi; iar lucrurile importante apar la el în locuri periferice, în note de subsol și în mici piese de argumentație care nu privesc marea sa clasificare a „metodelor eticii”. Teoria etică a legii divine e redusă la o specie insignifiantă într-o simplă notă de subsol care ne spune că “teologii cei mai buni” (Dumnezeu știe la cine se referă) susțin că Dumnezeu trebuie ascultat în calitatea sa de ființă *morală*. ἡ φορτικὸς ὁ ἔπαινος; parcă l-am auzi pe Aristotel spunând: „Nu este lauda grosolană?”<sup>301</sup> – dar Sidgwick *este* grosolan în acest sens: el crede, de exemplu, că smerenia (*humility*) constă în subestimarea propriilor merite – într-un fel de nesinceritate; că temeiul pentru a avea legi împotriva blasfemiei este că aceasta îi jăneș pe credincioși; și că a ajunge într-un mod precis reglementat la virtutea purității (*purity*) contravine canoanelor acceptate, încuindu-i pe „teologi medievali” că nu și-au dat seama de asta.

Deși purtătorul de vechere al prezentei cercetări, cel mai important lucru la Sidgwick este definiția dată de el intenției. El definește intenția în așa fel încât trebuie să spunem că noi intenționăm toate consecințele prevăzute ale acțiunii noastre voluntare. Această definiție este evident incorectă și îndrăznesc să spun că nu am putea găsi pe nimeni care să o mai apere astăzi. El o folosește pentru a avansa o teză etică ce ar fi acceptată în prezent de multă lume: teza că responsabilitatea morală a unei persoane pentru un lucru pe care l-a prevăzut nu e modificată de faptul că acea persoană nu simte nici o dorință (*desire*) pentru acel lucru, fie în calitate de scop, fie de mijloc pentru un scop. Folosind mai corect limbajul intențiilor și evitând concepția greșită a lui Sidgwick, am putea enunța teza astfel: responsabilitatea unei persoane pentru un efect al acțiunii sale, efect pe care îl poate prevedea, nu este modificată de faptul că ea nu îl intenționează. Această idee sună destul de edificator; și cred că faptul de a suna edificator e ceva caracteristic pentru foarte

---

<sup>301</sup> *Etica nicomahică* 1178b, 16.

gravele degenerări ale gândirii cu privire la asemenea probleme. Putem vedea la ce ne conduce aceasta luând un exemplu. Să presupunem că un om este responsabil pentru îngrijirea unui copil. Deci a renunța în mod deliberat la a-l îngriji ar fi un lucru rău din partea sa. Ar fi un lucru rău din partea sa renunțarea la a-l mai îngriji pentru că el nu mai dorește (*want*) să-l îngrijească; și ar fi de asemenea un lucru rău din partea sa să facă așa ceva deoarece, făcând aceasta, el ar sili pe altul să facă ceva. (Am putea presupune, de dragul argumentului, că a sili pe o persoană să facă acel lucru este în sine chiar ceva admirabil). Dar acum el trebuie să aleagă între a face ceva reprobabil și a merge la închisoare; dacă merge la închisoare, urmează că își retrage sprijinul pentru copil. Potrivit doctrinei lui Sidgwick, nu există nici o diferență în ceea ce privește responsabilitatea sa pentru renunțarea la îngrijirea copilului între cazul în care o face ca un scop în sine ori ca mijloc pentru un alt scop, și cazul când aceasta se întâmplă ca o consecință prevăzută și inevitabilă a faptului că merge la închisoare în loc să facă ceva reprobabil. Decurge de aici că el trebuie să cântărească răutatea (*badness*) relativă a retragerii sprijinului pentru copil și cea a înfăptuirii acțiunii reprobabile; și s-ar putea să se găsească că cel mai reprobabil să fie o acțiune mai puțin vicioasă decât ar fi retragerea intenționată a sprijinului pentru copil; dacă faptul că retragerea sprijinului pentru copil ca efect colateral al faptului că merge la închisoare nu va diminua cu nimic responsabilitatea lui, aceste considerații îl vor conduce la faptul că lucrul este reprobabil; ceea ce poate fi totuși destul de rău. Dar binețel, câtă vreme el a început să privească problema în această lumină, singurul lucru rezonabil pentru el va fi să ia în considerare consecințele și nu caracterul intrinsec rău al unei acțiuni sau alteia. Astfel încât, dat fiind că el judecă în mod rezonabil că nu vor rezulta *mari* daune din aceasta, el poate face un lucru mult mai reprobabil decât renunțarea deliberată la îngrijirea copilului. Iar dacă calculele lui se arată până la urmă greșite, va rezulta că el nu este responsabil pentru consecințe, deoarece nu le prevăzuse (*estimate*). Căci teza lui Sidgwick duce de fapt la imposibilitatea de a evalua caracterul rău al unei acțiuni altfel decât în lumina consecințelor *așteptate* (*expected*). Dar dacă este așa, atunci *tu* trebuie să estimezi caracterul rău al acțiunii în lumina consecințelor pe care *tu* le aștepti; prin urmare, rezultă că te poți disculpa de consecințele *reale* ale celor mai reprobabile acțiuni, atâta timp cât poți susține convingător că nu le prevăzuseși. Pe când eu așa susțin că un om este responsabil pentru consecințele rele ale acțiunilor sale rele,

dar nu câștigă credibilitate pentru cele bune; și invers, el nu este responsabil pentru consecințele rele ale acțiunilor bune.

Negarea *oricărei* distincții între consecințele prevăzute și cele intenționate, în ceea ce privește responsabilitatea, nu a fost făcută de către Sidgwick în legătură cu dezvoltarea vreuneia din “metodele eticii”; el a făcut această mutare importantă în numele tuturor și ca o abordare de sine stătătoare; cred că este plauzibil să sugerăm că *această* mutare a lui Sidgwick explică diferența dintre “utilitarismul” de modă veche și acel *consecinționism*, cum îl numesc eu, care îl marchează atât pe el cât și pe toți filosofii academici englezi ai moralei de după el. Prin această mișcare, genul de considerente ce ar fi fost privite înainte drept o ispită (*temptation*), genul de considerente impuse bărbaților de către soții ori de prietenii lingușitori, a primit un statut teoretic din partea filosofilor morali.

E o trăsătură necesară a consecinționismului aceea de a fi o filosofie superficială. Căci există întotdeauna cazuri de graniță în etică. Dacă ești un aristotelician sau un adept al legii divine te vei confrunta cu un caz de graniță atunci când te vei întreba dacă a tăia o cutare și cutare lucru în cutare și cutare circumstanțe este, sau bun, sau rău sau în alt fel de nedreptate; și în funcție de felul în care decizi ce anume este și îl consideri în lumea de făcut sau nu. Aceasta ar fi metoda lui Sidgwick; dar dacă tu te-ai face să interpretezi aproximativ ceva aflat pe circumstanță, și îți va permite să distrugi centrul. Dar dacă ești un consecinționist, întrebarea „le este corect să facem în cutare circumstanțe?” este una stupidă. Căzuțel formulăză o astfel de întrebare doar pentru a întreba „Ar fi permis să facem cutare și cutare?” sau „Ar fi permis să *nu* facem cutare și cutare?”. Numai dacă *nu* ar fi permis să *nu* facem cutare și cutare ar putea el spune „*Acesta* este lucrul care trebuie făcut.”<sup>302</sup> Altfel, deși el se poate exprima *împotriva* unei acțiuni, nu poate prescrie niciuna – deoarece într-un caz *real* circumstanțele (dincolo de cele imaginate) ar putea sugera tot felul de posibilități și nu putem ști dinainte care posibilități se vor actualiza. Deci consecinționistul nu are nici o bază pentru a spune „Asta ar fi permis, asta nu” deoarece prin chiar ipoteza sa consecințele sunt cele care trebuie să decidă iar el nu are nici un temei pentru a pretinde că poate identifica întorsăturile de situație posibile pe care cineva le-ar putea provoca realizând o acțiune sau alta; tot ceea ce poate spune el este: un om nu

<sup>302</sup> Un asemenea caz este cu necesitate rar: preceptele pozitive, e.g. “Cinstește-ți părinții”, nu știu dacă prescriu vreodată, și necesitează rar, o acțiune particulară.

trebuie să *producă* asta sau asta; el nu are nici un drept să spună că, într-un caz real, acel om va produce cutare lucru dacă nu face cutare lucru. Mai departe, pentru a imagina cât de cât cazuri de graniță, consecinționistul trebuie desigur să presupună un fel de lege sau standard conform căruia un anumit caz este un caz de graniță. De unde își procură el acest standard? În practică, răspunsul e invariabil: din standardele uzuale în societate sau în cercul său. Și, într-adevăr, nota distinctivă a tuturor acestor filosofi a fost aceea de a fi extrem de convenționali; nimic nu există în ei care să-i facă să se revolte împotriva standardelor convenționale ale oamenilor de genul lor; e imposibil ca ei să fie profunzi. Iar șansa ca un întreg domeniu de standarde convenționale să fie decente este mică. În fine, rostul luării în considerare a unor situații ipotetice, poate unele foarte improbabile, *pare* să fie acela de a-ți smulge ție, sau altuia, o decizie ipotetică de a face ceva rău. Nu am nici o îndoială că acest lucru are ca efect să-i predisună pe oameni – care nu se vor afla niciodată în situațiile pentru care au făcut alegerile ipotetice – să consimtă la acțiuni rele asemănătoare sau să laude și să fleteze pe cei ce-și imaginează că le-au făcut, și la timp cât mulțimea din jurul lor procedează la fel, în condițiile în care dispăratele circumstanțe imaginate nu au loc.

Cei ce recunosc originile noțiunilor de „obligatie” și de „debu” emfatic, „moral”, în concepția etică a legii divine, și resping totodată ideea unui legislator divin, caută uneori posibilitatea de a păstra o concepție legiștă fără un legislator divin. Această căutare prezintă, cred eu, un anumit interes. Poate că primul lucru pe care chiar ea ni-l sugerează sunt „normele” societății. Dar așa cum nu putem fi impresionați de Butler atunci când reflectăm la ceea ce le poate spune conștiința oamenilor să facă, tot astfel, cred eu, nu putem fi impresionați de această idee dacă reflectăm la cum ar putea arăta „normele” unei societăți. Resping ca absurdă ideea că legislația poate fi „pentru sine”; orice ai face „pentru tine” poate fi admirabil, dar nu constituie o legiștare. Îndată ce ne dăm seama de acest lucru, putem spune: trebuie să-mi construiesc propriile reguli și acestea vor fi cele mai bune pe care le pot construi și le voi urma până în momentul când voi descoperi ceva mai bun; la fel cum un om poate spune: „Voi urma obiceiurile strămoșilor mei”. Dacă aceasta îl va duce la bine sau la rău, iată ceva ce depinde de *conținutul* regulilor sau de obiceiurile strămoșilor. Dacă ești norocos, te va duce la bine. O astfel de atitudine ar fi, în orice caz, dătătoare de speranță: ea pare să conțină un fel de îndoială socratică acolo

unde, dat fiind că trebuie să recurgem la asemenea expediente, ar trebui să fie clar că îndoiala socratică este bună; în fapt, e în genere bine pentru oricine să gândească: „Poate că, într-un fel de care nu-mi dau seama, sunt pe drumul greșit, poate greșesc iremediabil într-o chestiune esențială”. Căutarea unor „norme” ne-ar putea face să ne îndreptăm privirile către legile naturii, ca și cum universul ar fi un legiuitor; dar în ziua de azi e puțin probabil ca așa ceva să ne asigure bune rezultate: cineva ar putea fi condus de legile naturii să-l mănânce pe cel mai slab, dar e greu de crezut că va fi condus spre noțiunea de dreptate; suntem foarte departe de sentimentul presocratic cu privire la dreptate ca fiind ceva comparabil cu echilibrul sau armonia care face ca lucrurile să meargă.

Mai există o posibilitate aici: „obligația” ar putea fi contractuală. Așa cum ne uităm la lege pentru a afla ce i se cere să facă unui om care i se supune, așa ne uităm la un contract pentru a afla ce i se cere prin el celui care l-a încheiat. Unii gânditori, ce-i drept îndepărtați de noi, ar putea avea ideea unui *foedus rerum*, a universului nu ca un legiuitor, ci ca întruchiparea unui contract. În acest caz, dacă am putea afla care este contractul, am ști care sunt obligațiile pe care le impune. Dar nu te poți suferi de unele lucruri decât dacă ei au fost promulgată pentru tine; iar gânditorii care credeau în „legea divină naturală” susțineau că ea a fost promulgată pentru orice om, atur spre a călăuzi binele și răul. În mod similar, nu poți fi obligat într-un contract fără să fi încheiat, i.e. fără să fi dat semne de participare la contract. Ar fi posibil să se argumenteze că felul în care folosim limbajul în comportamentul cotidian dă semne, într-un anume sens, de participare la diferite contracte. Dacă cineva are această teorie, am vrea să o vedem elaborată în amănunt. Am o banuală că ea ar fi în mare parte formală; ar fi posibil să construim un sistem care să întruchipeze legea „să nu cântărim cu măsuri diferite” (al cărei statut ar putea fi comparat cu cel al „legilor” logicii), dar ar fi mult mai greu să construim unul care să coboare la ceva atât de particular precum interzicerea crimei sau a sodomiei. De asemenea, deși este clar că poți fi sub o lege pe care nu o recunoști și la care nu te-ai gândit ca la o lege, nu pare rezonabil să spunem că poți participa la un contract fără a ști acest lucru; o astfel de ignoranță este privită, de obicei, ca anulând chiar natura contractul.

Ne mai rămâne să căutăm „normele” în virtuțile umane: așa cum *omul* are atâția dinți, unde „atâția” cu siguranță nu stă pentru numărul mediu de dinți al oamenilor, ci este numărul de dinți al speciei, așa poate că specia *om*, privită nu doar biologic, ci din

punctul de vedere al activității de gândire și de alegere cu privire la diferite domenii ale vieții – puteri, facultăți și folosirea lucrurilor necesare – „are” cutare și cutare virtuți; iar acel „om” care deține mulțimea completă de virtuți este „norma”, tot așa cum „omul” cu, de exemplu, o mulțime completă de dinți este norma. Dar în *acest* sens „norma” a încetat să mai fie *grosso modo* echivalentă cu „legea”. În *acest* sens noțiunea de „normă” ne duce mai aproape de o concepție aristotelică a eticii decât de una legalistă. Asta nu dăunează cu nimic, cred eu. Dar dacă o persoană ar investiga în această direcție pentru a da „normei” un sens, atunci ar trebui să recunoască ce s-a întâmplat cu termenul „normă”, care, conform intenției acestei persoane trebuia să însemne „lege – fără implicarea lui Dumnezeu”: ea a încetat complet să mai însemne „lege”; și *astfel*, dacă poate, acea persoană ar face cel mai bine să treacă la index expresiile „obligație morală”, „trebuie moral” și „datorie”.

Dar, până una alta, nu este oare clar că există mai multe concepte care cer să fie cercetate doar ca parte a filosofiei psihologiei și – așa cum aș recomanda eu – prin *ștergerea totală a eticii* din mințile noastre? Anume, ar putea începe cu „acțiune”, „intenție”, „plăcere”, „dorință” (*wanting*?). După ce vom încerca cu aceste noțiuni apărarea probabil și altele. În cele din urmă, cel puțin se ajungem la lumea în considerare a conceptului de virtute (*virtue*), cu care putem să am putea începe un anume fel de studiu al eticii.

Virtutea înseamnă descoperind avantajele folosirii cuvântului „trebuie” într-o manieră semantică și nu într-un sens „moral” special, ale renunțării la termenul „greșit” în sens „moral” și ale folosirii unor astfel de noțiuni precum „nedrept”.

E posibil să distingem, dacă ni se permite să procedăm doar prin oferirea de exemple, între ceea ce este nedrept în mod intrinsec și ceea ce este nedrept date fiind circumstanțele. Cu siguranță, a pedepsi în sens juridic un om pentru ceva ce se vede cu claritate că n-a făcut este intrinsec nedrept. Un asemenea lucru ar putea fi desigur făcut și adesea a fost făcut în diferite feluri: prin mituirea unor martori mincinoși, prin impunerea unei legi potrivit căreia ceva e „socotit” a avea loc deși se recunoaște că nu a avut în realitate loc, ca și prin insolența nemască a judecătorilor și a oamenilor aflați la putere atunci când spun, mai mult sau mai puțin deschis: „La naiba cu faptul că nu ai făcut-o; vrem să te condamnăm oricum pentru asta”. Ceea ce este nedrept - date fiind, de

exemplu, circumstanțele normale - este să deposedezi oamenii, în lipsa unor proceduri legale, de proprietățile ce le aparțin, să nu-ți plătești datoriile, să nu respecti contractele și o sumedenie de alte lucruri de acest gen. Acum, e clar că circumstanțele influențează decisiv caracterului drept sau nedrept al unor proceduri cum sunt acestea; și aceste circumstanțe pot include *uneori* consecințele așteptate; de exemplu, pretenția unui om la proprietatea asupra a ceva poate deveni nulă atunci când sechestrarea și folosirea acesteia pot evita un dezastru evident: e.g. am putea folosi o mașină a aceluși om pentru a produce o explozie, în care ea ar fi distrusă, dar prin care am devia o viitură sau am produce un spațiu gol dincolo de care incendiul nu s-ar putea extinde. Însă asta nu înseamnă, desigur, că ceea ce este în mod obișnuit un act de nedreptate, dar nu unul intrinsec nedrept, ar putea fi făcut întotdeauna drept printr-un calcul potrivit al unor consecințe mai bune; departe de mine gândul acesta; dar problemele care ar apărea în încercarea de a trasa o graniță aici (sau un domeniu de graniță) sunt, în mod evident, complicate. Și cu toate că s-ar putea face mai multe remarci generale în legătură cu aceasta, ar putea fi trasă pe anumite limite, decizia în cazurile particulare va fi luată ca cele mai multe ori κατὰ τὸ ὀρθὸν λόγῳ – „în conformitate cu ceea ce este potrivit (*reasonable*)”<sup>303</sup> – e.g. faptul că o anumită întârziere a plății unei *anumite* datorii către o persoană în *aceste* circumstanțe, din partea unei persoane *anumite* în *aceste* circumstanțe, ar fi sau nu nedreaptă va fi decis, de fapt, numai „în conformitate cu ceea ce este potrivit”; și pentru a stabili aceasta nu poate exista în principiu nici un canon, în afara câtorva exemple. Aceasta înseamnă că, în timp ce din cauza unei mari lacune a filosofiei nu putem oferi o explicație generală a conceptului de virtute și a celui de dreptate, ci trebuie să procedăm, folosind conceptele, doar prin oferirea de exemple, există totuși o zonă în care nu din cauza vreunei lacune, ci în principiu, nu există explicații decât prin oferirea de exemple; și această zonă e aceea în care canonul e „ceea ce este potrivit” (*what is reasonable*); care *nu e* desigur un canon.

Atât am vrut să spun despre ceea ce este drept în anumite circumstanțe și nedrept în altele, precum și despre modul în care consecințele așteptate pot juca un rol în determinarea a ceea ce este drept. Întorcându-mă la exemplul meu cu ceea ce e intrinsec nedrept: dacă o procedură *este* una de pedepsire judiciară a unui om pentru ceva ce se știe clar că nu a făcut, atunci nu poate exista nici un fel de dispută în legătură cu descrierea

<sup>303</sup> Variantă: conform unei judecăți juste. (N. trad.)

acesteia ca fiind nedreaptă. Nici o circumstanță și nici o consecință așteptată care *nu* modifică descrierea procedurii ca una de pedepsire judiciară a unui om pentru ceea ce se știe că nu a făcut, nu pot modifica descrierea ei ca nedreaptă. Cineva care ar încerca să conteste aceasta nu ar pretinde decât că nu știe ce înseamnă „nedrept”, căci acesta e un caz paradigmatic de nedreptate.

Iar aici vedem superioritatea termenului „nedrept” (*unjust*) asupra termenilor „moralmente corect” (*morally right*) și „moralmente greșit” (*morally wrong*). Căci în contextul filosofiei morale engleze de la Sidgwick încoace pare legitim să discutăm dacă nu cumva ar *putea fi* „moralmente corect” să adoptăm acea procedură în anumite circumstanțe; dar nu se poate argumenta că procedura ar fi dreaptă în vreo circumstanță anume.

Eu nu sunt capabilă să fac filosofia presupusă aici – și cred că nimeni, în situația actuală a filosofiei engleze, nu *poate* face filosofia presupusă aici – dar este clar că un om bun este un om drept; iar un om drept este un om care refuză în mod obișnuit să conștientizeze sau să participe la orice acțiuni nedrepte, indiferent de consecințele care rezultă sau de avantajele ce pot fi obținute, pentru el sau pentru altcineva. Poate că toată lucrarea a fost de acord cu asta. Dar, se va spune, ceea ce *este* nedrept e determinat de teorii de consecințele așteptate; și asta e adevărat. Dar, dacă ești în cazul în care așa ceva nu e adevărat; acum, dacă cineva va spune „Sunt de acord, dar am nevoie aici de numeroase explicații”, atunci el va avea dreptate; chiar dacă, în multe situații, situația este în prezent de așa natură încât noi nu putem oferi aceste explicații, căci ne lipsește echipamentul filosofic. Dar dacă cineva crede efectiv, *dinainte*<sup>304</sup>, că e o întrebare deschisă dacă o acțiune cum e aceea de pedepsire judiciară a unui nevinovat este realmente cazul să fie scoasă din discuție – eu nu vreau să intru în dispută cu el, căci probează a avea o minte coruptă.

<sup>304</sup> Dacă el crede asta în această situație concretă, atunci e cu siguranță doar o ființă umană supusă ispitei ca oricare alta (*normally tempted*). În discuțiile ce au urmat prezentării acestei lucrări a fost propus următorul caz, cum era poate de așteptat: unui guvern i se cere să judece, să condamne și să execute un om nevinovat sub amenințarea unui „război cu bomba cu hidrogen”. Mi s-ar părea ciudat să sper că am putea evita astfel un război, amenințați fiind de oameni în stare să facă o asemenea solicitare. Dar lucrul cel mai important cu privire la maniera în care asemenea cazuri sunt inventate pe parcursul discuțiilor este asumția că avem doar două cursuri ale acțiunii disponibile: în cazul de față, îndeplinirea solicitării și sfidarea deschisă. Nimeni nu poate spune dinainte despre o astfel de situație care vor fi posibilitățile – de exemplu, că nu există posibilitatea de a târâgăna procesul simulând intenția de a îndeplini solicitarea și organizând cu mult talent, în același timp, o “evadare” a victimei.



În astfel de cazuri, filosofii noștri ai moralei încearcă să ne impună o dilemă. „Dacă avem un caz în care termenul <nedrept> se aplică doar în virtutea unei descrieri factuale, nu ne-am putea oare întreba dacă nu ar fi cumva conceptibil că uneori trebuie să facem o nedreptate? Dacă <ceea ce este nedrept> e determinat întrebându-ne dacă e *corect* să facem cutare lucru în cutare circumstanțe, atunci întrebarea dacă e <corect> să comitem o nedreptate nu se mai poate pune, și aceasta pentru că <greșit> a fost pur și simplu inclus în definiția nedreptății. Dar dacă avem un caz în care descrierea <nedrept> se aplică doar în virtutea faptelor, fără presupunerea lui <greșit>, atunci se poate ridica întrebarea dacă nu cumva are sens să spunem că <trebuie> să comitem o nedreptate, dacă nu cumva e <corect> să facem așa ceva. Desigur, <trebuie> și <corect> sunt cuvinte folosite aici în accepțiunile lor *morale*. Astfel, fie trebuie să decizi ceea ce este <moralmente corect> în lumina unor *alte* <principii>, fie faci un principiu despre *acesta* și decizi că o nedreptate nu este niciodată <corectă>. Dar chiar dacă alegi a doua opțiune, vei trece dincolo de fapte; iei decizia că nu vei comite nedreptăți sau că e greșit să le comiți. Dar în orice dintre cazuri, *dacă* termenul <nedrept> este determinat doar de fapte, atunci termenul <nedrept> va determina faptul că termenul <greșit> se aplică, și decizia că nedreptatea este *greșită* împreună cu diagnosticul <descrierii „factice” care implică nedreptatea. Dar omul care ia decizia că <nedreptatea este greșită> nu are nici un temei de a critica pe cineva care *nu* ia aceeași decizie pentru că ar judeca fals.”

În acest argument, „greșit” este explicat, bineînțeles, ca însemnând „moralmente greșit” și totă atmosfera termenului este păstrată, în timp ce substanța lui e garantat nulă. Dacă ne amintim acum că „moralmente greșit” este termenul ce moștenește noțiunea de „ilicit” sau „ceva cu privire la care există obligația de a *nu*-l face”, care ține de teoria etică a legii divine. Aici el chiar adăugă ceva descriției „nedrept” pentru a spune că există o obligație de a nu face acel lucru; căci ceea ce obligă este legea divină – la fel cum regulile obligă într-un joc. Așadar, dacă legea divină ne obligă să nu comitem nedreptăți interzicând nedreptatea, ea adaugă efectiv ceva descriției „nedrept” pentru a spune că există o obligație de a nu face acel lucru. Și din cauză că „moralmente greșit” este moștenitorul acestui concept, însă un moștenitor despărțit de familia de concepte în care a crescut, „moralmente greșit” trece dincolo de simpla descriție factuală „nedrept” și, *în același timp*, pare să nu aibă nici un conținut discernabil, cu excepția unei anumite

forțe de convingere, pe care o voi numi pur psihologică. Iar forța termenului este atât de mare încât filosofii chiar presupun că noțiunea de lege divină poate fi abandonată, fiind indiferent dacă o susținem sau nu – *deoarece* ei cred că un „principiu practic” care spune „*Trebuie* (i.e. sunt obligat moral) să ascult legile divine” este cerut omului care crede în legile divine. Dar în realitate *această* noțiune de obligație este una care operează doar în context legal. Și așa fi înclinată să-i felicit pe filosofii de azi ai moralei pentru faptul că au deposedat pe „trebuie moral” de aparentul său conținut înșelător, dacă aceștia nu ar manifesta dorința detestabilă de a păstra atmosfera termenului.

Ar fi posibil, dacă suntem hotărâți, să renunțăm la termenul „trebuie moral” și să ne întoarcem pur și simplu la obișnuitul „trebuie” care, e cazul să o spunem, este un termen atât de frecvent în limbajul uman încât e greu să ne imaginăm cum ne-am descurca fără el. Dar dacă ne întoarcem la el, oare nu ne-am putea întreba pe bună dreptate dacă nu cumva am avea vreodată nevoie să comitem o nedreptate sau dacă nu cumva nedreptatea ar fi cel mai bun lucru pe care l-am putea face? Bineînțeles că putem da răspunsurile lor fi variate. Cineva – un filosof – ar putea spune că, de vreme ce dreptatea este o virtute și nedreptatea un viciu, iar virtuțile și viciile se formează prin natura și acțiunile noastre, care ele sunt instanțiate, atunci un act de nedreptate vintinde să se facă rău pe om; și că, în esență, împlinirea (*flourishing*) unui om constă în a fi bun (e.g. în virtuți). Dar, pentru orice fel de aplicare a termenilor, X are nevoie de ceea ce îl face să se împlinească, și un urmas al om are nevoie de, sau trebuie să înfăptuiască, numai acțiuni virtuțioase. Și chiar dacă, așa cum trebuie să admitem că se poate întâmpla, el se împlinește mai puțin, sau chiar deloc, în aspectele lui neesențiale, prin evitarea nedreptății, viața sa este distrusă în aspectele ei esențiale dacă el nu evită nedreptatea – așadar, el are totuși nevoie să înfăptuiască numai acțiuni drepte. Așa vorbesc, în mare, Platon și Aristotel. Dar putem observa că există aici, din punct de vedere filosofic, o imensă lacună, care nu poate fi eliminată în prezent, cel puțin nu de către noi, dar care trebuie să fie eliminată printr-o explicare a naturii umane, a acțiunii umane, a tipului de caracteristică pe care îl reprezintă virtutea și, mai presus de toate, a „împlinirii” umane. Acest din urmă concept pare să fie cel mai îndoielnic. Căci este puțin cam mult să înghițim ideea că un om afectat de durere, de foame, de sărăcie și de lipsa prietenilor se împlinește, așa cum admitea Aristotel. În continuare, cineva ar putea spune că pentru a te

împlini ai nevoie cel puțin să supraviețuiești. Altcineva, neimpresionat de toate acestea, va spune atunci când se va afla într-o situație dificilă: „Avem nevoie de cutare și cutare lucruri și nu le vom putea obține decât făcând asta (care e nedrept) - deci, trebuie să facem asta.” Altcineva, care nu poate urmări raționamentele prea elaborate ale filosofilor, spune pur și simplu „Știu că în orice situație e un lucru reprobabil să spunem că ar fi mai bine să comitem această acțiune nedreaptă”. Cel care crede în legea divină va spune, probabil, „Este interzis și, indiferent cum ar părea, nu poate fi în beneficiul nimănui să comiți o nedreptate”; el poate gândi, la fel ca filosofii greci, în termeni de împlinire. Dacă este stoic, e posibil să aibă o noțiune cu totul deformată cu privire la ce înseamnă această înflorire. Dacă este evreu sau creștin, nu e nevoie să aibă o noțiune foarte distinctă: îl lasă pe Dumnezeu să determine modul în care abținerea de la comiterea nedreptăților îi va aduce beneficii, el spunând doar: „Nu poate să-mi aducă nimic bun încălcarea legii lui”. (El speră de asemenea la o recompensă importantă în viața nouă ce va să vină, de exemplu, după sosirea lui Mesia; dar în viața de acum el se bazează pe promisiuni speciale.)

Îi rămâne filosofiei morale moderne – filosofiei morale a virtutii și a caracterului. Englezi celebri de la Sidgwick încoace – să construască sisteme conform cărora cel care spune „Avem nevoie de asta și de asta și nu putem obține decât în acest mod” *poate* fi un caracter virtuos: ceea ce în anii săi a avut în vedere să rămâne deschis dezbaterii subiectul dacă o procedură cum e pedepșirea judiciară a unui nevinovat nu ar putea fi cumva, în anumite circumstanțe, cea „corectă”; și chiar dacă filosofii morali din Oxfordul de azi i-ar acorda cuiva *permisiunea* de „a-și face un principiu” din a nu face astfel de lucruri, ei predau o filosofie potrivit căreia consecințele particulare ale unei astfel de acțiuni *pot* fi luate în considerare „din punct de vedere moral” de către cineva care dezbate ce anume să facă; iar dacă aceste consecințe ar fi în acord cu scopurile sale, construirea unui principiu moral sub care „s-ar descurca” să aducă acea acțiune (ca să folosesc expresia d-lui Nowell-Smith<sup>305</sup>) ar reprezenta un pas înainte în educația sa morală; sau ar putea fi o nouă „decizie de principiu”, înfăptuirea căreia ar constitui un progres în formarea gândirii sale morale (pentru a adopta concepția d-lui Hare), decizie de principiu care ar spune: în

<sup>305</sup> P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (Harmondsworth, 1954), 308.

circumstanțele cutare și cutare trebuie să obținem condamnarea judiciară a nevinovatului.  
Dar tocmai aceasta este nemulțumirea mea.

Traducere de Camil Golub

Valentin Muresan

## Domeniul și limitele argumentării morale

Jonathan Glover

« Există în lume mai multe scale diferite de valori, dacă nu chiar foarte multe: există o scală pentru evenimente ce ne sunt foarte la îndemână și o scală pentru evenimente îndepărtate de noi; există o scală pentru vechile societăți și o scală pentru cele noi; o scală pentru întâmplările fericite și o scală pentru cele nefericite. Evident, diviziunile acestor scale nu coincid; ele ne orbesc, rănindu-ne privirile, și făcându-ne să nu mai simțim durerea ce însoțește abandonarea tuturor scalelor ce ne sunt străine, simplă nebunie și iluzie, și să judecăm îngâmfați întreaga lume după propria noastră scală ».

Alexander Soljenițan

### 1. Preliminarii

Nu există nici un fel de acord general cu privire la modul în care ar trebui folosit cuvântul 'moralitate'. Cei mai mulți oameni se gândesc la moralitate ca la o mulțime de reguli stabilite de Dumnezeu. Alții o consideră o mulțime de reguli socialmente impuse având ca funcție din nouare stărilor conflictuale din societate. Alții spun că moralitatea este o mulțime de principii referitoare la modul în care trebuie să trăim și care se aplică tuturor în mod imparțial sau care pot fi apărate apelând la interesele oamenilor în genere. Aceste dezacorduri reprezintă o problemă pentru oricine încearcă să spună ce sunt convingerile morale (*moral beliefs*), dar ele nu vor fi discutate aici.

Problema ce anume înseamnă să spui că o persoană 'trebuie' să facă ceva este, de asemenea, una pe care nu o vom ridica aici. O mare parte a filosofiei morale recente e consacrată acestei probleme dificile care nu are încă o soluție general acceptată. Dar eu voi presupune că noi toți, la un anumit nivel, înțelegem ce înseamnă că cineva trebuie să facă ceva. Poate că aceasta este tot ceea ce ne cere să acceptăm dinainte argumentul

---

J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, New York: Penguin Books, 1977, cap. 2.

desfășurat în această carte, pe lângă eliminarea unei utilizări cu totul înguste a cuvântului ‘moral’. Dintr-un asemenea punct de vedere îngust, moralitatea e separată de ceea ce trebuie să facem. Un soldat poate spune că porunca « să nu ucizi » este parte a moralității sale, dar că în același timp considerentele de ordin moral trebuie subordonate celor practice, cum ar fi nevoia de a-ți apăra țara. Dar, așa cum va fi folosit aici cuvântul ‘moralitate’, dacă soldatul nostru consideră că patriotismul *trebuie* să aibă prioritate în raport cu a nu ucide, atunci nu e adevărat că moralitatea să interzică orice fel de ucidere.

## 2. Dezacorduri morale

Dacă un pacifist și un non-pacifist se află în dispută cu privire la moralitatea războiului, se poate întâmpla ca neînțelegerea lor să fie una esențialmente factuală. Pacifistul poate spune că războaiele cauzează întotdeauna mai multă mizerie decât previn, astfel încât nici un război nu este vreodată justificat. Non-pacifistul poate fi de acord că nici un război nu este justificat în condițiile în care toate războaiele au cauzat mai multă mizerie decât au prevenit, dar el poate nega că acest lucru este adevărat. În acest caz pot fi citate dovezi factuale, chiar dacă neconcluzive, pentru a susține un punct de vedere, fie pe celălalt.

Dar teorii diferitele morale pot supraviețui răspunsurilor date la toate întrebările factuale relevante. Un pacifist și un non-pacifist pot cădea de acord asupra faptului că e foarte probabil ca un anumit război să fi cauzat mai puțină mizerie decât a prevenit, dar să fie totuși în continuare în dezacord asupra moralității acestuia. Pacifistul ar putea spune că diminuarea mizeriei nu justifică luarea vieților umane în mod deliberat. Dacă este întrebat de ce crede aceasta, el poate răspunde că sacralitatea vieții este convingerea sa fundamentală (*ultimate belief*), care nu mai are nevoie de nici o altă justificare. El poate apoi să-l preseze pe non-pacifist să-i spună de ce acordă el o atât de mare importanță diminuării mizeriei, iar non-pacifistul poate să răspundă în mod similar zicând că indezirabilitatea suferinței este una din convingerile sale fundamentale.

Atunci când doi oameni au convingeri diferite la un nivel fundamental s-ar putea ca nici o argumentare suplimentară să nu mai fie posibilă între ei. Îmi pot apăra punctul

de vedere că evitarea războiului este bună pentru că o privesc doar ca pe un bine instrumental: ea este bună în calitate de mijloc pentru obținerea unor lucruri pe care le consider intrinsec bune, cum ar fi evitarea suferinței. Dar eu nu-mi pot apăra punctul de vedere că evitarea suferinței e bună. Și aceasta pentru că o consider bună în sine mai degrabă decât bună pentru că ar conduce la altceva ce ar putea fi invocat în apărarea ei.

Dar e posibil ca, în disputa dintre pacifist și non-pacifist, să nu se fi ajuns încă la nivelul principiilor ultime. Pacifistul poate susține că uciderea e întotdeauna incorectă întrucât Dumnezeu a interzis-o. Am putea, atunci, dacă omitem întrebările de tipul de unde știe el că Dumnezeu există sau ce a interzis, să-l întrebăm de ce crede că trebuie să ne supunem lui Dumnezeu. Poate că în acest moment vom constata că nu mai există nici o justificare suplimentară și vom realiza că am ajuns în sfârșit la o convingere ultimă: în cazul acesta e vorba de convingerea că e intrinsec bine să te supui lui Dumnezeu.

În mod similar, non-pacifistul ne poate furniza temeiurile pentru care el crede că trebuie să diminuăm suferința cât mai mult posibil. El poate spune că oamenii doresc întotdeauna să evite suferința. Am putea atunci să-l întrebăm dacă reușim să întrebăm referitoare la martiri sau masochiști, de ce ar trebui noi să sacrificăm lor țelurile noastre în mod universal. Dacă nu ne poate da nici un fel de justificare suplimentară, atunci am descoperit ceva ce el consideră a fi intrinsec bine.

Interesează adesea o serie de lanțuri de raționamente atunci când suntem provocați să apăram o convingere nouă referitoare la ceea ce trebuie să facem. Orice astfel de lanț de argumente pare fie să implice un regres la infinit fie, dacă nu, să se sfârșească într-o convingere morală ultimă. O astfel de convingere (*belief*) este ultimă prin aceea că ceea ce ne spune ea să facem nu e prescris în calitate de instrument în vederea obținerii unui bun ulterior. Aceste convingeri ultime sunt asemănătoare axiomelor unui sistem de geometrie: celelalte convingeri ale unui sistem moral sunt derivabile din axiome, dar axiomele însele nu pot fi ‘demonstrate’.

Mulți dintre cei care acceptă afirmația lui John Stuart Mill conform căreia «problemele privind scopurile ultime nu pot fi supuse unei demonstrații directe» consideră că aceasta este suficientă pentru a stabili zădărnicia argumentării în chestiuni de morală. Din moment ce nimic nu poate conta ca ‘demonstrație’ a faptului că o mulțime de valori este ‘adevărată’, ar putea părea că este tot atât de lipsit de sens să argumentezi

în chestiuni morale pe cât este să încerci să convingi pe cineva prin argument să prefere o anumită culoare altele.

Dar aceasta înseamnă deja a adopta un punct de vedere mult prea pesimist. Chiar lăsând la o parte măsura în care argumentele despre fapte pot fi relevante pentru întrebările privitoare la ce trebuie să facem, există diverse metode de argumentare cu privire la convingerile morale care dau totuși rezultate.

O metoda de a argumenta împotriva unei convingeri morale constă în a arata că aceasta se bazează pe concepte neclare sau incoerente. O persoană care crede că actele homosexuale sunt rele întrucât sunt nenaturale e vulnerabilă la acest tip de argument. Dacă e presată să definească ce anume înțelege prin ‘nenatural’, îi va fi greu să găsească o definiție care include actele homosexuale fără să includă și cântatul la operă.

O altă metodă de argumentare morală rațională se referă la evidențierea inadecvării logice. Aceasta poate lua forma deoalării faptului că ceea ce se consideră a fi bune temeiuri pentru a susține o anumită opinie nu sunt, în realitate, astfel. (Să spunem adesea că suferința ființelor umane contează mai mult decât cea a animalelor pentru că noi suntem dotați cu raționalitate de un tip sau de un grad care a animalele le lipsește. Dar reflecția asupra copiilor debili mintali nu poate face să punem sub semnul întrebării acest lucru ca temei al convingerii noastre că suferința animalelor este mai puțin importantă). Sau ea poate lua forma evidențierii inconsistențelor din principiile cuiva. Dacă tu deza, probabil în fel de avort, îți pot cere să oferi un temei. Dacă îmi răspunzi că a lua viața cuiva întotdeauna greșit, te voi întreba dacă ești un pacifist absolut. Dacă susții anumite concepții non-pacifiste asupra războiului, trebuie fie să-ți abandonezi, fie să-ți modifici principiul conform căruia a lua viața cuiva e întotdeauna greșit sau, dacă nu, să-ți schimbi părerea despre pacifism. Acest exemplu (foarte sumar) ne arată cum este posibil să exerciți o presiune legitimă asupra convingerilor morale ale cuiva care e suficient de rațional pentru a fi incomodat de inconsistență.

Dar argumentarea morală are un obiectiv mai larg decât acela de a înfățișa inconsistențele prezente în principiile formulate de cineva. Ea ia adesea forma unui argument prin care arătăm cuiva că propriile sale convingeri au consecințe neobservate pe care el le-ar găsi inacceptabile. Unele principii generale utilizate în sprijinul avortului oferă o justificare la fel de bună pentru infanticid. Cineva care susține un astfel de



principiu, dar nu poate accepta corectitudinea (morală a) infanticidului ce rezultă de aici, e prins într-o inconsistență. Principiul general trebuie abandonat sau modificat sau, dacă nu, insuportabila consecință trebuie acceptată. Patternul acestei linii de argumentare este asemănător celui folosit pentru a lega avortul de pacifism în cazul anterior. Diferența constă în faptul că, în acel caz, inconsistența era între două convingeri deja formulate și acceptate, în timp ce aici inconsistența este între un principiu acceptat și un răspuns moral la o întrebare care nu fusese luată în considerare anterior.

Convingerile morale pot fi slăbite prin răspunsurile noastre la consecințele lor. Dar răspunsurile noastre sunt ele însele pasibile de modificări, fie prin experiență, fie prin dezvoltarea imaginației. Cineva care acceptă cu nepăsare ideea că principiile sale patriotice îl angajează să susțină anumite războaie, va putea recunoaște că această consecință ar fi mai puțin acceptabilă el dacă ar fi avut vreodată în mod direct experiența războiului în calitate de soldat. E un loc comun faptul că noi suntem adesea în stare să acceptăm corectitudinea unor acțiuni sau politici numai din cauza lipsei de imaginație, iar experiența directă a consecințelor lor ne schimbă adesea în mare măsură răspunsurile. Uneori e posibil să nu avem nevoie de această experiență. Poate fi suficient să ne punem la lucru imaginația și adesea filmele sau romanele pot ajuta să răspundem într-un mod mai adecvat sau mai imaginativ. Cineva care crede că lagărele de muncă ale lui Stalin erau o consecință acceptabilă a unei politici legitime din punct de vedere moral, se poate să nu fi avut efort și experiența unui astfel de lagăr, dar romanele lui Soljenițan pot să modifice părerea cu privire la ceea ce este acceptabil.

### **3. Interdependența dintre răspunsuri și convingerile generale**

Din perspectiva conturată până aici, principiile morale sunt ‘testate’ prin răspunsurile noastre la problema dacă sunt acceptabile sau inacceptabile consecințele acestor principii. S-ar putea părea că, într-o asemenea abordare, convingerile noastre morale au o influență foarte restrânsă și există mai mult ca simple rezumate ale răspunsurilor noastre particulare. Dar convingerile noastre generale nu trebuie să fie derivate numai din răspunsurile noastre: ele pot de asemenea funcționa pentru a modifica și evalua aceste răspunsuri. În lumina unei moralități generale, e posibil să privim un

răspuns specific drept inadecvat, exagerat sau rău plasat. Dacă aud de un experiment dureros făcut pe un animal, pot avea sentimentul că toate vivisecțiile sunt inacceptabile. Dar reflecția asupra acestei chestiuni din perspectiva moralității mele în ansamblu mă poate face să privesc acest răspuns ca excesiv sau pripit. S-ar putea să-mi fie greu să mă opun experimentelor medicale pe animale atunci când îmi aduc aminte de răspunsurile mele la suferințele umane cauzate de boli.

Interdependența dintre răspunsurile noastre și convingerile noastre morale generale este într-o anumită măsură similară aceleia dintre observații și teorie în știință. O teorie științifică poate fi modificată sau respinsă printr-o falsificare experimentală a unei predicții derivate din ea. Dar atunci când o teorie este bine stabilită, există o mare rezistență la a accepta că ea a fost falsificată și o tendință de a elimina ca necredibilă presupusa observație falsificatoare. Nu există reguli generale explicit formulate ale metodei științifice care să ne spună câtă greutate să dăm unei teorii și câtă greutate unei observații aparent incompatibile cu aceasta. În cazurile extreme, ceea ce e rațional este cât se poate de clar. Atunci când o teorie are un suport empiric slab, înfărmarea unei dintre principalele ei predicții venită din partea câtorva revoluționari experimentali o va submina în mod normal. Pe de altă parte, teoriile subțirate foarte puțin nu sunt respinse din cauza eșecurilor zilnice de a confirma predicțiile ce se înregistrează în laboratoarele școlare.

Tot așa cum în știință nu există reguli generale care să ne spună cu exactitate când o anumită teorie, mai degrabă decât o afirmație despre o aparentă observație falsificatoare, e mai probabil să fie corectă, nici în gândirea morală nu există reguli care să adjucece între convingerile generale și răspunsurile la anumite cazuri specifice. Dar tot așa cum raționalitatea în știință presupune încercarea de a armoniza teoriile și observațiile, raționalitatea în etică presupune încercarea de a formula o mulțime coerentă de convingeri care să dea dreptate cât mai multor răspunsuri posibile.

O știință care e vie într-o anumită perioadă istorică poate muri în alta. Această 'moarte' constă în abandonarea interdependenței dintre teorie și observație. Teoria este tratată ca o dogmă; nu se mai pune nici o întrebare nouă; nu se mai efectuează nici un test experimental. Moralitățile sunt uneori moarte într-un mod similar. Considerate ca o dogmă și lăsate necriticate, ele nu mai sunt modificate de experiență și imaginație în

direcția unei sporite subtilități sau sofisticări. Cum o moralitate moartă ajunge să fie privită ca rigidă și rudimentară, există o tentație naturală de a nu o mai privi ca moralitate în sensul discutat aici. Cuvântul ‘moralitate’ ajunge să nu mai fie folosit pentru a exprima o mulțime de convingeri referitoare la ceea ce trebuie să facem. Din contră, el e folosit pentru a denota o mulțime de reguli care pot fi deseori, și pe bună dreptate, ignorate, precum sunt regulile etichetei. Moralitățile moarte încurajează oamenii să gândească într-un mod care le permite să spună lucruri de tipul: « Știu că e greșit din punct de vedere moral, dar considerentele de ordin moral trebuie să treacă pe locul doi, după cele practice ».

O concepție care nu se bazează în acest fel pe moralități moarte respinge pretențiile de acest fel și astfel exclude un important mecanism de apărare. Pentru că atunci când cineva, punând în opoziție considerentele morale cu cele practice, dă prioritate celor din urmă, el se apără în două feluri. El își apără conduita în față criticii că aceasta ar fi imorală pretinzând că această conduită iese în afara domeniului de jurisdicție moralității. În același timp, el își protejează moralitatea în fața modificărilor pe care le-ar putea aduce experiența sa. El admite că moralitatea sa este imperfectă, insinuând că stă în natura moralității să fie astfel. Soldatul care crede că a ucide e întotdeauna moralmente greșit, deși e adesea corect în practică, are o ‘moralitate’ și un mod de viață care sunt separate în mod considerabil una de alta.

Așa cum unul dintre genurile de integritate științifică constă în supunerea teoriilor unei critici minuțioase, tot astfel unul dintre genurile de integritate morală constă în refuzul de a separa moralitatea unui individ de comportamentul și experiența sa. Există cel puțin două genuri de rea credință care pot apărea aici. Prima, deja menționată, constă în a susține convingeri « morale » în conformitate cu care nu credem că trebuie acționat și ale căror consecințe, prin urmare, nu fac prea des obiectul experiențelor noastre. A doua constă într-o deliberată filtrare sau deformare a experienței, astfel încât să nu apară răspunsuri care sunt incompatibile cu opiniile general acceptate. Un oponent al eutanasiei voluntare care refuză să viziteze un salon de geriatrie de teamă să nu-i fie distruse convingerile va manifesta acest gen de rea credință, ca și un susținător al eutanasiei voluntare care refuză să se gândească la acest fapt sau să-l întâlnească pe doctorul căruia i s-a cerut să provoace moartea.

Uneori este bine să eviți contactul cu oamenii care au fost afectați de acțiunile tale, atunci când aceasta poate da naștere la o părtinire în favoarea intereselor lor în raport cu interesele celorlalți oameni. (Acest factor pare să-l fi influențat pe Roy Jenkins, ministru de interne în 1974, atunci când a trebuit să decidă dacă e cazul să cedeze în fața grevei foamei inițiată de surorile Price, membre I.R.A. condamnate pentru o infracțiune comisă cu violență, în sprijinul cererii lor de a fi transferate într-o închisoare din Irlanda de Nord. Dl. Jenkins a spus: « Nu le-am văzut eu însumi. Am luat în considerare această posibilitate, dar am respins-o cu fermitate. Nu am văzut suferința victimelor lor în spital. Nu cred că ar fi corect să văd greva lor a foamei în închisoare. Persoana care va trebui să ia decizia finală, sunt sigur, va trebui să mediteze puțin.» Acest lucru pare destul de legitim pentru cineva care trebuie să cântărească interesele surorilor Price și interesele unor potențiale victime viitoare ale unor acte de violență asemănătoare cu ale lor).

#### 4. De ce să avem convingeri morale generale?

Se spune uneori că ne putem descurca și fără convingeri morale generale, lăsându-ne pur și simplu ghidați de răspunsurile noastre intuitive. (H. Lawrence a avut foarte multă influență în această direcție). Discuția despre moralitate în termeni generali ar putea fi considerată a reprezenta ceva desuet și de mâna a doua. Din această perspectivă, întrebările privind modul în care trebuie să trăim apar pe măsură ce parcurgem experiența unui anumit mod de viață, iar înfăptuirea unor generalizări apare ca o sarcină derivată, bună pentru cei ce iubesc taxonomia sau pentru cei ce au înclinații juridice.

Un argument în favoarea formulării unor convingeri morale generale este acela că e foarte probabil ca alternativa să presupună o inconsistență tacită. Pentru a lua din nou un exemplu simplu, este o caracteristică a răspunsurilor multor oameni aflați într-un context politic aceea că ei cred că mărirea taxelor este un lucru rău dar că ar trebui cheltuiți mai mulți bani pentru școli, spitale, drumuri, apărare și pensii. Există cel puțin o inconsistență de suprafață în aceste răspunsuri. Doar gândind în termeni generali cu privire la priorități și la felul în care le-am putea pune în aplicare vom elimina inconsistența sau vom arăta că ea e numai aparentă. (E uimitor cât de mulți oameni își

chinuie viața pentru că nu gândește clar și coerent ceea ce consideră ei că e realmente valoros.)

Un alt argument apelează nu la consistență, ci la autonomie. Nu ajungem la viața adultă cu o minte complet lipsită de prejudecăți în ceea ce privește moralitatea. Indiferent dacă acceptăm afirmațiile lui Freud despre modul în care presiunea exercitată de relațiile familiale și de sexualitate modelează super-ego-ul, sau afirmațiile lui Marx despre rolul crucial al sistemului economic în determinarea conștiinței morale a societății, numai o persoană naivă ar putea nega influența presiunilor sociale și individuale asupra răspunsurilor morale. Răspunsurile multor oameni sunt pur și simplu rezultatul condiționărilor din copilărie sau ale concepțiilor la modă în societatea lor. Primul pas către a nu mai fi manipulat și către un punct de vedere mai autonom constă în a ne abține de la anumite răspunsuri și a reflecta.

Mai există argumentul conform căruia pot exista cazuri în care nu ne putem baza pe reacțiile intuitive pentru a ne ghida. Uneori suspectăm că răspunsurile noastre sunt distorsionate de interesul personal sau de o tulburare emoțională. Când a cere e în rețetă de un doctor dacă trebuie să depună eforturi pentru a prelunge viața unei rude care are o boală ce-i provoacă mari dureri într-un spital de geriatrie și nu poate avea încredere în răspunsurile sale. E greu de spus cât de mult sunt distorsionate aceste răspunsuri de faptul că, în eventualitatea supraviețuirii, rudele vor fi o povară sau de teama de a se simți vinovat în cazul în care consimțim la tratamentul să înceteze. Atunci când decidem dacă e cazul să ne încredem sau nu într-un răspuns, e util să vedem dacă el se potrivește sau nu cu convingerile generale pe care ni le-am format atunci când eram scutiți de asemenea presiuni.

Uneori oamenii nu au un singur răspuns intuitiv clar după care să se conducă. Unii copii cu mari anormalități sunt lăsați să moară când viețile lor ar fi putut fi salvate. Pentru cineva care acceptă că acest lucru e justificat va fi greu să-și dea seama unde trebuie să tragă linia. Cât de gravă trebuie să fie o anormalitate pentru a decide că e mai bine ca un om să nu trăiască? Mulți dintre noi nu au un răspuns intuitiv clar la această chestiune. Dacă am fi medici sau chirurghi care ar trebui să facem astfel de alegeri am fi adesea cât se poate de nesiguri dacă trebuie să facem așa ceva. În astfel de cazuri, nu putem face altceva decât să recurgem la convingerile generale cu privire la felurile de

factori care trebuie luați în considerare. Astfel de convingeri nu ne vor furniza întotdeauna o direcție clară. Dar pentru cineva care nu are nici răspunsuri intuitive, nici convingeri generale relevante, nu există nici un fel de fundament pentru decizie.

## 5. Grade ale ghidării

Există cel puțin două temeuri pentru care convingerile morale generale pot fi un ghid inadecvat într-un caz particular. Se poate ca nu toate faptele să fie clare: nu putem ști cât de senilă va fi persoana în vârstă dacă trăiește, sau în ce măsură bebelușul anormal va ajunge să aibă relații cu ceilalți oameni. Un alt temei este acela că există o variere atât de mare a cazurilor încât convingerile formulate în termeni foarte generali pot să nu furnizeze imediat o decizie pentru o situație complicată.

Cei care au îndoieli în privința valorii acestor convingeri generale cred adesea că asemenea convingeri morale trebuie să fie ori simpliste și inflexibile, ori de o complexitate stânjenitoare similară legii impozitelor. Dar acestea nu sunt singurele alternative. Putem avea un sistem moral ale cărui contururi sunt simple, dar ale cărui aplicații detaliate sunt elaborate și relevante doar atunci când este vorba de o situație foarte complexă. (Un chirurg poate furniza în avans mai multe reflecții detaliate despre avort sau eutanasiu decât de orice altă chestiune care privesc medicina.) Cu cât un sistem moral ne oferă o ghidare mai detaliată, cu atât este probabil ca el să fie tot mai complex. Pe de altă parte, cu cât este el mai puțin elaborat în amănunt, cu atât este mai probabil ca el să implice consecințe neobservate inacceptabile.

## 6. Este oare inutil să propunem convingeri morale?

Se spune uneori că nu are nici un rost să argumentăm în sprijinul unei mulțimi de convingeri morale. Se poate susține că, în domeniul moralității, orice propunere formulată trebuie ori să reflecte un mod de viață care are deja o existență independentă, ori să nu fie nimic mai mult decât un vis frumos. Concepția conform căreia propunerile

morale trebuie să fie ori de prisos, ori lipsite de orice putere pare să pună în evidență câteva faimoase remarci făcute de Hegel. El spunea:

“Pentru a spune încă un cuvânt asupra învățării despre cum trebuie să fie lumea, filosofia ajunge la aceasta în orice caz prea târziu. Ca gând al lumii, ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvârșită. Acea ce ne învață conceptul, istoria o arată deopotrivă în mod necesar, că abia în maturitatea realității idealul apare în fața realului și el își contruiește aceeași lume, sesizată în substanța ei, în forma unui domeniu intelectual. Când filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrânit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufița Minervei nu-și începe zborul decât la căderea serii”<sup>306</sup>.

Este fără îndoială adevărat că vederile morale ale omului sunt influențate de perioada istorică și de societatea în care trăiește. Dar e posibil să dezvoltăm noi convingeri care să nu fie o simplă reflectare a practicilor deja existente, eventual printr-o critică a opiniilor și practicilor existente. Hegel era sceptic în legătură cu elaborarea unor asemenea convingeri noi. El spunea:

« În ce privește individul, fiecare este desigur un fiu al timpului său ; așa este și filosofia, timpul nu prins în gânduri. Este tot atât de necesar să-ți închipui că o filosofie trece dincolo de lumea contemporană, ca și a crede că un individ depășește timpul său, că el sare dincolo de Rhodos. Dacă te poți să depășești de fapt aceste limite, dacă el își construiește o lume așa cum ea trebuie să fie, atunci această lume există desigur, dar numai în părerea sa – un element slab în care se poate imagina orice ».

Dar acest scepticism al lui Hegel pare să se bazeze pe îndoielnica asumție conform căreia noile idei despre cum ar trebui să fie lumea nu pot influența ceea ce se întâmplă în realitate. Și chiar dacă ar fi adevărat că ideile morale noi sunt, în general, lipsite de influență, ar fi greu să negăm potențialul lor în situațiile în care există confuzie morală. Atunci când apar întrebări legate deucidere, nu există vreo doctrină general acceptată referitoare la ceea ce trebuie să facem. Mai ales în această zonă pare inacceptabil de pesimist să presupui că gândirea sistematică este lipsită de orice putere

pentru a modela conduita. Această doctrină a slăbiciunii ideilor se bazează pe una din aceste două opinii. Prima ar fi aceea că, în probleme de moralitate, oamenii nu pot fi influențați niciodată de convingerile celuilalt. Cealaltă este că atitudinile și convingerile noastre morale nu determină niciodată ceea ce facem. Adevărul acestor afirmații este cel mai adesea asumat, nu argumentat.

### 7. Cazuri imaginare

Așa cum am văzut, convingerile generale despre ceea ce trebuie făcut pot fi ‘testate’ văzând dacă găsim sau nu drept acceptabile consecințele lor. Dar uneori această testare trebuie să se bazeze mai degrabă pe răspunsuri la cazuri ipotetice decât la unele reale. Aceste cazuri ipotetice sunt adesea necesare chiar pentru a determina care sunt convingerile cuiva. Doi oameni se pot opune amândoi pedepsei capitale și pot amândoi fi de părere că pedeapsa capitală nu reduce rata criminalității. Dar temerile pentru care cei doi se opun pedepsei capitale pot diferi în mod fundamental. Unul poate crede că ea este de nepermis pentru că nu există nici o dovadă că ar preveni crimele în timp ce celălalt poate avea o concepție (similară celei a unui pacifist absolut) conform căreia pedeapsa capitală ar fi greșită chiar dacă ar reduce substanțial rata criminalității. Singura modalitate de a scoate la iveală diferența, la un nivel mai adânc a convingerilor lor, este de a pune între ele o problemă ipotetică: «dar, presupunând că ea îi descurajează pe criminalii potențiali, ce ai crede atunci?»

Pentru mulți oameni, un răspuns firesc la o întrebare de felul acesta ar fi să arate o anumită neliniște. Dacă pedeapsa capitală nu e un mijloc de descurajare, ce rost mai are să discutăm o situație inexistentă în care ea descurajează oamenii? Dar acest răspuns e prea pripit. Noi suntem interesați de convingerile generale ale cuiva. Deoarece, așa cum se întâmplă în cazul pedepsei capitale, oameni cu convingeri morale foarte diferite pot, într-o situație reală, să susțină aceeași politică, noi putem să îndepărtăm dezacordurile lor doar cerându-le să-și imagineze o situație în bună măsură modificată. Iar rostul acestor cazuri imaginare nu este numai de a clarifica ce convingeri generale posedă cineva, ci și

<sup>306</sup> G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei, București, 1969, p. 20 (trad. V. Bogdan și C. Floru).



de a furniza teste ale acceptabilității lor. Un om care crede că pedeapsa capitală este greșită deoarece statul nu are niciodată dreptul să ia viața unui cetățean, poate fi întrebat dacă ar mai susține acest lucru în cazul în care zece victime potențiale ale unor criminali ar fi salvate odată cu fiecare execuție. Un astfel de caz funcționează ca test al faptului dacă el chiar consideră acceptabile consecințele convingerii sale.

Utilizarea în acest fel a cazurilor ipotetice nu reprezintă o metodă nouă în etică. Să luăm în considerare acest pasaj din *Republica*:

“Minunat grăiești, Cephalos! – am zis eu. Dar lucrul acesta – dreptatea – oare vom zice că cea adevărată înseamnă pur și simplu să dai înapoi ceea ce ai primit de la cineva, fie că uneori se cuvine, fie că alteori nu se cuvine să faci așa ceva? Vreau să spun următoarele: dacă cineva ar primi arme de la un prieten întreg la minte și dacă acesta, înnebunind, le-ar cere îndărăt, toată lumea va zice, atât că armele nu trebuie să-i fie înapoiate, cât și că cel care le-ar înapoia nu este un om drept și că, de asemenea, nu e drept nici cel ce vrea să spună nebunului tot adevărul.

Așa e, cum spui – zise el.

Atunci nu aceasta este definiția dreptății – să spui adevărul și să dai înapoi ceea ce ai primit !”

Dar, desigur, vechimea sa preîngustează celor care au folosit primii o metodă de gândire prezentată mai sus. În nici un caz nu pot conta ca argumente în favoarea ei. Ceea ce în adevărată măsură utilizează cazurile ipotetice în etică pare a consta în aceea că acceptă o viață morală sau artificială în această procedură. Legitima apărare în fața acestei critici poate lua forma afirmației că artificialitatea implicată aici s-a dovedit a fi folositoare în alte domenii. Într-un experiment științific, influența tuturor factorilor care nu au fost studiați este, pe cât posibil, eliminată în mod “artificial”. O apărare a metodei experimentale își are analogul, în cazul disputelor cu privire la etică, în solicitarea unor răspunsuri la situații imaginare simplificate în mod deliberat. Cazurile imaginare discutate în această carte nu sunt unele doar conceptibile, ci ele satisfac cerința mai tare ca stadiul actual al cunoașterii să nu le facă factual imposibile.

## 8. Posibilitatea dezacordului

Au fost evidențiate aici diferitele moduri în care argumentarea rațională cu privire la problemele morale se aseamănă cu cercetarea științifică. Scopul a fost acela de a

clarifica metodele, relativ rar înțelese, ale uneia din cercetări, comparându-le cu procedurile mai frecvent înțelese ale celeilalte. Intenția mea nu a fost aceea de a împrumuta prestigiul științei. Nu s-a făcut nici o afirmație că argumentarea morală ar putea stabili principii generale pe care ar fi necesar să le accepte orice persoană rațională și informată. Testarea unei mulțimi coerente de opinii morale are loc în răspunsurile noastre. Din moment ce oameni diferiți au adesea răspunsuri diferite, nu toată lumea va cădea de acord când a fost demolată o convingere generală. Există întotdeauna posibilitatea, și uneori realitatea, unui dezacord ultim. Prea puțin rost ar avea discuția și argumentarea publică dacă răspunsurile oamenilor nu ar coincide niciodată și despre nimic. Dar, deși această stare de anarhie morală nu există, răspunsurile oamenilor variază într-un mod mai fundamental și mai frecvent decât se recunoaște îndeobște. E posibil ca o persoană să accepte toate *argumentele* prezentate în această carte și totuși să respingă în mod justificat multe dintre concluzii pentru că nu acceptă premisele.

Uneori voi argumenta împotriva anumitor convingeri afirmând că ele sunt incoerente sau că temeiurile concepute pentru susținerea lor nu fac în realitate acest lucru. Asemenea afirmații pot fi în principiu stabilite sau respinse în mod obiectiv. Alteori voi argumenta că unele convingeri au corecții momentane în accepțiunile. Nu pretind că acest gen de afirmație are vreun fel de obiectivitate.

Traducere de Crisia Nicolau

## Despre etică

Peter Singer

Această carte este despre etica practică, adică despre aplicarea eticii sau moralității – voi folosi aceste cuvinte ca fiind interschimbabile - la probleme practice precum tratamentul minorităților etnice, egalitatea pentru femei, folosirea animalelor ca hrană sau pentru cercetări științifice, conservarea mediului natural, avortul, eutanasia și obligația bogaților de a-i ajuta pe săraci. Fără îndoială cititorul va dori să intrăm fără întârziere în aceste probleme; dar sunt câteva chestiuni preliminare care trebuie lămurite mai întâi. Pentru a avea o discuție folositoare în interiorul eticii, e necesar să spunem câteva *despre* etică, astfel încât să avem o înțelegere clară a ceea ce înțeleg atunci când discutăm problemele etice. Prin urmare, acest prim capitol este destinat să servească ca introducere la cartă. Ca să nu ajungă un întreg volum, am elaborat într-o formă succintă. Dacă pe alocuri se va dovedi dogmatic, aceasta se întâmplă pentru că nu am avut spațiu suficient pentru a lua în considerare toate conceptele despre etică opuse celei pe care o voi apăra, dar acest capitol va servi cel puțin pentru a arăta asumpțiile pe care se bazează restul cărții.

### Ce nu este etica

Unii cred că moralitatea este demodată acum. Ei o privesc ca pe un sistem de interdicții puritane răutăcioase, concepute în principal pentru a împiedica lumea să se simtă bine. Moraliștii tradiționali se pretind apărătorii moralității în general, dar ei apără în realitate un cod moral particular. Li s-a permis într-o asemenea măsură să stăpânească exclusiv acest teritoriu, încât atunci când pe prima pagina a unui ziar serie EPISCOPUL ATACĂ STANDARDELE MORALE DECADENTE, ne așteptăm să citim iarăși

---

P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979, cap. 1.

despre promiscuitate, homosexualitate, pornografie și așa mai departe, și nu despre firavele ajutoare pe care le dăm celor mai sărace națiuni de peste mări sau despre indiferența noastră periculoasă față de mediul natural al planetei.

Deci primul lucru care trebuie spus despre etică e că ea nu este un set de interdicții referitoare mai cu seamă la sex. Chiar și în epoca SIDA, sexul nu este singurul care ridică probleme morale. Deciziile despre sex pot implica unele considerații cu privire la onestitate, la preocuparea pentru alții, la prudență și așa mai departe, dar nu există nimic special cu privire sex în toate aceste privințe, aceleași lucruri putând fi spuse și despre deciziile privitoare la conducerea unei mașini. (De fapt, probemele morale ridicate de conducerea unei mașini, atât în ceea ce privește mediul cât și în ceea ce privește siguranța, sunt mult mai serioase decât cele ridicate de sexualitate.) În consecință, această carte nu conține vreo discuție despre morala sexualității. Există probleme etice mai importante care trebuie luate în considerare.

În al doilea rând, etica nu este un sistem ideal care e plin de probleme în teorie dar nu e bun la nimic în practică. A spune invers e mai aproape de adevăr: judecată e că ea nu e bună la nimic în practică suferă inevitabil și de deficiențe teoretice, deoarece tot rostul judecăților etice este să îndrume practica.

Unii oameni cred că etica nu este aplicabilă lumii reale pentru că o consideră asemenea unui sistem de reguli scurte și simple precum: „Să nu minți”, „Să nu furi” și „Să nu ucizi”. Nu e surprinzător că aceia care susțin un asemenea punct de vedere despre etică sunt convinși de asemenea că etica nu este adaptată complexităților vieții. În situații neobișnuite, regulile simple ajung la să intre în conflict; și chiar atunci când nu ajung la asta, respectarea unei reguli poate conduce la dezastru. În mod obișnuit, poate fi greșit să minți, dar dacă ai trăi în Germania nazistă și Gestapo-ul ar veni la ușa ta căutând evrei, ar fi cu siguranță corect să negi existența unei familii de evrei care se ascunde în podul tău.

Ca și în cazul eșecului moralității sexuale restrictive, eșecul eticii bazate pe reguli simple nu trebuie să fie confundat cu eșecul eticii în întregul ei. Este doar eșecul unei anumite concepții despre etică, și nici măcar un eșec iremediabil. Deontologii – cei care cred că etica este un sistem de reguli – își pot salva poziția găsind reguli mai complicate și mai specifice care nu intră în conflict unele cu altele sau ordonând regulile într-o structură ierarhică pentru a rezolva conflictele dintre ele. Mai mult, există o foarte

veche abordare a eticii care e practic neafectată de complicațiile care fac regulile simple greu de aplicat. Acesta este punctul de vedere consecinționist. Consecinționiștii nu încep cu regulile morale, ci cu scopurile. Ei evaluează acțiunile prin măsura în care acestea promovează asemenea scopuri. Cea mai cunoscută teorie consecinționistă, deși nu singura, este utilitarismul. Utilitaristul clasic consideră o acțiune ca fiind corectă dacă produce o creștere la fel de mare sau mai mare a fericirii tuturor celor afectați de ea în comparație cu orice acțiune alterantivă; și e greșită dacă nu face asta.

Consecințele unei acțiuni variază în funcție de circumstanțele în care a fost săvârșită acea acțiune. Prin urmare, un utilitarist nu poate fi niciodată acuzat în sens propriu de lipsă de realism sau de aderare rigidă la idealuri, chiar cu riscul de a sfida experiența practică. Utilitaristul va considera minciuna rea în anumite circumstanțe și bună în altele, în funcție de consecințele ei.

În al treilea rând, etica nu este ceva inteligibil doar în contextul religiei. Voi trata etica în totală independență de religie.

Unii teiști spun că etica nu poate fi făcută fără religie, deoarece ceea ce tratul „țel” al lui „bun” nu este altceva decât „ceea ce aprobă Dumnezeu”. Platon a rezolvat o teză similară acum mai bine de două mii de ani, argumentând că dacă zeii aprobă unele acțiuni, o fac pentru că acestea sunt bune, că în care e imposibil ca aprobarea lor de către zeii să fie cea care le face bune. Punctul de vedere alternativ face aprobarea divină cu totul arbitrară: dacă s-ar fi întâmplat ca zeii să aprobe tortura și să dezaprobe faptul de a ne ajuta semenii, tortura ar fi fost bună și faptul de a ne ajuta semenii rău. Unii teiști moderni au încercat să scape de o astfel de dilemă susținând că Dumnezeu este bun și deci nu este posibil să aprobe tortura; dar acești teiști sunt prinși în propria capcană; căci oare ce ar putea ei înțelege prin aserțiunea că Dumnezeu este bun? Că Dumnezeu este aprobat de Dumnezeu?

Conform tradiției, o legătură mai semnificativă între religie și etică a fost aceea că religia era considerată capabilă să ofere un temel pentru a face ceea ce e corect, temelul fiind acela că toți cei virtuoși vor fi recompensați cu o binecuvântare eternă, pe când ceilalți vor arde în focurile iadului. Nu toți gânditorii religioși au acceptat acest argument: Immanuel Kant, un creștin foarte pios, a disprețuit orice fel de motiv egoist pentru supunerea la legea morală. Trebuie să ne supunem ei, spunea acesta, de dragul ei însăși.

Și nu trebuie să fim kantieni pentru a ne descurca și fără motivația oferită de religia tradițională. Există o lungă tradiție de gânditori care găsesc izvorul eticii în atitudinile de bunăvoință și simpatie pentru alții pe care le au cei mai mulți oameni. Oricum, acest subiect este unul complex și, deoarece este subiectul ultimului capitol al acestei cărți, nu îl voi dezvolta aici. Este suficient să spunem că observațiile noastre zilnice asupra semenilor noștri arată că, fără doar și poate, comportamentul etic nu presupune credința în rai și iad.

În al patrulea și ultimul rând, în acest capitol de început voi contesta pretențiile celor ce susțin că etica este relativă sau subiectivă. Voi contesta aceste pretenții cel puțin în câteva din sensurile în care sunt cel mai des susținute. Acest punct de vedere cere o discuție mult mai extinsă decât celelalte trei.

În primul rând, să luăm în considerare ideea, cel mai des susținută, că etica este relativă la societatea în care se întâmplă să trăim. Acest lucru este adevărat într-un sens și fals în altul. Este adevărat că, așa cum am văzut deja în discuția despre consecințele acțiunilor, acțiunile care sunt corecte într-o situație din cauza consecințelor lor bune, pot fi greșite în altă situație din cauza consecințelor lor rele. Astfel, relațiile sexuale întâmplătoare pot fi greșite atunci când conduc la apariția unui copil care nu poate fi îngrijit în mod adecvat și nu sunt greșite când, datorită existenței unei contracepții eficiente, ele nu duc la reproducere. Dar aceasta este doar o formă superficială de relativism. În timp ce ea sugerează că aplicarea unui principiu specific precum „Sexul ocazional este greșit” poate fi relativă în timp și la loc, ea nu spune nimic împotriva faptului că un astfel de principiu poate fi obiectiv valabil în circumstanțe specifice sau împotriva aplicabilității universale a unui principiu mai general precum „Fă ceea ce sporește fericirea și reduce suferința”.

Forma mai fundamentală de relativism a devenit populară în secolul al nouăsprezecelea când au început să apară informații despre credințele și practicile morale a numeroase societăți îndepărtate. În regimul strict al austerității victoriene, cunoașterea faptului că există locuri în care relațiile sexuale dintre oameni necăsătoriți erau privite ca perfect normale a constituit începutul unei revoluții în atitudinea față de sexualitate. Nu este surprinzător faptul că pentru unii aceste cunoștințe noi sugerau nu doar că acel cod moral al Europei secolului al nouăsprezecelea nu era obiectiv valabil, dar că nici o

judecată morală nu poate face mai mult decât să reflecte obiceiurile societății în care ea apare.

Marxiștii au adaptat această formă de relativism la teoriile lor. Ideile conducătoare ale fiecărei perioade, spun ei, sunt ideile clasei conducătoare, și deci moralitatea societății este relativă la clasa economică dominantă și, astfel, indirect relativă la baza sa economică. Astfel au respins ei în mod triumfalist pretențiile de obiectivitate și valabilitate universală ale moralei feudale și burgheze. Dar aceasta ridică o problemă: dacă orice moralitate este relativă, ce are așa de special comunismul? De ce să ne alăturăm mai degrabă de partea proletariatului decât de partea burgheziei?

Engels a abordat această problemă în singurul fel cu putință, abandonând relativismul în favoarea unei pretenții mai limitate conform căreia moralitatea unei societăți divizate în clase va fi întotdeauna relativă la clasa conducătoare, deși moralitatea unei societăți fără clase poate fi una „într-adevăr umană”. Aici nu mai este vorba deloc despre relativism. Oricum, într-un fel întrucâtva confuz, marxismul a rămas încă un mijloc pentru o mulțime de idei relativiste căltoase.

Problema care l-a făcut pe Engels să abandoneze relativismul duce la fel de bine la demolarea relativismului etic. Orice om, oricând a reflectat asupra unei decizii etice dificile știe că a și se știe că în societatea că trebuie să faci nu rezolvă problema. Trebuie să ajungem la propria noastră decizie. Credințele și obiceiurile cu care am crescut pot exercita o mare influență asupra noastră, dar odată ce am început să reflectăm asupra lor, putem decide dacă să acționăm în concordanță cu ele sau împotriva lor.

Punctul de vedere opus – conform căruia etica este întotdeauna relativă la o societate particulară – are consecințele cele mai implauzibile. Dacă societatea noastră dezaprobă sclavia în timp ce altă societate o aprobă, nu avem nici o bază pentru a alege între aceste perspective conflictuale. Într-adevăr, din perspectiva unei analize relativiste nu există în realitate nici un conflict – când spun că sclavia este greșită, spun în realitate doar că societatea mea dezaprobă sclavia, iar atunci când proprietarii de sclavi din cealaltă societate spun că sclavia este corectă, ei spun doar că societatea lor o aprobă. De ce să ne mai certăm? E evident că s-ar putea ca amândoi să spunem adevărul.

Mai rău, relativistul nu poate explica satisfăcător ce este nonconformistul. Dacă „sclavia este greșită” înseamnă „societatea mea dezaprobă sclavia”, atunci cineva care

trăiește într-o societate care nu dezaprobă sclavia face o simplă eroare factuală pretinzând că sclavia este greșită. Un sondaj de opinie ar putea demonstra eroarea unei judecăți etice. Eventualii reformatori se află deci într-o situație dificilă: căci ei greșesc *cu necesitate* atunci când plănuiesc să schimbe concepțiile etice ale concetățenilor lor; numai în condițiile în care ei reușesc să câștige de partea lor cea mai mare parte a societății acele concepții devin corecte.

Aceste dificultăți sunt suficiente pentru a răsturna relativismul etic; subiectivismul etic evită cel puțin să reducă la non-sens eforturile curajoase ale eventualilor reformatori morali prin aceea că face ca judecățile etice să depindă de aprobarea sau dezaprobarea persoanei care face judecata mai degrabă decât de societatea din care face parte aceea persoană. Cu toate acestea, există alte dificultăți pe care cel puțin unele forme de subiectivism nu le pot depăși.

Dacă aceia care susțin că etica este subiectivă înțeleg prin aceasta că atunci când eu spun că a fi crud față de animale este greșit spun doar că eu dezaproab cruzimea față de animale, ei se confruntă cu o formă agravată a uneia din cele două dificultăți ale relativismului: incapacitatea de a da seama de dezacordurile etice. Ceea ce raționăm de obicei pentru relativist în privința dezacordului dintre oamenii aparținând unor societăți diferite, este adevărat pentru subiectivist în privința dezacordului dintre orice doi oameni. Eu spun: cruzimea față de animale este greșită; alții pot spune că nu e greșită. Dacă asta înseamnă că eu dezaproab cruzimea față de animale și celălalt nu o dezaproabă, atunci amândouă enunțurile pot fi adevărate și deci nu mai rămâne nimic de disputat în legătură cu ele.

Altor teorii, considerate adesea ca „subiectiviste”, nu sunt vulnerabile la această obiecție. Să presupunem că cineva susține că judecățile etice nu sunt nici adevărate nici false pentru că ele nu descriu nimic – nici fapte morale obiective, nici propriile stări subiective ale minții. Această teorie poate susține, așa cum a sugerat C.L. Stevenson, că judecățile etice exprimă atitudini, mai degrabă decât să le descrie, iar că noi suntem în dezacord din punct de vedere etic deoarece încercăm, exprimându-ne atitudinea proprie, să-i facem pe ascultătorii noștri să aibă o atitudine similară. Sau e posibil ca, așa cum a susținut R. M. Hare, judecățile etice să fie prescripții și, prin urmare, să fie mai strâns legate de porunci (*commands*) decât de enunțurile de fapt. Din acest punct de vedere, noi ne aflăm în dezacord deoarece ne pasă (*care*) de ceea ce fac oamenii. Acele trăsături ale



argumentării etice care presupun existența unor standarde morale obiective pot fi marginalizate susținând că aceasta reprezintă un fel de eroare – probabil moștenirea credinței că etica este un sistem de legi dat de Dumnezeu, sau poate doar un alt exemplu al tendinței noastre de a obiectiva dorințele și preferințele personale. J.L. Mackie a apărut această concepție.

Acestea sunt abordări plauzibile ale eticii cu condiția de a fi distinse cu grijă de forma brută de subiectivism care vede judecățile etice ca descrieri ale atitudinilor vorbitorului. Ele au fără îndoială dreptate să nege existența unui tărâm al faptelor etice care e parte a lumii reale, existentă independent de noi; dar decurge oare din aceasta că judecățile etice sunt imune la critică, sau că nu e loc pentru rațiune ori argumente în etică, și că, din punctul de vedere al rațiunii, orice judecată etică este la fel de bună ca oricare alta? Eu nu cred că decurge așa ceva și nici unul dintre cei trei filosofi la care m-am referit în paragraful anterior nu neagă rolul rațiunii și al argumentelor în etică, deși ei nu au aceeași părere cu privire la semnificația acestui rol.

Această chestiune a rolului pe care rațiunea îl poate avea în etică este problema crucială ridicată de teza caracterului subiectiv al eticii. Non-existența unui domeniu misterios al faptelor etice obiective nu înseamnă non-existența raționării etice. Ea ne-ar putea chiar ajuta, căci dacă ar putea ajuta judecățile etice doar intuind aceste stranii fapte etice, atunci argumentarea etică va fi și mai dificilă. Deci ceea ce trebuie arătat pentru ca etica practică pe baze solide este că raționarea etică este posibilă. Aici ești tentat să spui simplu că dovada existenței budincii constă în faptul de a o mânca, iar dovada că raționarea este posibilă în etică va putea fi găsită în următoarele capitole ale acestei cărți; dar aceasta nu este în întregime satisfăcător. Nu e satisfăcător din punct de vedere teoretic deoarece ne putem surprinde pe noi înșine raționând despre etică fără a înțelege de fapt cum se întâmplă acest lucru; și nu e satisfăcător nici din punct de vedere practic deoarece este foarte probabil ca rațiunea noastră să o ia pe un drum greșit dacă ne lipsește înțelegerea fundamentelor sale. Voi încerca deci să spun câte ceva despre cum putem raționa în etică.

### **Ce este etica: un punct de vedere**

Ceea ce urmează este o schiță a unei concepții despre etică ce acordă rațiunii un rol important în deciziile etice. Nu este singura concepție posibilă cu privire la etică, dar e una plauzibilă. Cu toate acestea, voi fi nevoit să trec încă o dată peste calificări și obiecții demne de un întreg capitol. Tuturor celor care cred că aceste obiecții nediscutate subminează poziția pe care o susțin eu pot să le spun încă o dată doar atât: că acest capitol ar putea fi tratat în întregime ca nimic altceva decât ca o formulare a asumpțiilor pe care se bazează această carte. În felul acesta voi încerca măcar să ajut la clarificarea a ceea ce consider eu că este etica.

Ce înseamnă a face judecăți morale sau a argumenta o problemă etică sau a trăi în acord cu standardele etice? Cum diferă judecățile morale de alte judecăți practice? De ce privim decizia unei femei de a avorta ca pe o problemă etică, dar nu tratăm la fel decizia ei de a-și schimba slujba? Care este diferența dintre o persoană care trăiește după standarde etice și una care nu trăiește astfel?

Toate aceste întrebări sunt legate între ele, deci va fi suficient să o abordăm pe una; dar pentru a face aceasta e nevoie să spunem câteva cuvinte despre natura eticii. Dacă presupunem că am studiat viețile unui număr de oameni diferiți și că știm multe despre ceea ce fac ei, ceea ce cred ei, și așa mai departe. Putem noi oare decide care dintre ei trăiesc după standarde etice și care nu?

Dar pentru a afla în felul în care putem proceda pentru aceasta constă în a afla cine crede că e greșit să minți, să înșeli, să furi, ș.a.m.d. și nu face nici unul din aceste lucruri, respectiv cine nu are astfel de opinii și nu se abține să facă asemenea acțiuni. Atunci cei din primul grup vor trăi în acord cu standardele etice, iar cei din al doilea grup nu vor trăi astfel. Dar această procedură confundă în mod greșit două distincții: prima este distincția dintre a trăi în acord cu (ceea ce judecăm noi a fi) standardele etice corecte și a trăi în acord cu (ceea ce judecăm noi a fi) standardele etice incorecte; a doua este distincția dintre a trăi în acord cu unele standarde etice și a nu trăi în acord cu nici un standard etic. Cei care mint și înșeală, dar nu cred că ceea ce fac ei e greșit, e posibil să trăiască în conformitate cu standardele etice. Ei pot crede, pentru oricare dintr-un număr de motive posibile, că este corect să minți, să înșeli, să furi, etc. Ei nu trăiesc în acord cu standardele etice convenționale, dar pot trăi în acord cu alte standarde etice.

Această primă încercare de a distinge eticul de non-etic a fost greșită, dar noi putem învăța din greșelile noastre. Am descoperit că trebuie să admitem că aceia care au opinii etice neconvenționale trăiesc totuși în acord cu standardele etice *dacă ei cred, dintr-un temei oarecare, că ceea ce fac este corect*. Condiția scrisă cu litere italice ne dă cheia răspunsului pe care îl căutăm. Noțiunea de a trăi în acord cu standardele etice este strâns legată cu noțiunea apărării modului de viață pe care-l duci, al găsirii unui temei pentru acesta, al justificării lui. Astfel, oamenii pot face tot felul de lucruri pe care noi le considerăm greșite și totuși să trăiască în acord cu standardele etice dacă sunt pregătiți să apere și să justifice ceea ce fac. Noi am putea găsi că această justificare este neadecvată și am putea susține că acțiunile sunt greșite, dar tentativa de a justifica, reușită sau nu, este suficientă pentru a plasa conduita persoanei în domeniul eticului, opus non-eticului. Pe de altă parte, atunci când oamenii nu pot avansa nici o justificare pentru ceea ce fac, putem respinge pretenția lor de a trăi conform standardelor etice chiar dacă ceea ce fac este în acord cu principiile morale convenționale.

Putem acum merge mai departe. Dacă e să acceptăm că o persoană trăiește în acord cu standardele etice, atunci justificarea trebuie să fie de un anumit fel. De exemplu, o justificare făcută doar în termeni de interesul propriu nu va fi valabilă. Când Macbeth, contemplând asasinarea lui Duncan, recunoaște că doar „ambiția exacerbată” l-a condus aici, adică te poți accepta să nu poți fi justificat etic. „Pentru a putea fi rege în locul lui” nu reprezintă o încercare slăbă de a justifica etic asasinatul; acesta nu e genul de temei care poate conta ca justificare etică. Deoarece noțiunea eticii poartă cu ea ideea a ceva mai mare decât individul, trebuie să arătăm că actele egoiste sunt compatibile cu principiile etice bazate pe un fundament mai larg dacă vrem ca ele să poată fi apărate din punct de vedere etic. Dacă ar fi să-mi apăr conduita pe fundamente etice, eu nu aș putea indica doar beneficiile pe care aceasta mi le aduce mie. Trebuie să mă adresez unei audiențe mai largi.

Încă din vremurile antichității filosofii și moralisții au exprimat ideea conform căreia conduita etică este acceptabilă dintr-un punct de vedere care este oarecum universal. „Regula de aur”, atribuită lui Moise, ce poate fi găsită în cartea Leviticului și ulterior repetată de Isus, ne spune să trecem dincolo de interesele noastre personale și „să ne iubim aproapele ca pe noi înșine” – cu alte cuvinte, să dăm aceeași pondere intereselor

altora ca și propriilor interese. Aceeași idee de a mă pune pe mine însumi în poziția altuia este conținută și în cealaltă formulare creștină a poruncii: să facem altora numai ceea ce vrem ca și ei să ne facă nouă. Stoicii au susținut că etica rezultă dintr-o lege naturală universală. Kant a dezvoltat această idee în faimoasa sa formulă: „Acționează doar după acea maximă prin care să poți voi în același timp ca ea să devină o lege universală”. Teoria lui Kant a fost și ea modificată și dezvoltată de R. M. Hare care vede universalizabilitatea ca pe o trăsătură logică a judecăților morale. Filosofii britanici ai secolului al optprezecelea, Hutcheson, Hume și Adam Smith, au apelat la un „spectator imparțial” imaginar ca test al judecății morale, această teorie avându-și versiunea modernă în teoria „observatorului ideal”. Utilitariștii, de la Jeremy Bentham la J.J.C. Smart, iau ca pe o axiomă faptul că în deciziile morale „fiecare contează ca unul și nimeni ca mai mult decât unul”; în timp ce John Rawls, un critic contemporan de frunte al utilitarismului, include în esență aceeași axiomă în propria sa teorie, derivând principii etice de bază dintr-o alegere imaginată în care cei ce aleg nu știu dacă ei vor fi cei care câștigă sau ei care pierd de pe urma principiilor pe care le selectează. Chiar și în domeniul conștiinței precum existențialistul Jean-Paul Sartre și adentul teoriei critice Jürgen Habermas, care diferă în atâtea feluri de colegii lor de limbă engleză – și într-acei – sunt de acord că etica este, într-un anumit sens, universală.

Se poate argumenta în sfârșit despre meritele fiecăreia dintre aceste caracterizări etice, dar ceea ce ele au în comun este mult mai important decât ceea ce se separă. Ele sunt de acord că un principiu etic nu poate fi justificat dacă-l raportăm la vreun grup părtinitor sau sectar. Etica adoptă un punct de vedere universal. Aceasta nu înseamnă că o judecată etică particulară trebuie să fie aplicabilă universal. Circumstanțele fac să se modifice cauzele, așa cum am văzut. Aceasta înseamnă însă că atunci când facem judecăți etice trecem dincolo de simpatiile sau antipatiile noastre. Din punct de vedere etic, este irelevant faptul că eu sunt acela care beneficiază de, să zicem, o distribuție mai egală a veniturilor și tu ești cel care pierde din această cauză. Etica ne cere să mergem dincolo de „eu” și „tu” până la legea universală, la judecata universalizabilă, la punctul de vedere al spectatorului imparțial sau al observatorului ideal sau oricum i-am zice.

Putem noi oare folosi acest *aspect universal al eticii* pentru a deriva o teorie etică aptă să ne îndrume cu privire la ceea ce e corect și incorect? Filosofii, de la stoici până la Hare și Rawls, au încercat acest lucru. Nici o încercare nu s-a bucurat de o acceptare generală. Problema e că dacă descriem aspectul universal al eticii doar în termeni simpli, formali, atunci un larg spectru de teorii etice vor fi compatibile cu noțiunea de universalizabilitate, incluzând unele teorii aproape ireconciliabile; dacă, pe de altă parte, realizăm descrierea aspectului universal al eticii astfel încât să fim conduși în mod inevitabil la o teorie etică particulară, vom fi acuzați de introducerea prin spate a propriilor noastre opinii etice în definiția pe care noi o dăm eticului – pe când această definiție s-a presupus că va fi suficient de largă și suficient de neutră pentru a include toți candidații serioși la statutul de „teorie etică”. Deoarece atât de multă lume a eșuat în depășirea acestui obstacol al deducerii unei teorii etice din aspectul universal al eticii, ar fi o nebunie să încercăm să facem noi acest lucru într-o scurtă introducere la o lucrare care urmărește un țel diferit. Totuși voi propune ceva un pic mai puțin ambițios. Ceea ce sugerez eu e că aspectul universal al eticii ne oferă un teren de conviețuire, chiar dacă nu este decisiv, pentru a adopta o poziție utilitaristă în sens larg.

Temeiul meu pentru a susține ceea ce a urmat este următorul. Acceptând că e necesar ca judecățile etice să fie făcute într-un punct de vedere universal, accept că interesele mele nu pot să convingă decât deciziile interesele oricui altcuiva, și aceasta pur și simplu pentru că sunt ale mele. Astfel, preocuparea mea foarte naturală ca propriile mele interese să fie protejate trebuie să fie extinsă, dacă gândesc etic, la interesele celorlalți. Să ne imaginăm acum că aș încerca să decid între două cursuri posibile ale acțiunii – să zicem dacă voi mânca toate roadele pe care le-am cules sau, dimpotrivă, le voi împărți cu alții. Să ne imaginăm de asemenea că iau această decizie într-un vid etic total, că nu știu nimic despre nici un fel de considerații etice – că sunt, am putea spune, într-un stadiu pre-etic al gândirii. Cum să mă hotărâsc? Un lucru care ar rămâne totuși relevant ar fi acela în care cursurile posibile ale acțiunii vor afecta interesele mele. Într-adevăr, dacă definim „interesele” suficient de larg, astfel încât să considerăm orice lucru pe care-l doresc oamenii ca fiind în interesul lor (mai puțin atunci când e incompatibil cu dorința sau dorințele altuia), atunci s-ar părea că la acest nivel pre-etic *numai* interesele proprii pot fi relevante pentru decizie.

Să presupunem că încep apoi să gândesc etic, în măsura în care îmi dau seama că propriile mele interese nu pot conta mai mult decât interesele altora, și aceasta pur și simplu pentru că sunt ale mele. În locul intereselor mele trebuie acum să iau în considerare interesele tuturor celor afectați de decizia mea. Aceasta îmi impune să cântăresc toate aceste interese și să adopt cursul acțiunii care e cel mai probabil să maximizeze interesele celor afectați. Astfel, cel puțin la un anumit nivel al raționării mele morale trebuie să aleg cursul acțiunii care are cele mai bune consecințe, ca sold, pentru toți cei afectați. (Spun „la un anumit nivel al raționării mele morale” pentru că, așa cum vom vedea mai târziu, există temeieri utilitariste pentru a crede că nu trebuie să încercăm să calculăm aceste consecințe pentru fiecare decizie etică pe care o luăm în viața de zi cu zi, ci doar în circumstanțe foarte neobișnuite sau poate atunci când reflectăm asupra alegerii unor principii generale care să ne ghideze în viitor. Cu alte cuvinte, în exemplul concret pe care l-am dat, am putea crede la prima vedere că este evident că împărțirea roadelor pe care le-am adunat are consecințe mai bune pentru toți cei afectați decât neîmpărțirea lor. Acesta s-ar putea dovedi până la urmă că e cel mai bun principiu general pe care l-am putea adopta toți, dar înainte de a avea temeieri pentru a crede că așa stau lucrurile, trebuie de asemenea să vedem dacă efectul unei *practici generale* de împărțire a roadelor adunate va fi în beneficiul tuturor celor afectați prin aceea că produce o distribuție egală sau dacă ea va reduce cantitatea de hrană adunată, deoarece unii vor înceta să mai adune, știind că vor primi o porțiune suficientă din ceea ce au adunat alții.)

Modelul de gândire pe care l-am schițat este o formă de utilitarism. El diferă de utilitarismul clasic prin faptul că prin „cele mai bune consecințe” el înțelege ceea ce promovează, ca sold, interesele celor afectați, mai degrabă decât ceea ce sporește plăcerea și reduce durerea. (S-a sugerat, totuși, că utilitariștii clasici precum Bentham și John Stuart Mill folosesc „plăcerea” și „durerea” într-un sens mai larg, care le permite să includă îndeplinirea dorinței cuiva ca o „plăcere” și reversul ca o „durere”. Dacă această interpretare este corectă, atunci diferența dintre utilitarismul clasic și utilitarismul bazat pe interese dispare.)

Ce arată aceasta? Aceasta nu arată că utilitarismul poate fi dedus din aspectul universal al eticii. Există alte idealuri etice - cum ar fi drepturile individuale, sacralitatea vieții, dreptatea, puritatea, și așa mai departe - care sunt universale în sensul cerut aici și

care sunt, cel puțin în unele versiuni, incompatibile cu utilitarismul. Dar aceasta arată că noi ajungem foarte rapid la o poziție utilitaristă inițială deîndată ce aplicăm aspectul universal al eticii la luarea unei decizii pre-etice simple. Aceasta, cred eu, pune sarcina dificilă a demonstrației pe umerii celor ce urmăresc să meargă dincolo de utilitarism. Poziția utilitaristă este una minimală, o primă bază la care ajungem prin universalizarea deciziei egoiste. Dacă e să gândim etic, nu putem refuza să facem acest pas. Dacă e să fim convinși că trebuie să trecem dincolo de utilitarism și să acceptăm reguli sau idealuri morale non-utilitariste, e nevoie să ni se dea temeiuri bune pentru a face acest pas suplimentar. Dar până în clipa în care vom avea asemenea temeiuri, avem motive să rămânem utilitariști.

Această tentativă de a argumenta în favoarea utilitarismului corespunde modului în care voi discuta probleme practice în această carte. Sunt înclinat să susțin o poziție utilitaristă și, într-o anumită măsură, cartea poate fi considerată ca o tentativă de a indica felul în care un utilitarism consistent va aborda un număr de probleme controversate. Dar n-am să privesc utilitarismul ca singura poziție etică ce merită să fie luată în seamă. Voi încerca să arăt legătura altor concepții a teoriei drepturilor, a teoriei dreptății, a teoriei sacralității vieții și așa mai departe cu problemele discutate. În acest fel cititorii vor fi capabili să ajungă la propriile concluzii asupra meritelor relative ale abordărilor utilitariste și non-utilitariste asupra întregii problematice a rolului rațiunii și argumentului etic.

Traducere de Gelu Sabău

## Glosar englez - român

*acceptance-utility* - utilitatea acceptării

*act* - act

*action* - acțiune

*actual* - real (opus al lui *possible*, posibil)

*act-utilitarianism* - utilitarism acțional

*agreement* - acord

*all things considered* - luând toate lucrurile în considerare

*apprehension* - aprehensie

*argue* (to) - a argumenta

*argument* - discuție, dispută (în contexte colocviale); argument (în contexte tehnice).

*argumentation* - argumentare

*assent* - a aproba

*assertion* - aserțiune, asertare (*afirmarea* unei propoziții pe un fapt sau comandă sau utilizarea ei (*use*), pentru a o distinge de *menționarea* (*mention*) și în contexte incorecte).

*assumption* - asumție

*balance* - sold (în discuțiile despre utilitate)

*balance of good over evil* - soldul bunului în raport cu răul

*basis* - bază

*bearing on* (to) (to bear on ...) - influență (egală) asupra

*benefit* - beneficiu

*beneficence* - binefacere

*benevolence* - bunăvoință

*bound* (to be bound to ...) - a fi ținut să ..., a fi constrâns să... (sunt *ținut* să respect legile, o limbă e *constrânsă* de regulile de utilizare să ...).

*civil servant* - funcționar guvernamental

*claim* - revendicare (în teoria dreptății)

*claim-rights* - drepturi de tipul revendicărilor

*command* - poruncă, comandă

*commend* - a recomanda

*commitment* - angajare

*compunction* - mustrare de conștiință

*conducive to* - contribuie la

*consequentialism* - consecinționism

*convince* - a convinge, a persuadea

*crime* - infracțiune

*deed* - faptă



*desire* - dorință  
*entailment* - antrenare (implicație necesară)  
*equity* - echitate  
*evince* - a manifesta  
*excitement* - exaltare emoțională  
*expectation* - așteptare, expectație (în teoria utilitaristă: utilitate așteptată sau expectată (*expected utility*))  
*expediency* - oportunitate  
*expression* - expresie (cuvânt sau frază care exprimă un înțeles).  
*fairness* - nepărtinire  
*feeling* – sentiment  
*flourishing* (human) – împlinire umană, înflorire umană  
*good* - bine  
*goodness* – binele, bunătatea, caracterul bun  
*ground* - fundament (colocvial, temei)  
*harm* - prejudiciu  
*impartiality* - imparțialitate  
*imperations* - imperații (acte de vorbire exprimate la modul imperativ)  
*imperatives* - imperative (propoziții exprimate la modul imperativ, cu un cuvânt: „comenzi” (*commands*)).  
*injure* - a leza  
*judgement* - judecată  
*just* - drept  
*justice* - dreptate  
*kill* - a ucide  
*law-like* - legic  
*meaning* - înțeles  
*mention* - a menționa  
*modal* - modal (modalities)  
*moral* - moral  
*motives* - motive  
*murder* - omor  
*must* - e necesar (inclusiv în sens moral, mai tare decât *ought*)  
*oblige* – a obliga  
*offence* - delict  
*other things being equal* - celelalte lucruri rămânând neschimbate, *ceteris paribus*  
*ought* – trebuie  
 „*ought*”- *sentence* – “trebuie”-propoziție (propoziție prefixată de “trebuie”).  
*outcome* - rezultat (în teoria utilitaristă)  
*override* - a domina  
*overridingness* - dominantă (relația de)  
*overrule* - a surclasa  
*penalty* - sancțiune juridică (o pierdere, durere etc. *prevăzute* de lege pentru a fi aplicate în schimbul unui delict; ele pot să nu fie aplicate)  
*perform* (a speech act) - a performa (un act de vorbire)  
*persuade* - a persuadea, a convinge

*phrase* - frază, sintagmă  
*plain imperatives* - imperative obișnuite  
*point* - rost  
*precisely similar* - întru totul asemănător  
*preference-satisfaction* - satisfacerea preferinței  
*prepared* (în *to be prepared to ...*) - a fi gata să ...  
*prescription* - prescripție  
*proposition* - conținut propozițional (conținutul a ceva ce poate fi formulat în diferite propoziții, în diferite limbi; înțelesul literal determină conținutul propozițional (*proposition*) al unei propoziții (*sentence*)).  
*prudence* - prudență  
*punishment* - pedeapsă (*aplicarea* unei sancțiuni juridice (*penalty*))  
*reasoning* - raționare (în contexte colocviale); raționament (în contexte logice).  
*reasons* (moral) - temeiuri, rațiuni (morale)  
*received opinions* - opinii tradiționale  
*remorse* – remușcare  
*repentance* - părere de rău  
*require* – a pretinde (ceva e pretins prin lege – *something is required by law*)  
*right* - corect (în sens moral, în contexte morale)  
*rule of thumb* - regulă empirică  
*rule-utilitarianism* - utilitarism normativ  
*self-regarding* - egoist  
*sense* - sens  
*sentence* - propoziție (propozițiile pot fi *enunțuri*, *porunci* (*comenzi*) sau *interdicții*); ea nu e neapărat devărată/falsă: e.g. propozițiile interogative; sau „propoziția „afară ninge” are două cuvinte”).  
*shame* - rușine  
*significance* - semnificație  
*similar* - similar (*exactly similar* - exact similar; *precisely similar* - întru totul asemănător)  
*upper slope* (*argument*) - argumentul pantei alunecoase  
*just* - just, sănătos (în contexte colocviale: opinii politice juste); corect (în contexte logice, cu precizarea termenului englez în paranteză)  
*special pleading* - eroarea exceptării (de sine) de la regulă; tentația de a se excepta de la regulă.  
*speech acts* - acte de vorbire  
*state of affairs* - stare de lucruri  
*statement* - enunț (propoziție descriptivă, afirmativă sau negativă, care este a/f: e.g. „Afară ninge”; propoziție (*sentence*) la modul *indicativ*; propoziție indicativă).  
*subscription* (to a speech act) - subscriere (la un act de vorbire) (de aceea *assent* nu poate fi tradus cu *subscriere*).  
*subscription* (to a speech act) - subscriere (la un act de vorbire)  
*substantial* (moral problems) - probleme morale de substanță  
*supererogation* - supererogație  
*supervenience* - superveniență  
*term* - termen

*trump* - atu (*to trump* - a folosi ca atu)  
*use* - a utiliza, utilizare  
*use* - utilizare  
*utterance* - rostire (producerea sonoră de către vorbitor a unui sunet, cuvânt, frază: e, măr, afară ninge; enunțarea e o rostire).  
*validity* - validitate (sens logic)  
*value-words* - cuvinte valorice  
*want* - a vrea (dorință)  
*weight* - pondere (în discuțiile despre utilitarism)  
*will* - a voi  
*will do the best for the interests of all those affected* - va fi cel mai bun lucru pentru interesele tuturor celor afectați  
*wish* - vrere, dorință.  
*wrong* - incorect (moral), greșit (moral)

### Bibliografia completă a operelor filosofice ale lui R. M. Hare<sup>307</sup>

- 1949 "Imperative Sentences", *Mind* 58. Republicat în 1972(c).
- 1950(a) Recenzie la "Morality and God", de E. W. Hirst, *Philosophy* 25.
- 1950(b) Recenzie la "Moral Obligation and Knowledge and Perception" de H. A. Prichard, *Oxford Magazine* (51 iunie).
- 1950(c) „Theology and Faith”, *University* 1. Republicat în *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. C. N. Flew și A. MacIntyre (Londra, SCMP, 1955, în *Religious Language*, ed. R. E. Santoni (Bloomington Ind., Indiana UP, 1968) și în 1992(d) și în alte colecții. Traducerea italiană în colecția coordonată de G. Nave (Liviana, 1972).
- 1951(a) "Freedom of the Will", *Aristotelian Society* supp. 25. Republicat în 1972(b).
- 1951(b) Recenzie la "The Philosophy of Plato", de G. C. Field, *Mind* 60.
- 1951(c) Recenzie la "An Examination of the Place of Reason in Ethics" de S.E. Toulmin, *Ph. Q.* 1.
- 1951(d) Recenzie la "Value: A Cooperative Inquiry", ed. R. Lepley, *Mind* 60.
- 1952(a) Recenzie la "Morals and Revelation", de H. D. Lewis, *Philosophy* 27.
- 1952(b) *The Language of Morals* (Oxford, Oxford UP). Traducerea italiană, Roma, Ubaldini, 1968; germană, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972; japoneză, Tokyo, Keiso Shobo, 1981; portugeză, Martins Fontes, 1996. Fragmente traduse în daneză, Copenhaga, Gyldendalike, 1976.
- 1954(a) Recenzie la "What is Value?" de E. W. Hall, *Mind* 63.

<sup>307</sup> Am păstrat, în general, maniera lui Hare de a indica bibliografia la subsolul paginii sau la sfârșitul lucrării. Prescurtările utilizate sunt: *LM* – *The Language of Morals*; *FR* – *Freedom and Reason*; *MT* – *Moral Thinking*; *H* – alte lucrări ale lui Hare din bibliografia sa. (Bibliografia a fost realizată de Cătălin Mândrilă.)

- 1954(b)** Recenzie la "The Ethics of Aristotle", trad. J. A. K. Thompson, Oxford Magazine 62 (25 Feb).
- 1954(c)** Recenzie la "Philosophy and Psychoanalysis" de J. Wisdom, Philosophy 29.
- 1955(a)** "Universalisability", Aristotelian Society 55. Republicat în 1972(b). Traducerea germană în Seminar: Sprache und Ethik, ed. G. Grewendorf și G. Meggle (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974); spaniolă în Ética y Análisis 1, ed. E. Rabossi și F. Salmerón, (Mexico City, Mexico UP 1976).
- 1955(b)** "Ethics and Politics" (două articole și o scrisoare), Listener (Oct). Traducerea spaniolă în Revista Universidad de San Carlos 33. Primul articol republicat în 1972(b) și în War, Morality and the Military Profession, ed. M. Wakin (Boulder, Colo., Westview, 1979), Ethical Issues in Business, ed. P. Werhane (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1991).
- 1956(a)** Recenzie la "Ethics" de P. H. Nowell-Smith, Philosophy 31.
- 1956(b)** Recenzie la "Filosofia analitica e giurisprudenza" de U. Scarpelli, Mind 65.
- 1957(a)** "Geach: Good and Evil", Analysis 17. Republicat în Theories of Ethics, ed. P. Foot (Oxford, Oxford UP, 1967) și în 1972(b). Traducerea spaniolă în Ética y Análisis 1, ed. E. Rabossi și F. Salmerón, (Mexico City, Mexico UP 1976).
- 1957(b)** "Oxford Moral Philosophy" (letters), Listener (21 Feb și 28Mar).
- 1957(c)** Recenzie la "The Problem of Knowledge", de A. J. Ayer, și Logic and Knowledge de B. Russell, Spectator (4 Jan).
- 1957(d)** "Are Discoveries about the Uses of Words Empirical?", J. P. 134. Versiunea întregă în 1960(a).
- 1957(e)** Recenzie la "Philosophical Analysis" de J. O. Urmson, și "The Revolution in Philosophy" de A. J. Ayer et al., Philosophisches Jahrbuch 5 în germană.
- 1957(f)** "Religion and Morals" în Faith and Logic, ed. B. G. Mitchell, Londra, Allen and Unwin, 1957.
- 1959(a)** "Broad's Approach to Moral Philosophy", în The Philosophy of C. D. Broad, ed. P. Schilpp (New York, Tudor) Republicat în 1971(c).
- 1959(b)** "Philosophical Discoveries" (the full version of 1957(d)), Mind 69, Republicat în The Linguistic Turn, ed. R. Rorty (Chicago, Ill., Chicago UP, 1967), Plato's Meno, ed. A. Sesonske și N. Fleming (Belmont, Calif., Wadsworth, 1965), Philosophy and Linguistics, ed. C. Lyas (Londra, 1971), The Tradition of Philosophy, ed. N. Bowie (Belmont, Calif., Wadsworth, 1986), și în 1971(c). Traducerea germană în Linguistik und Philosophie, ed. G. Grewendorf și G. Meggle (Frankfurt a. M., Athenaum, 1974).
- 1960(b)** "A School for Philosophers", Ratio 2 (also in German edition). Republicat în 1971(c).
- 1960(c)** Recenzie la An Enquiry into Goodness, de F. E. Sparshott, Ph. Q.10.
- 1960(d)** "«Rien n'a d'importance»: l'anéantissement des valeurs est-il pensable?", în La Philosophie Analytique, ed. L. Beck; also discussion of other papers (Paris, Minuit). English version, "Nothing Matters", în 1972(d). Republicat în Death and Dying, ed. T. Beauchamp (Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1978), The Meaning of Life, ed. E. Klemke (New York, Oxford UP, 1981), Virtues and Values, ed. J. Halberstam (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1987) și alte colecții. Traducerea germană (anotată) în Der Sinn des Lebens, ed. C. Fehige și G. Meggle (Munich, 1995).

- 1960(e)** "Ethics", în Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, ed. J. O. Urmson (Londra, Rainbird). Republicat în Growing Up with Philosophy, ed. M. Lipman (Philadelphia, Pa., Temple UP, 1978), și în 1972(b).
- 1962** Recenzie la "Generalization in Ethics", de M. Singer, Ph. Q. 12.
- 1963(a)** Freedom and Reason (Oxford, Oxford UP). Traducerea italiană: Milan, Il Saggiatore, 1971; germană, Dusseldorf, Patmos, 1975, republicată în Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.
- 1963(b)** "Descriptivism", Proc. of Br. Academy 49. Republicat în The Is-Ought Question, ed. W. D. Hudson (Londra, Macmillan, 1969) și în 1972(b). Traducerea germană în Seminar: Sprache und Ethik, ed. G. Grewendorf și G. Meggle (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974), spaniolă în Ética y Análisis I. ed. E. Rabossi și F. Salmerón (Mexico City, Mexico UP, 1976), Sârbo-Croată în colecția coordonată de J. Babia-Avdispabic (Sarajevo, Svjetlost, 1987).
- 1963(c)** Scrisoare în Times Lit. Supp. (26 Apr) on review of Freedom and Reason.
- 1964(a)** "Pain and Evil", Aristotelian Society supp. 38. Republicat în Moral Concepts, ed. J. Feinberg (Oxford, Oxford UP, 1969) și în 1972(b).
- 1964(b)** "Adolescents into Adults", în Aims in Education, ed. T. C. B. Hollins (Manchester, Manchester UP). Republicat în 1972(d) și 1992(d).
- 1964(c)** "A Question about Plato's Theory of Ideas", în The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper. ed. M. Bunge (Glencoe, Illinois, Free Press of Glencoe). Republicat în 1971(c).
- 1964(d)** "The Promising Game", Rev. Int. de Ph. 70. Republicat în Theories of Ethics, ed. P. Foot (Oxford, Oxford UP, 1967), The Is-Ought Question, ed. W. D. Hudson (Londra, Macmillan, 1969), și în 1989(b). Traducerea spaniolă în Ética y Análisis I, ed. E. Rabossi și F. Salmerón (Mexico City, Mexico UP, 1976), Polish în Etyka 1970.
- 1964(e)** "Wat is Leven? Else Veerblac" (in Dutch). Versiunea în engleză în 1965(d).
- 1965(f)** "The Objectivity of Values", Common Factor 1.
- 1965(g)** Recenzie la "Norm and Action", de G. H. von Wright, Ph. Q. 15.
- 1965(h)** "What is Life?", Crucible (English version of 1964(e)). Republicat în 1972(d).
- 1965(i)** "Plato and the Mathematicians", în New Essays on Plato and Aristotle, ed. R. Bambrough (Londra, Routledge). Republicat în 1971(c).
- 1966** "Peace", RSA Lecture, Australian National University, Canberra, tiraj privat. Republicat în Moral Problems ed. J. Rachels (New York, Harper and Row, 1970), și în 1972(d).
- 1967(a)** "The Lawful Government", în Philosophy, Politics and Society, ed. P. Laslett și W. G. Runciman (Oxford, Blackwell). Republicat în Moral and Social Problems, ed. J. Rachels și F. Tillman (New York, Harper and Row, 1971), și 1972(d).
- 1967(b)** "Conventional Morality", "Decision", "Deliberation", "Ethics", "Intention", and "Right and Wrong", în Dictionary of Christian Ethics, ed. J. Macquarrie (Londra, SCMP)
- 1967(c)** Recenzie la "Freedom of the Individual", de S. Hampshire, Ph. Rev. 76.
- 1967(d)** "Some Alleged Differences between Imperatives and Indicatives", Mind 76. Republicat în 1971(c).
- 1968(a)** Recenzie la "Contemporary Moral Philosophy", de G. J. Warnock, Mind 77.

- 1968(b)** Recenzie la “The Concept of Education”, ed. R. S. Peters, Mind 77.
- 1969(a)** “Practical Inferences”, în Festschrift til Alf Ross, ed. V. Kruse (Copenhagen, Juristforbundets Vorlag). Republicat în 1971(c).
- 1969(b)** Recenzie la “Directives and Norms”, de A. Ross, Mind 78.
- 1969(c)** “Community and Communication”, în People and Cities, ed. S. Verney (Londra, Fontana). Republicat în 1972(d).
- 1969(d)** Recenzie la “Law, Morality and Religion” de B. G. Mitchell, Philosophy 44.
- 1970(a)** “Meaning and Speech Acts”, Ph. Rev. 79. Republicat în 1971(c).
- 1970(b)** “Condizioni intellettuali per la sopravvivenza dell’ uomo”, Proteus 1.
- 1970(c)** Replică la “Liberals, Fanatics and Not-so-innocent Bystanders” de R. S. Katz, în Jowett Papers, 1968-1969, ed. B. Y. Khanbhai et al. (Oxford, Blackwell).
- 1970(d)** General Introduction and Introduction to Meno ediție paperback a The Dialogues of Plato, trad. B. Jowett, ed. R. M. Hare și D. A. F. M. Russell (Londra, Sphere Books).
- 1971(a)** Recenzie la “The Prisoner and the Bomb”, de L. van der Post, New York Recenzie la Books 17 (20 May).
- 1971(b)** “Wanting: Some Pitfalls”, în Agent, Action and Reason, ed. R. Binkley et al. (Toronto, Toronto UP). Republicat în 1971(c). Traducerea germană în Analytische Handlungstheorie, ed. A. Beckermann și G. Meggle (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985).
- 1971(c)** Practical Inferences, containing 1949, 1967(d), 1969(a), 1970(a), 1971(b), și “Austin’s Distinction between Locutionary and Illocutionary Acts”, și noi text (Londra, Macmillan).
- 1971(d)** Essays on Philosophical Method, cuprinzând 1959(a), 1970(b), 1960(v), 1964(c), 1965(c), “The Practical Relevance of Philosophy” și “The Argument from Received Opinion” (Londra, Macmillan). Traducere italiană: Armando, 1977.
- 1971(e)** “Drugs and the Role of the Doctor”, și alte contribuții pentru Personality and Science, ed. M. T. Ramsey și P. P. Peter (Edinburgh, Churchill Livingstone).
- 1971(f)** “Practical Inferences”, Aristotelian Society 73. Republicat în 1989(b).
- 1972(a)** Essay on the Moral Concepts, containing 1951(a) (part), 1955(a), 1957(a), 1970(e), 1963(b), 1964(a), și “Wrongness and Harm” (Londra, Macmillan).
- 1972(b)** “Rules of War and Moral Reasoning”, Ph. and Pub. Aff. 1. Republicat în War and Moral Responsibility, ed. M. Cohen et al. (Princeton, PrincetonUP, 1974), și în 1989(c).
- 1972(d)** Applications of Moral Philosophy, cuprinzând 1955(b) (primul articol), 1960(d) (versiune în engleză), 1964(b), 1965(b), 1966, 1967(a), 1969(c), “Reasons of State”, și “Function and Tradition in Architecture” (Londra, Macmillan). Traducere japoneză: Tokyo, Keiso Shobo, 1981.
- 1972(e)** Recenzie la “The Object of Morality”, de G. J. Warnock, Ratio 14 (și în ediția germană).
- 1972(f)** “Wissenschaft und praktische Philosophie”, în Proc. of 9 Deutscher Kongress für Philosophie und Wissenschaft, ed. A. Diemer (Meisenheim, Hain).
- 1973(a)** Critical Study “Rawls’ Theory of Justice” I and II, Ph. Q. 23. Republicat în Reading Rawls, ed. N. Daniels (Oxford, Oxford UP, 1975), și în 1989(b).

- 1973(b)** “The Simple Believer”, în Religion and Morality, ed. G. Outka și J. P. Reeder (New York, Anchor P). Republicat în Philosophy and the Human Condition, ed. T. Beauchamp et al. (Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1980), și în 1992(d) .
- 1973(c)** “Language and Moral Education”, în New Essays in the Philosophy of Education, ed. G. Langford și D. J. O’Connor (Londra, Routledge). Republicat în 1979(d) cu critici aduse de G. J. Warnock și răspunsuri, și în 1992(d) (doar cu răspunsuri).
- 1973(d)** “Sad Moralny (Moral Judgment)”, Etyka 11 (Warsaw), cu rezumate în engleză și rusă.
- 1974(a)** Comentarii la “Reason și Violence” de R. Edgley, în Practical Reason, ed. S. Körner (Oxford, Blackwell).
- 1974(b)** “The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors and Parents”, în Documentation in Medical Ethics 3. Republicat ca “Survival of the Weakest” în Moral Problems in Medicine, ed. S. Gorovitz (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1976 (doar prima ediție), și în 1993(c) . Traducere germană în Um Leben und Tod, ed. A. Leist (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990).
- 1974(c)** “Platonism in Moral Education: Two Varieties”, Monist 58. Republicat în 1992(d). Traducerea franceză în volumul de eseuri asupra dialogului Menon al lui Platon, ed. M. Canto-Sperber, (Paris, Jacob, 1990).
- 1974(d)** “What Use is Moral Philosophy?”, discuție televizată cu A. J. P. Kenny, în Philosophy in the Open (Milton Keynes, Open U).
- 1975(a)** “Contrasting Methods of Environmental Planning”, în Nature and Conduct, ed. R. S. Peters (R. Inst. of Ph. Lectures, Londra, Macmillan). Republicat în Ethics and Problems of the 21st Century, ed. J. Goodpaste și J. S. Stryker (Notre Dame, U of Notre Dame P, 1979) și în 1990(c).
- 1975(b)** “Autonomy as an Educational Ideal”, în Philosophers Discuss Education, ed. S. C. Brown (Londra, Macmillan).
- 1975(c)** “Abortion and the Golden Rule”, J. h. and Pub. Aff. 4. Republicat în Philosophy and Public Affairs, ed. R. L. Baker și F. Elliston (Buffalo, NY, Prometheus, 1975), în Moral Problems, ed. J. Kachels (New York, Harper and Row, 1978), Ethical Theory and Society, ed. D. Goldberg (New York, Holt Rinehart, 1987) și în 1993(c). Traducerea germană în Um Leben und Tod, ed. A. Leist (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990); italiană în Introduzione alla bioetica, ed. G. Ferranti și S. Maffettone (Napoli, Liguori, 1991).
- 1975(d)** “Euthanasia: A Christian View”, Philosophic Exchange 2 (Proc. of Center for Philosophic Exchange). Republicat în 1992(d).
- 1976(a)** “Ethical Theory and Utilitarianism”, în Contemporary British Philosophy 4, ed. H. D. Lewis (Londra, Allen and Unwin). Republicat în Utilitarianism and Beyond, ed. A. K. Sen și B. A. Williams (Cambridge, Cambridge UP, 1982), Western Moral Philosophy, ed. D. Barnett (MountainView, Calif., Mayfield, 1994), și în 1989(b) .
- 1976(b)** “Some Confusions about Subjectivity”, în Freedom and Morality, ed. J. Bricke (Lawrence, Kan., U. of Kansas P.). Republicat în 1989(b) .
- 1976(c)** “Political Obligation”, în Social Ends and Political Means, ed. T. Honderich (Londra, Routledge). Republicat în 1989(c).



- 1976(d)** "Value Education in a Pluralist Society: A Philosophical Glance at the Humanities Curriculum Project", în Proc. of the Ph. of Education Soc. of G. B. 10, ed. R. S. Peters. Republicat în Growing Up with Philosophy, ed. M. Lipman, (Philadelphia, Pa., Temple UP, 1978), și în 1992(d).
- 1976(e)** Recenzie la "The Structure of Morality", de H.-N. Castañeda, J. Phil.73.
- 1977(a)** "Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?", în Philosophy and Medicine 3: Philosophical Medical Ethics, its Nature and Significance, ed. S. Spicker și T. Engelhardt (Dordrecht, Reidel). Republicat în 1993(c).
- 1977(b)** "Geach on Murder and Sodomy" (about "is"-ought derivations), Philosophy 52.
- 1977(c)** "Opportunity for What? Some Remarks on Current Disputes on Equality în Education", Oxford Rev. of Education 3. Republicat în 1992(d).
- 1977(d)** "Sprawiedliwosc i rownosc", Etyka 15 (in Polish, cu rezumate în engleză și rusă). Versiunea în limba engleză în 1978(d), republicat în 1989(c). Discutat în 1979(h).
- 1978(a)** "Prediction and Moral Appraisal", Midwest Studies în Ph. 3. Republicat în 1993(c).
- 1978(b)** "Relevance", în Values and Morals, ed. A. Goldman și J. Kim (Dordrecht, Reidel). Republicat în 1989(b).
- 1978(c)** "Moral Philosophy", TV interview with B. Magee in his Men of Ideas (Londra BBC).
- 1978(d)** "Justice and Equality", în Justice and Economic Distribution, ed. J. Arthur, W. Shaw (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall). Revised English version of 1977(d). Republicat în Justice, Alternative Political Orders, ed. J. Gerba (Belmont, Wadsworth, 1991), Justice in Political Philosophy, ed. W. Kymlicka (Aldershot, Elgar, 1992), Equality, ed. L. Feinman și K. Westmoreland (New York, Oxford UP, 1997), The Notion of Equality, ed. M. Hajdin (fc.), și în 1989(c). Discutat în 1979(h).
- 1978(e)** "What Makes Choices Rational?", R. Met. 32. Republicat în 1989(b).
- 1978(f)** "What is Wrong with Slavery", Ph. and Pub. Aff. 8. Republicat în Morality and Moral Controversies, ed. J. Arthur (Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1979), Applied Ethics, ed. P. Singer (Oxford, Oxford UP, 1986), Slavery and Social Philosophy, ed. T. Lott (Stanford, Calif., Stanford UP, fc), și 1989(c). Traducerea germană în Conceptus 15 (1981).
- 1979(c)** "Non-descriptivist Ethics" and "Utilitarianism" în Encyclopedia of Bioethics, ed. W. Reich (New York, Free Press).
- 1979(d)** Nouă ediție la 1973(c) cu criticile lui G. J. Warnock și răspunsuri, în The Domain of Moral Education, ed. D.B. Cochrane et al. (Toronto, Paulist P). Repr. without Warnock's criticism în 1992(d).
- 1979(e)** "Universal and Past-Tense Prescriptions: a Reply to Mr. Ibberson".
- 1979(f)** "On Terrorism", în J. of Value Inquiry 13. Republicat în 1989(c).
- 1979(g)** "Utilitarianism and the Vicarious Affects", în The Philosophy of Nicholas Rescher, ed. E. Sosa (Dordrecht, Reidel). Republicat în 1989(b).
- 1979(h)** "Justice and Equality: Some Comments on the 1979 Symposium in Warsaw", în Dialectics and Humanism 6 (Warsaw). Contains discussion of 1978(d).



- 1979(i)** "Behaviour Therapy and Moral Responsibility", *Midwife, Health Visitor and Community Nurse* (Londra, Recorder Press).
- 1980(a)** "Moral Conflicts", în *The Tanner Lectures on Human Values 1*, ed. S. McMurrin (Salt Lake City, Utah, U of Utah P and Cambridge, Cambridge UP). Revizuit în 1981(a), cap. 2f.
- 1980(b)** Recenzie la "Mortal Questions", de T. Nagel, Ph. Books 21.
- 1981(a)** *Moral Thinking: its Levels, Method and Point*, with bibliography of R. M. Hare's writings 1971-80 (Oxford, Oxford UP). Traducerea italiană: Bologna, Il Mulino, 1989; chineză: Hong Kong, Philosophia, 1992; germană: Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992; japoneză: Tokyo, Keiso, 1994; suedeză: Stockholm, Thales, 1995.
- 1981(b)** Recenzie la "The Expanding Circle", de P. Singer, *New Republic* (7Feb).
- 1981(c)** "On a Misunderstanding of Geach's", *Analysis* 41.
- 1981(d)** "On the Possibility of a Rational Foundation of Norms", în *Scientific and Extra-scientific Rationality*, ed. A. S. Skiadas (Athens, Proc. of conference of Ellenike Anthropolitike Etaireia at Portaria, Thessaly, 1978).
- 1982(a)** *Plato* (Oxford, Oxford UP). Traducerea germană: Stuttgart, Reclam, 1990, Spanish, Madrid, Alianza, 1992, Malaysian, Kuala Lumpur, DBP, 1993, Polish, Warsaw, Urbanski, fc. Republicat în R. M. Hare, J. Barnes și H. Chadwick, *Founders of Thought* (Oxford, Oxford UP, 1991), Traducerea cehă: Prague, Svoboda, 1994, traduceri în chineză și română fc.
- 1982(b)** "Utilitarianism and Double Standards: a Reply to J. Annas", *Oxford J. of Education* 8.
- 1982(c)** "Moral Philosophy: Some Waymarks" (ebraică), în *New Trends in Philosophy*, ed. A. Kasher și S. Lapin (Tel Aviv, Yehuda).
- 1982(d)** Interviu cu Carl R. Sussbeck, *Eveninga Magbladet* (in Swedish).
- 1983(a)** "Philosophical Introduction", în *Psychiatric Ethics*, ed. S. Bloch și P. Chodoff (Oxford, Oxford UP). Repre în "The Philosophical Basis of Psychiatric Ethics", pp. 1-10 (c).
- 1983(b)** "On the Scientific Justification of Norms", în *16 Weltkongress für Philosophie*, ed. A. Diemer (Frankfurt a. M., Peter Lang).
- 1983(a)** "Do Agents Have to be Moralists?", în *Gewirth's Ethical Rationalism*, ed. E. Regis, Jr. (Chicago, Ill., U of Chicago P).
- 1984(b)** "Supervenience", *Aristotelian Soc. supp.* 56. Republicat în 1989(b).
- 1984(c)** "Utility and Rights: Comment on David Lyons' Paper", *Nomos 24: Ethics, Economics and the Law*. Republicat în 1989(c).
- 1984(d)** "Arguing about Rights", *Emory Law Journal* 33. Republicat în 1989(c).
- 1984(e)** "Liberty and Equality: How Politics Masquerades as Philosophy", *Social Philosophy and Policy* 2. Republicat în 1989(c).
- 1984(f)** "Some Reasoning about Preferences: a Response to Essays by Persson, Feldman and Schueler", *Ethics* 95. Republicat în 1989(b).
- 1984(g)** "Rights, Utility and Universalization: a Reply to John Mackie", în *Utility and Rights*, ed. R. Frey (Minneapolis, Minn., U of Minnesota P). Republicat în 1989(c).
- 1985(a)** "Ontology in Ethics", în *Morality and Objectivity: Tribute to J. L. Mackie*, ed. T. Honderich (Londra, Routledge). Republicat în 1989(b).

- 1985(b)** "Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace", în *Philosophy and Practice* (R. Inst. of Ph. Lectures 19, supp. to *Philosophy* 59), ed. A. P. Griffiths (Cambridge, Cambridge UP). Republicat în 1989(c).
- 1985(c)** "Little Human Guinea Pigs?", în *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, ed. M. Lockwood (Oxford, Oxford UP). Republicat în 1993(c).
- 1985(d)** "The Ethics of Experimentation on Human Children", în *Logic, Methodology and Philosophy of Science 7*, (Proc. of 7th Intl. Congress of L. M. and Ph. of Sc., Salzburg 1983), ed. R. B. Marcus et al. (Amsterdam, North Holland). Fără suprapunere cu 1985(c).
- 1985(e)** "Come decidere razionalmente le questioni morali", în *Etica e diritto: le vie della giustificazione razionale*, ed. L. Gianformaggio și E. Lecalano (Rome, Laterza). Versiunea engleză în 1986(i), republicat în 1989(b).
- 1985(f)** Comenatrii la "Manipulative Advertising" de T. Beauchamp, *Bus. and Prof. Ethics* J. 3.
- 1986(a)** "A Kantian Utilitarian Approach", în *Moral Rights in the Workplace* ed. G. Ezorsky (New York SUNY P). Excerpt from 1989(c), ch. 11.
- 1986(b)** "Why Do Applied Ethics?", în *New Directions in Ethics*, ed. R. M. Fox și J. P. de Marco (Londra, Routledge). Republicat în *Applied Ethics and Ethical Theory*, ed. R. Shehadi și D. M. Rosenthal (Salt Lake City, Utah, U of Utah P, 1988), și în 1989(b). Traducerea italiană în *Questioni di bioetica*, ed. M. Mori (Rome, Riuniti, 1988).
- 1986(c)** "A Reductio ad Absurdum of Descriptivism", în *Philosophy in Britain Today*, ed. S. Shanker (Londra, Croom Helm). Republicat în 1989(b).
- 1986(d)** "Health", *J. of Med. Eth.* 12. Republicat în 1993(c).
- 1986(e)** "Liberty, Equality and Fraternity in South Africa?", în *S. African J. of Philosophy* 5. Republicat în *Philosophical Forum* 8 (1986). Republicată în *Thinking about South Africa*, ed. P. Collins (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1990), și în 1993(c).
- 1986(f)** "Fundamental and Retributive Justice", *Philosophical Topics* 2, *Papers on Ethics*, ed. J. Childress și R. N. Lee. Republicat în 1989(c).
- 1986(g)** "Universalizability" and "Utilitarianism", și articole apărute în 1967(b), în *New Dictionary of Christian Ethics*, ed. J. Childress și J. Macquarrie (Londra, SCM). Republicată și ca *Westminster Dictionary of Christian Ethics* (Philadelphia, Pa., Westminster P).
- 1986(h)** "Warunkowe i bezwarunkowe obowiazywanie norm moralnych" ("The Conditional and Unconditional Validity of Moral Norms"); reply to Ija Lazari-Pavlovska's paper of the same name, *Etyka* 22 (Warsaw).
- 1986(i)** "How to Decide Moral Questions Rationally", *Critica* 18 (English version of 1985(e)). Republicat în 1989(b).
- 1986(j)** Comment on Putnam, *Critica* 18, Appendix.
- 1987(a)** "An Ambiguity in Warnock", *Bioethics* 1.
- 1987(b)** "Moral Reasoning about the Environment", *Journal of Applied Philosophy* 4. Republicat în 1989(c).
- 1987(c)** Recenzie la "The Philosophy of Right and Wrong" de B. Mayo, *Ph. Q.* 37.

- 1987(d)** "In Vitro Fertilization and the Warnock Report", în *Ethics, Reproduction and Genetic Control*, ed. R. F. Chadwick (Londra, CroomHelm). Republicat în 1993(c).
- 1987(e)** "Why Moral Language?", în *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart*, ed. P. Pettit et al. (Oxford, Blackwell). Republicat în 1992(d).
- 1987(f)** Comentarii la "Hamlethics in Planning", de J. Kaufman, *Bus. and Prof. Ethics* J. 6.
- 1987(g)** "Embryo Experimentation: Public Policy in a Pluralist Society", în *Bioethics News* 7. Republicat în *Proc. of Conference IVF: The Current Debate*, ed. K. Dawson și J. Hudson (Clayton, Vic. 1987), *Embryo Experimentation*, ed. H. Kuhse et al. (Cambridge, Cambridge UP, 1990), *Medicine and Moral Reasoning*, ed. K. W. M. Fulford (Cambridge, Cambridge UP 1994) și 1993(c). Traducerea germană în *Medizin und Ethik*, ed. H. M. Sass (Stuttgart, Reclam, 1989).
- 1987(h)** "La enseñanza de la ética médica: la contribucion de la filosofía", *JANO* 33.
- 1988(a)** "When Does Potentiality Count? A Comment on Lockwood", *Bioethics* 2. Republicat în 1993(c) și în *Contingent Future Persons*, ed. N. Fotion și J. C. Heller (Dordrecht, Kluwer, 1977).
- 1988(b)** "Possible People", *Bioethics* 2. Republicat în 1993(c).
- 1988(c)** Comments on R. B. Brandt, W. K. Frankena, A. Gibbard, J. Griffin, J. C. Harsanyi, W. D. Hudson, T. Nagel, D. A. J. Richards, T. Scanlon, T. Singer, J. O. Urmson, Z. Vendler, și B. Williams, în *Hare and Critics*, ed. D. Gauthier și N. Fotion (Oxford, Oxford UP).
- 1988(d)** "A Kantian Approach to Abortion" în *Right Conduct: Theories and Applications*, ed. M. Bayles și C. Benley (New York, Random House). Republicat în *The Moral Life*, ed. S. Cooper și C. Brown (New York, Holt Rinehart, 1991) și 1993(c), cu comentarii și replici de R. B. Brandt în *Social Theory and Practice* 15 (1996). Traducerea spaniolă în *Dianoia* 36, (1990).
- 1988(e)** "The Poverty of Ideas", *Guardian*, 11 Oct. Republicat în *Political Studies Assn. Journal* 30.
- 1989(a)** "Some Sub-atomic Particles of Logic", *Mind* 98. Republicat în 1999.
- 1989(b)** *Essays in Ethical Theory* (Oxford, Oxford UP). Contains 1964(d), 1972(a), 1973(a), 1976(a), 1976(b), 1978(b), 1979(a), 1979(g), 1984(b), 1984(f), 1985(a), 1986(b), 1986(i), 1994(d). Traducerea italiană: Milano, Il Saggiatore, 1992.
- 1989(c)** *Essays on Political Morality* (Oxford, Oxford UP). Contains 1972(c), 1975(a), 1976(c), 1978(d), 1979(b), 1979(f), 1984(c), 1984(d), 1984(e), 1984(g), 1985(b), 1986(e), 1986(f), 1987(b), "The Role of Philosophers in the Legislative Process", "Rebellion", and "The Rights of Employees: the European Court of Human Rights and the Case of Young, James and Webster". Traducerea italiană: Milano, Il Saggiatore, 1995; arabic (parțial): Beirut, Saqi, 1996.
- 1989(d)** "Brandt on Fairness to Happiness", cu replicile lui R. B. Brandt, *Social Th. and Practice* 15.
- 1989(e)** "Una aproximacion kantiana a la politica sanitaria", *Agora* 8. Republicat parțial ca "Health Care Policy: Some Options" în 1993(c).
- 1989(f)** Replies to Persson, Rabinowicz, Sandoe and Wetterström, *Theoria* 55.
- 1989(g)** Interview with P. Apsden for *Times HES* (June).

- 1991(a)** "Universal Prescriptivism", în *A Companion to Ethics*, ed. P.Singer (Oxford, Blackwell). Traducerea germană în 1995(a); italiană: în *Etica analitica*, ed. P. Donatelli și E. Lecaldano, Milano, LED, 1996.
- 1991(b)** "Are there Moral Authorities?" în *Reproductive Medicine*, ed. D.R. Bromham et al., (Berlin, Springer). Republicat în 1992(d).
- 1991(c)** "Kant utilitarista?", *Materiali per una storia della cultura giuridica* 21. Versiunea engleză în 1993(a); germană în 1995(a).
- 1992(a)** "Morality, Moral Theory and Applied and Professional Ethics: Reply to Bernard Gert", *Professional Ethics* 1.
- 1992(b)** "One Philosopher's Approach to Business and Professional Ethics", *Business and Prof. Ethics* J. 11. Republicat în *Business Ethics*, ed. C.Cowton și R. Crisp (Oxford, Oxford UP. 1998), și în 1999.
- 1992(c)** "What are Cities For? The Ethics of Urban Planning", în *Ethics and the Environment*, ed. C. C. W. Taylor (Oxford, Corpus Christi College). Republicat în 1999. Traducerea germană în 1995(a); italiană în colecția despre planificare și dreptate socială, ed. S. Moroni (Milano, Franco Angeli, fc).
- 1992(d)** *Essays on Religion and Education* (Oxford, Oxford UP). Cuprinde 1950(c), 1957(f), 1964(b), 1973(b), 1973(c), 1974(c), 1975(b), 1975(d), 1976(d), 1977(c), 1979(d), 1987(e), "How did Morality Get a Bad Name?", și "Satanism and Nihilism".
- 1992(e)** "Moral Terms", "Prescriptivism" (de asemenea republicată în 1999), "Slavery", "Universalizability", și "Weakness of Will" (de asemenea republicată în 1999), în *Encyclopedia of Ethics*, ed. L. Becker (New York, Garland).
- 1992(f)** "Utilitarianism and Moral Education: Comment on S. Lee's Paper", *Stanford Philosophy and Education* 11.
- 1993(a)** "Could Kant have been a Utilitarian?", *Utilitas* 5. De asemenea în *Kant and Critique*, ed. R. M. Dancy (Dordrecht, Kluwer, 1993). Republicat în 1997(c). Traducerea germană în 1995(a).
- 1993(b)** "The Ethics of Medical Involvement in Torture: Comment on R. Downie's paper", *J. of Med. Eth.* 19. Republicat în 1999.
- 1993(c)** *Essays on Bioethics* (Oxford, Oxford UP). Contains 1974(b), 1975(c), 1977(a), 1978(a), 1983(a), 1985(c), 1986(d), 1987(d), 1987(g), 1988(a), 1988(b), 1988(d), English version of 1989(c), "Moral Problems about the Control of Behaviour", și "Why I am only a Demi-Vegetarian".
- 1993(d)** Guest Editorial, "Is Medical Ethics Lost?", și scrisoare, *J. of Med. Eth.* 19. Republicat în 1999.
- 1993(e)** "Utilitarianism and Deontological Principles", în *Principles of Health Care Ethics*, ed. R. Gillon (Chichester, Wiley).
- 1993(f)** "Brandt's Methods of Ethics", în *Rationality, Rules and Utility: New Essays on Richard Brandt's Moral Philosophy*, ed. B. Hooker (Boulder Colo., Westview).
- 1993(g)** "Objective Prescriptions", în *Naturalism and Normativity: Philosophical Issues* 4, ed. E. Villanueva (Atascadero Calif., Ridgeview). De asemenea în *Ethics*, ed. A. P. Griffiths (R. Inst. of Ph.Lectures 1992/3, Cambridge, Cambridge UP, 1993), și 1999.
- 1994(a)** "Applied Philosophy and Moral Theory: R. M. Hare talks to Philosophy Today", *Phil. Today* 38.

- 1994(b)** “Methods of Bioethics; Some Defective Proposals” *Monash Bioethics Rev.* 13. Republicat în *Philosophical Perspectives on Bioethics*, ed. J. W. Sumner și J. Boyle (Toronto, Ont., U of Toronto P, 1996) și în 1999.
- 1994(c)** “Philosophie et Conflit”, *R. de Met. et Mor.* 99. Versiunea engleză în 1997(b).
- 1994(d)** “The Structure of Ethics and Morals”, în *Ethics*, ed. P. Singer (Oxford, Oxford UP). De asemenea în 1989(b).
- 1995(a)** Replies to Birnbacher, Corradini, Fehige, Hinsch, Hoche, Kusser, Kutschera, Lampe, Leist, Lenzen, Lumer, Millgram, Morscher, Nida-Rumelin, Rohs, Schaber, Schöne-Seifert, Spitzley, Stranzinger, Trapp, Vogler, Wimmer, și Wolf, în *Zum moralischen Denken*, ed. C. Fehige și G. Meggle (Suhrkamp, Frankfurt a. M.). Conține și traducerea germană a 1991(a) 1992(c), și 1993(a).
- 1995(b)** “Off on the Wrong Foot”, în *On the Relevance of Metaethics: New Essays on Metaethics*, *Can. J. Phil. supp.* 21, ed. J. Couture și K. Nielsen. A Reply to P. R. Foot, “Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?”, *Oxf. J. of Legal St.* 15 (1995). Republicat în 1999 ca “Philippa Foot on Subjectivism”.
- 1996(a)** “Philosophy of Language in Ethics”, în *Handbuch Sprachphilosophie*, ed. M. Dascal et al. (Berlin, de Gruyter). Republicată și revizuită în 1997(c).
- 1996(b)** “Impératifs, prescriptions et leur logique”, în *Dictionnaire de philosophie morale*, ed. M. Canto-Sperber (Paris, PU de France). Tr. în 1999.
- 1996(c)** “Foundationalism and Coherentism in Ethics”, în *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, ed. W. Sinnott-Armstrong și M. Timmons (Oxford, Oxford UP). Republicat în 1999.
- 1996(d)** “A New Kind of Ethical Naturalism?”, în *Moral Concepts: Mid-West Studies in Philosophy* 20, ed. P. French et al. (Notre Dame, Ind., Notre Dame U.). Republicat în 1999.
- 1996(e)** “Internalism and Externalism in Ethics”, în *Proc. of 15 International Wittgenstein Congress*, ed. J. Hintikka și K. Puhl (Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky). Republicat în 1999.
- 1996(f)** “A Philosophical Self-Portrait”, în *A Dictionary of Philosophy*, ed. T. Mautner (Oxford, Blackwell).
- 1997(a)** “Preferences of Possible People”, în *Preferences*, *Proc. of 1992 Conference in Saarbrücken*, ed. C. Fehige și U. Wessels (Berlin, DeGruyter). Republicat în 1999.
- 1997(b)** “Philosophy and Conflict”, în *Applied Ethics in a Troubled World*, *Proc. of aborted 15 International Wittgenstein Congress*, ed. O. Neumaier et al. (Dordrecht, Kluwer). Versiunea engleză a 1994(c). Republicat în 1999.
- 1997(c)** *Sorting Out Ethics*, containing the Axel Hägerström Lectures, “A Taxonomy of Ethical Theories”, ținute în 1991 în Uppsala, “Defence of the Enterprise”, 1993(a), 1996(a) și *Bibliography of R. M. Hare’s writings 1949 to 1998* (Oxford, Oxford UP).
- 1998(a)** “Prescriptivism”, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (Londra, Routledge). Republicat în 1999.
- 1998(b)** “A Utilitarian Approach to Ethics”, în *A Companion to Bioethics*, ed. H. Kuhse și P. Singer (Oxford, Blackwell). Republicat în 1999 într-o formă dezvoltată.
- 1998(c)** “Towards Objectivity in Morals”, în *Contemporary British and American Philosophy and Philosophers*, ed. Ouyang Kang și S. Fuller (Beijing, People’s

Press). Bazat pe 1994(d), cu materiale autobiografice adiționale. În chineză;  
versiunea în engleză – în plan.

**1999** Objective Prescriptions and Other Essays, (Oxford, Oxford UP).

Valentin Muresan

### Alți autori citați în lucrările lui R. M. Hare

- ALSTON, W.P. (1964), *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).
- ARISTOTEL *Prior Analytics (An. Pr.)*, *De Interpretatione (De Int.)*, *Metaphysics (Met.)*, *Nicomachean Ethics (Eth. Nic.)*. Referințele se fac la numerotarea Bekker.
- AUSTIN, J.L. (1956), "A Plea for Excuses", *Aristotelian Society* 57. Republicat în următoarea referință.
- (1961), *Philosophical Papers* (Oxford, Oxford University Press).
- (1962), *How to Do Things with Words* (Oxford, Oxford University Press)
- AYER, A.J. (1936), *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz).
- BERLINER, H. (1980), "Computer Backgammon", *Scientific American* 242 (Iunie).
- BRANDT, R.B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, (Oxford: Oxford University Press).
- CARNAP, R. (1932), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2.
- (1935), *Philosophy and Logical Syntax* (Londra: Routledge).
- CARROL, Lewis (C.L. Dodgson) (1872), *Through the Looking Glass* (London: Macmillan). Citat din ediția Nonesuch (Londra, 1939).
- CASTAÑEDA, H. (1974), *The Structure of Morality* (Springfield, Mass.: Thomas).
- EWING, A.C. (1959), *Second thoughts in Moral Philosophy* (Londra: Routledge)
- FISHER, E.M.W. (1962), "A System of Deontic-Alethic Modal Logic", *Mind* 71.
- FOOT, P.R. (1958a), "Moral Beliefs", *Aristotelian society* 59. Republicat în *Essays in the Theory of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1967).
- (1958b), "Moral Arguments", *Mind* 67. Republicat în *Contemporary Ethical Theory*, ed. J. Margolis (London: House, 1966). Ambele referințe republicate în *Essays in the Theory of Virtues and Values* (Blackwell and University of Chicago Press, 1978).
- GIBBARD, D. A. (1990),  *Wise Choices, Appropriate Feelings* (Oxford, Oxford University Press).
- GLOVER, J. (1977), *Caring, Truth and Saving Lives*, Pelican Books.
- GOEHLER, W. (1933) *An Enquiry Concerning Political Justice*.
- HÄGERSTRÖM, R. (1911), *Om moraliska föreställningars sanning (On the Truth of Moral Propositions)* (Inaugural Lecture, University of Uppsala). Tradusă împreună cu alte scrieri de către R.T. Sandin în Hägerström, *Philosophy and Religion* (Allen&Unwin, 1964).
- HARE, J.E. and JOYNT, C. (1982), *Ethics and International Affairs* (New York: St. Martin's Press).
- HARMAN, G. (1977), *The Nature of Morality* (New York, Oxford University Press).
- HEMPEL, C.G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation* (New-York: Free Press).
- KANT, I. Referințele se fac la primele ediții și la ediția Academiei Regale Prusace.
- (1785), *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* (Riga: Hartknoch). Traducere de N.K. Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (Londra: Macmillan, 1933).
- (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Groundwork to the Metaphysic of Morals)*. Tradus ca *The moral Law* de H.J. Paton (Hutchinson and Barnes and Noble, 1948). Referințele se fac la paginile celei de a doua ediții.
- (1788), *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)* (Riga: Hartknoch). Traducere de L.W. Beck, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1956).



- (1790), *Kritik der Urteilstkraft* pt. I (KU) (Berlin: Lagarde). Traducere de J.C. Meredith, *Kant's Critique of Aesthetic Judgement* (Oxford, Oxford University Press, 1911).
- (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (RI) (Königsberg: Nicolovius). Traducere de J. Ladd, *The Metaphysical Elements of Justice* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965).
- (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Tgl) (Königsberg: Nicolovius). Traducere de M. Gregor, *The Doctrine of Virtue* (New York: Harper&Row, 1964).
- LEWIS, C.I. (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Open Court).
- LEWIS, D.K. (1973), *Counterfactuals* (Cambridge: Cambridge University Press).
- LYONS, D. (1965), *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, Oxford University Press).
- MACKIE, J.L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin).
- MILL, J.S. (1861), *Utilitarianism*, *Fraser's Magazine*. Republicat: Londra, 1863.
- MILLGRAM, E. (1995), "Inhaltsreiche ethische Begriffe und die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werte", în C. Fehige și G. Meggle, ed., *Zum moralischen Denken* vol. 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- MONSARRAT, N. (1951), *The Cruel Sea* (Cassell).
- MOORE, G.E. (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1912), *Ethics* (Londra: Oxford University Press).
- MORRIS, C.W. (1938), "Foundations of the Theory of Signs", *International Encyclopedia of Unified Science* I, 2 (Chicago, Ill.: Chicago University Press).
- (1946), *Signs, Language and Behaviour* (New York: Prentice-Hall).
- NOZICK, R. (1968), "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum* 13.
- PIUS XI, Papa (1957), "Locutione", *Acta Apostolicae Sedis* xxxix, 1027-33.
- PLATO, *Euthyphro*, *Protagoras*, *Menon*, *Republic*, *Statesman*. Referințele se fac la *Logica* a lui Stephanus.
- POPPER, Karl (1974a), "Logic without Assumptions", *Aristotelian Society* 47.
- (1974b), "New Foundations for Logic", *Mind* 56.
- POPPER, A.N. (1960), "The Runabout Inference Ticket", *Analysis* 21. Republicat în a sa *Papers in Logic and Ethics* (Duckworth, 1976).
- RAWLS, J. (1955), "Two Concepts of Rules", *Ph. Rev.* 64.
- (1971) *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Harvard University Press).
- RESCHER, N.A. (1975), *Unselfishness* (University of Pittsburg Press).
- ROSS, A. (1968), *Directives and Norms* (Londra: Routledge).
- ROSS, W.D. (1930) *The Right and the Good* (Oxford, Oxford University Press).
- RYLE, R. (1959), *The Concept of Mind* (Hutchinson).
- SAUSSURE, F. De. (1916) *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1916). Traducere de Wade Baskin, *Course in General Linguistics* (New York: Philosophical Press, 1959).
- SEARLE, J. (1969), *Speech Acts*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- și VANDERVEKEN, D. (1985), *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge: Cambridge University Press).



- STEVENSON, C.L. (1942), "Moore's Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism", in P. Schilpp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston, Ill: Northwestern University Press).
- (1945), *Ethics and Language* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
- STRAWSON, P.E. (1949), "Truth", *Analysis* 9.
- (1959), *Individuals* (Londra: Methuen).
- TOULMIN, S.E. (1950), *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- URMSON, J.O. (1968), *The Emotive Theory of Ethics* (Londra: Hutchinson, retipärit: New York: Oxford University Press, 1969).
- VON WRIGHT, G.H. (1941), *The Logical Problem of Induction*, *Acta Philosophica Fennica* 3, (Helsinki: Soc. Philosophica).
- (1963) *Norm and action* (Londra: Routledge).
- WARNOCK, (1967), *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan London and St. Martin's Press).
- WILLIAMS, B.A.O. (1973), *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1976), "Utilitarianism and Self-Indulgence", in *Contemporary British Philosophy* 4, ed. H.D. Lewis (Allen & Unwin).
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra: Fontana/Collins).
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigation*, (Oxford: Blackwell).
- WRIGHT, C. (1992), *Truth and Objectivity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press).