

ORIGINILE DISPUTEI ETICE DINTRE PARTICULARISM ȘI GENERALISM: PLATON ȘI ARISTOTEL

ABSTRACT

This paper is a critical investigation about the historical origins of two contemporary approaches in ethics: moral particularism and moral generalism. Moral particularism states that there are no defensible moral principles and that moral thought doesn't consist in the application of moral principles to cases, but in understanding the morally relevant features of an action, which vary from case to case. In opposition, moral generalism is the traditional claim that moral decisions are made by applying general rules to particular actions. Plato is often seen as a moral generalist for his appeal to Forms which are universal standards, while Aristotle is regarded as a precursor of moral particularism for stressing the importance of the "the prudence", which is the intellectual capacity to perceive the irreducible specificity of a context, and the importance of "the means" which differs from person to person. First I will take Plato into discussion, and I will briefly reconstruct his theoretical account on Justice and virtue in order to establish his "generalist" orientation. Then I will analyze Aristotle's alleged particularism by appealing to his texts and assessing some considerations of a few contemporary authors. At the end of the paper, I will question both particularism and generalism for the appropriation of the two ancient philosophers, on the ground that modern moral philosophy which is an action centered ethics is hard to reconcile with ancient moral thought which was an agent centered one.

De-a lungul istoriei filosofiei, ideea centrală în etică a fost aceea că gândirea morală este legată în mod esențial de existența principiilor și a regulilor morale. Iar importanța crucială a principiilor și a regulilor morale a părut să fie dată de funcțiile pe care acestea le îndeplinesc. Principiile furnizează criteriile universale ale corectitudinii și a incorectitudinii morale a acțiunilor și ne ajută să derivăm judecăți morale adecvate situațiilor care reclamă un verdict moral. Principiile și regulile sistematizează judecățile nostre morale particulare și unifică sfera moralității. Acestea justifică și explică convingerile morale pe care le avem, precum și deciziile etice pe care le luăm. Ele funcționează ca standarde publice de evaluare morală și generează o serie de proceduri de decizie care pot fi încorporate în politicile publice. Principiile „structurează percepția unui agent asupra situației sale astfel încât ceea ce percepe să fie o lume cu trăsături morale. Ele îi permit să selecteze acele elemente ale contextului care necesită atenție morală”¹. Această atitudine tradițională poartă numele de generalism moral.

¹ B. Herman, *The Practice of Moral Judgment*, în Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, pag. 77

Particularismul moral este o concepție morală dezvoltată la sfârșitul secolului trecut în filosofia morală analitică și susținută de autori precum John McDowell, Jonathan Dancy sau David McNaughton, care neagă toate aceste funcții ale principiilor și regulilor. În sens larg, particularismul moral este caracterizat atât de susținători cât și de critici ca fiind o poziție negativă sau privativă, mai exact că particularismul este o concepție etică potrivit căreia nu există reguli morale universale². Partizanii doctrinei particulariste susțin că temeiurile morale pentru corectitudinea sau incorectitudinea acțiunilor sunt variabile, adică ele sunt diferite de la situație la situație. Această idee este totuna cu teza care afirmă că o trăsătură non-morală care are o valoare morală pozitivă într-un anumit caz poate fi moralmente neutră în alt caz sau poate avea o valoare morală negativă în altul³. Una din principalele revendicări ale doctrinei particulariste este că, deși există cunoaștere morală, aceasta nu se învață din coduri sau manuale, ci se deprinde prin antrenament și exersare a intuiției morale. A fi o persoană competentă moral înseamnă a fi o persoană sensibilă la faptele morale prezente în situații particulare. O astfel de persoană are capacitatea de a înțelege care este modalitatea optimă de acțiune într-un anumit context. Importanța contextului în concepția particularistă se datorează faptului că moralitatea este necodificabilă. Acest lucru înseamnă că realitatea este mult prea complexă pentru ca noi să putem formula reguli valabile pentru toate cazurile. De aceea, cunoașterea morală nu poate fi sistematizată, iar persoana competentă moral gândește flexibil și acționează în consecință, adaptându-și judecățile și comportamentul de la caz la caz⁴

Deși disputa dintre generalism și particularism în forma actuală își are originile la sfârșitul secolului abia încheiat, rădăcinile acestei tensiuni par la fel de vechi ca filosofia. Abordarea deductiv-normativistă a fenomenului moral și investigarea etică contextualist-particularistă reprezintă doi poli care își găsesc paternitatea în cadrul teoriilor etice ale lui Platon și Aristotel. Evident, strategiile argumentative au suferit mutații, iar resursele

² J. McDowell, *Virtue and Reason*, The Monist, vol. 62, 1979, pag. 336, J. Dancy, *Ethical Particularism and Morally Relevant Properties*, Mind 92 (368), 1983, pag. 530, D. McNaughton, *Moral Vision*, Oxford, Blackwell, 1988, pag. 62.

³ O exemplificare aproximativă ar fi următoarea: a oferi o informație corectă în cazul unui proces este moralmente corect, a oferi o informație corectă în cazul unei conversații despre vreme este moralmente neutru, iar a dezinforma un criminal care urmărește o persoană nevinovată este o acțiune corectă. Pentru particulariști, dacă temeiurile morale sunt variabile, atunci nu există principii morale, adică nu există enunțuri morale universale capabile să specifice trăsăturile non-morale care determină trăsături morale.

⁴ J. Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford, 1993, pag. 64.

conceptuale au fost marcate de ameliorări istorice și tehnicizări inevitabile, dar polaritatea fundamentală a rămas aceeași. De o parte a baricadei, se află „generalistul” Platon pentru care cazurile particulare nu pot fi înțelese decât prin recursul la Forme, adică la un principiu universal. De cealaltă parte, îl regăsim pe Aristotel, „particularistul” care exaltă virtutea înțelepciunii practice, adică o capacitate de a identifica specificul ireductibil al contextelor și „media” relativă la fiecare individ.

Astfel de reprezentări sunt fatalmente unilaterale, reducând complexitatea filosofică a celor doi autori la scheme conceptuale moderne și contemporane. În primul rând, etica antică – fără a ignora importanța crucială a acțiunii – era centrată pe realizarea unui proiect de viață armonios și pe căutarea fericirii prin intermediul cultivării virtuților. Modernitatea deplasează accentul de pe căutarea unei formule optime de viață pe depistarea temeiurilor pentru care acțiunile pot fi catalogate drept corecte sau incorecte. Este adevărat că interesul pentru trăirea unei vieți împlinite nu dispare, dar odată cu modernitatea și contemporaneitatea, atenția eticianului se mută de pe agent⁵ pe acțiune. În al doilea rând, așa cum voi arăta, elemente generaliste și particulariste se găsesc la ambii filosofi. Există germeni particulariști la Platon, la fel cum există componente generaliste la Aristotel.

Deși sunt conștient de „abuzul” comis, voi asuma această abordare din două motive. Primul motiv ține de caracterul funcțional al aplicării unor astfel de grile. De aceea, atunci când voi încerca să evidențiez „generalismul” platonician și „particularismul” aristotelic, voi opera cu două noțiuni slabe, nu cu încadrări riguroase. Ceea ce voi face va fi o tentativă de săpa către rădăcinile celor două concepții morale și de a descoperi mătcile istorice de sugestii ale dezbaterii contemporane. Al doilea motiv este legat chiar de discuțiile actuale, care găsesc o sursă de legitimitate în gândirea celor doi mari filosofi. Problema originii acestei dispute etice o preiau din discuțiile contemporane, încercând să aduc mici contribuții critice acolo unde cred că este cazul.

1.1. Despre caracterul generalist al eticii lui Platon

⁵ Termenul de „agent” nu este unul foarte fericit, deoarece anticii nu aveau conceptul „agency” pe care îl avem astăzi. Poate că mai potrivit ar fi fost termenul de „subiect”, dar am preferat să păstrez terminologia standard.

În cadrul concepției morale platoniciene se regăsesc puternice elemente generaliste: oferirea de temeuri invariabile pentru care acțiunile sunt drepte sau nu, elucidarea aporiilor prin descoperirea unor definiții și recursul la universal prin teoria Formelor. Aceste aspecte sunt interconectate, însă – pentru claritatea expunerii – le voi aborda pe rând, dar fără a intra în detalii.

Aporiile care marchează dialogurile timpurii ale lui Platon își au sursa într-o interogație de maximă generalitate pe care Socrate le-o pune interlocutorilor săi. Aceștia primesc o întrebare de forma „Ce este X?” și încearcă să ofere diverse răspunsuri care fac obiectul criticii lui Socrate. Eșecul acestor răspunsuri stă în caracterul particular și provizoriu al răspunsurilor: dacă aceștia sunt întrebați „Ce este virtutea?”, ei răspund prin indicarea tipurilor de virtuți sau prin enumerarea unor instanțieri ale virtuții. Răspunsurile devin materia primă a intervenției lui Socrate care dovedește inconsistența acestor soluții găsite prin intermediul *opinieii*. Răspunsurile sunt bazate pe experiența, anagajamentele preliminare și pe alte prejudecăți locale ale interlocutorilor. Or, Socrate dorește o soluție de ordin general, care să înglobeze fiecare răspuns al celor întrebați.

Pentru a răspunde unei astfel de întrebări, Platon solicită indicarea temeiului. Iar răspunsul ar fi trebuit să aibă forma „[ceva] este”, adică să apară sub forma unei „definiții”. În cuvintele sale, acesta ar fi fost un „temei (*logos*) de existență” a unui lucru, iar în cuvintele noastre – „o definiție esențială”. Această trăsătură a gândirii lui Platon este comună, până la un punct, și lui Aristotel. Pentru interlocutorul lui Socrate, răspunsul la o astfel de întrebare trimite la existența eternă și imuabilă a Formei, iar definirea nu e altceva decât descrierea acesteia (a Formei). Nu e sigur dacă Socrate împărtășea aceeași opinie, este însă sigur că Aristotel n-o făcea, deși – la fel ca maestrul lui – căuta să surprindă într-o definiție aspectele comune ale unei entități⁶.

Această „definiție” nu este accesibilă oricui, ci numai „filosofului”, adică acelui individ care abandonează „opinia” (ceea ce înseamnă raportarea la „coppii”, adică la particular) și se angajează pe drumul „științei” (ceea ce înseamnă raportarea la universal). În investigația etică, ar trebui ca filosof să **nu** poate fi numit acela care își întemeiază concepția morală pe detalii locale, pe educația inculcată social și pe bunul simț cotidian, ci doar acela care are în vedere niște standarde de maximă generalitate, precum Formele. S-ar putea spune că, pentru

⁶ Cf. R. M. Hare, *Platon*, Humanitas, București, 2006, pag. 72

Platon, soluția oricărei probleme practice stă în apelul filosofului la niște parametri imuabili, obiectivi și că decizia etică reclamă recursul la temeuri invariabile și principii universale.

Aceasta ar fi o reconstituire frugală în spirit generalist a eticii lui Platon. Există însă interpretări extinse și sistematice a filosofiei sale morale, care asociază concepția platoniciană cu marile teorii etice generaliste ale modernității.

Cea mai frecventă asociere făcută de comentatorii operei morale a lui Platon este între doctrina acestuia și teoria etică utilitaristă. Interpretarea comună a filosofiei morale platoniciene are la bază conflictul fundamental dintre *datorie* și *interes*⁷. (Aici cred că interesul trebuie interpretat nu în sensul noțiunii din filosofia socială și a economiei, ca „interes egoist”, ci mai degrabă în sensul antic al unei fericiri obiective). Cea mai „categorică și influentă expresie a interpretării utilitariste”⁸ îi aparține lui H. A. Prichard, un autor care, puternic atașat de etica lui Kant, denunță tranșarea de către Platon a acestui conflict în favoarea interesului⁹. Conform lui Prichard, când apare un conflict între datorie și interes, strategia optimă este aceea care urmărește interesul, concluzia fiind că Platon „justifică efectiv moralitatea prin caracterul ei profitabil”¹⁰, deoarece și atunci când îți faci datoria îți satisfaci finalmente interesul. Pe această linie, s-a creat un întreg curent exegetic consecințialist al operei morale platoniciene înăuntrul căruia dreptatea este exaltată pentru beneficiile subsecvente pe care le oferă: plăcere, o bună reputație, sănătatea sufletului, chiar încorporarea Formei Binelui.

Totuși, etica lui Platon poate fi interpretată și într-o manieră deontologistă. În această interpretare, teza principală se țese în jurul afirmației lui Platon conform căreia dreptata este bună în sine, și nu doar prin consecințele sale. Acest mod de a-l înțelege pe Platon e similar cu modul în care privea Kant „voința bună”, ca pe ceva dezirabil în mod absolut, nu doar raportat la avantajele pe care le oferă (IMM, Secț. I). Pentru a întări interpretarea deontologistă, unii autori adoptă o altă strategie, făcând un inventar al pasajelor în care Platon pare să vorbească despre principii ce trebuie să fie respectate necondiționat, iar la sfârșit trag concluzia că „Platon susține că există principii morale, care îl obligă pe om (*binding on man*) și că o

⁷ N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979, pag. 11

⁸ *Ibidem*

⁹ H. A. Prichard, *Duty and interest*, Oxford, 1968, pp. 203-238

¹⁰ *Idem*, *Does Morality Rest on a Mistake?*, *Mind*, vol. XXI, no. 81, Jan. 1912

acțiune e corectă în măsura în care se confomează principiului, indiferent de rezultatele dezirabile pe care le are”¹¹.

Fie că e vorba de o abordare utilitaristă sau deontologistă, percepția asupra lui Platon pare să fie una care confirmă ipoteza generalistă, potrivit căreia moralitatea este legată de anumite fundamente invariabile. Dar pe lângă această optică, mai există și o altă modalitate de a-l privi pe Platon. În lumina acesteia, nu se mai poate vorbi de o încadrare atât de fermă în patternul generalist. Una din variante constă în abandonarea alternativei utilitarist/deontologist și în resuscitarea componentei aretologice specifică lumii antice. J. Annas, spre exemplu, evită dihotomia modernă mai sus menționată, susținând că filosofia morală a lui Platon este o teorie a virtuții și relativizând astfel importanța componentelor generaliste din opera filosofului grec. Conform acestei autoare, obiectivul lui Platon nu este fixarea unor criterii de evaluare a acțiunilor, ci forjarea caracterului prin continua cultivare a virtuților. Sub aceste auspicii interpretative, moralitatea nu are de-a face cu reguli, ci se înfățișează ca o „dezvoltare și o realizare a naturii umane”, de aceea Platon „privește persoana dreaptă ca pe cineva care face acțiuni drepte fără conflict intern sau efort: acțiunile drepte sunt rezultatul unui caracter bine dezvoltat”¹². Temeiurile invariabile și principiile universale care stabilesc corectitudinea acțiunilor devin mai puțin relevante pentru o persoană virtuoasă. Aceasta deține facultatea de a sesiza acțiunea justă datorită experienței morale, nu datorită unor norme. De altfel, așa cum observă chiar și un generalist „pur sânge” cum este R. M. Hare, „înțelepciunea practică” e preluată de Aristotel de la Platon din *Omnia Politic* (260b)¹³.

1.2. A fost Aristotel un „particularist” *avant la lettre*?

Deși există elemente care subminează încadrarea lui Platon în sfera generalismului moral, există totuși un acord al interpreților asupra caracterului universalist al eticii sale. Acest acord este mai degrabă tacit, factura generalistă a eticii platoniciene fiind privite ca de la sine înțeleasă. Nu la fel stau lucrurile cu Aristotel care este revendicat atât de particulariștii, cât și de generaliștii contemporani. Criticii generalismului încearcă să găsească

¹¹ R. Demos, *Plato on Moral Principles*, în *Mind*, vol. 76, no. 301, Jan. 1976, pp. 125-126

¹² J. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press Oxford, 1981, pag. 326

¹³ R. M. Hare, *op.cit.*, pag. 81

un aliat în figura Stagiritului, proclamând ferm caracterul particularist al acestuia. Prin „particularismul” aristotelic, aceștia înțeleg că „a vedea ce este bine și ce este rău nu e o chestiune de aplicare deductivă a unor reguli codificabile despre cum trebuie să trăiești.” John McDowell este primul care vorbește tranșant de „particularismul lui Aristotel” susținând că

„scepticismul său față de adevăruri etice universale implică faptul că esența (*content*) concepției sale [adică, ce înseamnă să acționezi corect] nu poate fi redată într-o formă potrivită pentru deducția concluziilor practice particulare”¹⁴.

Dancy îl confirmă ulterior, susținând că

„oricine a citit *Etica Nicomahică* va surpinde stilul lui Aristotel atât în refuzul de a vedea judecățile morale ca subsumarea unui caz nou sub un principiu formulat anterior, cât și în evidențierea rolului pe care îl are educația morală.”¹⁵

Iar M. Nussbaum, analizând niște pasaje din Aristotel, spune că acesta „pretinde explicit că prioritatea în alegerile practice ar trebui acordată nu principiului, ci percepției”, deși autoarea admite că și principiile joacă un rol în etica aristotelică¹⁶.

În ce ar consta „particularismul” lui Aristotel? Voi încerca să dau un răspuns, pornind de la revendicările și sugestiile autorilor de mai sus, prin analiza conceptelor de *phronesis* („înțelepciune practică”) și *medie* care ocupă un loc central în etica aristotelică. *Phronesis* este o virtute intelectuală de un tip aparte, adică o dispoziție habituală a sufletului care, prin intermediul deliberării, ajunge la un anumit adevăr practic, adică la o soluție pentru acțiunea umană [al cărei rol este de a optimiza viața (individuală și comunitară)]. Dar fiindcă obiectul acestei virtuți dianoetice sunt acțiuni particulare contingente, ceea ce rezultă nu este o cunoaștere necesară (adică o știință), ci o cunoaștere inexactă. Înțelepciunea practică e o abilitate de a evalua moral acțiuni individuale, nu de a explica cazurile prin apel la principii cu statut de „principii universale” (*EN*, 1141b, 15-16). *Phronesis* este facultatea care gestionează atât alegerea unui scop bun al acțiunilor (prin mobilizarea *dorinței raționale* în direcția binelui), cât și mijloacele necesare atingerii aceluși scop (prin călăuzirea *alegerii deliberate*). Dar pentru a atinge un scop bun, este necesară identificarea mediei, iar media la Aristotel nu

¹⁴ J. Mc Dowell, *Comments on „Some rational aspects of incontinence”*, în *Southern Journal of Philosophy*, 27 (1988), pag. 93

¹⁵ J. Dancy, *Moral Reasons*, pag. 50

¹⁶ M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1990

este o medie aritmetică, ci o „medie în raport cu noi” (EN, 1106b, 6). Măsura justă e relativă la situații și afecte singulare și comportă un dinamism aparte ce variază în funcție de timp („când trebuie”), de motiv („pentru ce trebuie”), de cantitate („cât trebuie”), de persoană („față de cine trebuie”) și de modalitate („cum trebuie”) (1106b, 22). Fiind atât de complexă, nu există – așa cum afirmă și Mc Dowell – o ecuație a mediei și nu poate fi prinsă în rețete generale¹⁷. Iată de ce Aristotel spune că

„raționamentele [...] privitoare la cazurile particulare nu trebuie să caute o prea mare precizie căci acestea nu cad sub incidența nici unei arte și nici unei reguli, ci totdeauna cel care acționează trebuie să țină seama de momentul și împrejurările oportune așa cum se procedează în medicină și navigație” (EN, 1104a, 5)¹⁸.

Nu întâmplător Aristotel introduce chiar în definiția virtuții etice o formulare care surprinde la prima vedere: ceea ce e bine depinde de „felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice” (1106b, 36). Totuși Aristotel oferă și niște standarde ale mediei, dar care au un caracter empiric, spre exemplu: „abținându-ne de la plăceri devenim temperați”, „obișnuindu-ne să disprețuim și să înfruntăm ce ne produce teama, devenim curajoși” (1104a, 35). Tot așa, Aristotel își încheie *Politica* printr-o serie de sfaturi utile pentru consolidarea caracterului; dar toate acestea nu sunt reguli de evaluare sau datorii (în sensul dat de generaliști), ci – după o observație a lui Dancy – reguli pedagogice menite să ghideze progresul moral¹⁹.

Cultivarea virtuților, urmarea acestor reguli și exersarea intelectului recomandate în teoria aristotelică pot într-adevăr naște un legislator performant, dar nu reprezintă o sursă a moralității înțeleasă ca un sistem de obligații și exigențe stricte²⁰. Legile pot prescrie comportamente virtuozitate (EN, 1129b, 20-25) și există descrieri ale unor acțiuni ce stau sub o asemenea regulă care să fie identice cu descrierea unei acțiuni eminentemente virtuozitate. Dar simpla suprapunere între legalitate și virtuozitate nu este echivalentă cu un comportament moral. Iată ce spune Aristotel despre regulile ce descriu dreptatea: „prescripțiile legale nu coincid cu dreptatea decât în mod accidental” (1137a, 12). În mod real, nu acționează drept decât acela care depășește stadiul simplei legalități dată de principii universale și atinge punctul în care acțiunea este determinată de o dispoziție habituală (adică de virtute) pe care

¹⁷ J. McDowell, J. Mc Dowell, *Comments on Some Rational...*, pag. 95

¹⁸ Citatele sunt date din ediția românească: Aristotel, *Etica Nicomahică*, intr., trad., com și index de S. Petecel, Ed. a II-a, IRI, București, 1998

¹⁹ J. Dancy, *Moral Reasons*, pag. 53

²⁰ Cf. V. Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Humanitas, București, 2006, pag. 352

numai înțeleptul practic o posedă în mod deplin (1137a, 24). E o situație asemănătoare celei descrise de Kant în *Întemeierea metafizicii moravurilor*: simpla legalitate nu este un criteriu suficient al moralității, deoarece conformitatea cu principiul poate fi contingentă. Ingredientul suplimentar este respectul față de lege, acțiunea trebuind să fie făcută *din datorie*, nu doar conform cu aceasta (IMM, Sect. I). Diferența între „particularistul” Aristotel și generalistul Kant este că la cel dintâi acțiunea trebuie să fie patronată de o excelență a caracterului, pe când la cel de-al doilea, de o facultate strict rațională. În plus, acesta din urmă admite necesitatea unor proceduri de decizie, pe când Stagiritul nu pare să lase loc pentru existența unei metode obiective a deciziei morale. Cazurile individuale sunt judecate de Aristotel prin prisma experienței acumulate de înțelepciunea practică, pe care considerațiile teoretice o pot doar explica, nu și a o ghida în mod efectiv. Singurul ghidaj real pe care îl oferă teoria aristotelică și legile cetății ține de scenariul pedagogiei morale, nu de tranșarea corectitudinii sau incorectitudinii acțiunilor particulare. Abia acesta este obiectivul adevărat al Stagiritului, care fixează în persoana „înțeleptului practic” (*phronimos*) idealul ultim al moralității. Iar *phronimos* nu deține mecanisme obiective de evaluare, nu este nici măcar cel ce a întreprins un studiu sistematic de cercetare a virtuților, din moment ce cunoașterea singură nu e suficientă pentru a fi moral. În schimb, *phronimos* și-a cultivat un repertoriu extins de virtuți și e în posesia unei *înțelepciuni practice* îndelung exersate. Dacă pentru un generalist, persoana ireproșabilă moral deține un amplu portofoliu de principii și are competența manevrării lor, pentru Aristotel, persoana care întruchipează excelența morală este tocmai acela care știe când să încalce o regulă omologată. Utilizând o metodă contrafactuală, V. Mureșan afirmă că – dacă dorim totuși să vorbim de o procedură de decizie aristotelică – atunci aceasta ar trebui să conștina în comportamentul *phronimos*-ului²¹. Această abordare cvasi-matematică amintește de teoria observatorului ideal al lui Adam Smith și ar consta în luarea aceleiași decizii pe care ar lua-o un înțelept moral. Potrivit acestei interpretări, standardul nu este codul, ci omul (evident o ficțiune euristică, nu un individ empiric). Există și alte tentative de a reconstrui o procedură aristotelică de decizie dintre care amintim încercarea unor specialiști în etica aplicată de a utiliza „media” ca pe o metodă obiectivă²². Aceasta ar consta în evitarea extremelor. Spre exemplu, dacă e să optăm între proliferarea armelor nucleare și restricționarea acesteia, moral e să alegem media dintre aceste extreme. Întrebarea este însă: cine și prin ce mijloace stabilește care e măsura justă pe care o reclamă o

²¹ *Ibidem*, pp. 356-357

²² G. Clifford, *et alii*. Apud V. Mureșan, *op.cit.*, pp. 354-357

astfel de situație? Există o gamă întreagă de opțiuni între aceste două extreme și nici un criteriu obiectiv pentru stabilirea unui punct de medie pe segmentul delimitat de aceste extreme. Căci Aristotel nu oferă criterii ale mediei, ci doar indică un prototip moral apt să o identifice. Varianta unei proceduri ce constă în *phronimos* pare mai atractivă. Este evident că aceasta nu e o metodă fezabilă de decizie, dar – cel puțin – nu denaturează spiritul operei aristotelice. Această abordare contrafactuală a metodei de evaluare este asemănătoare procedurii unui generalistului Hare, care propunea expertiza unui *arhanghel* pentru soluționarea dilemelor morale. Un *arhanghel* este o ființă imparțială în mod absolut care deține o capacitate excelentă de raționare după canoanele logicii deontice și are o descriere factuală completă a unui caz. Însă prezența unei astfel de ființe nu are decât o valoare metodologică la Hare, nepărând să aibe un corespondent empiric. Dar *phronimos*-ul lui Aristotel? La Aristotel, înțeleptul practic nu e doar un model „matematic” fără omolog în lumea noastră. Un individ precum Pericle, chiar dacă e un exemplar empiric (ale cărui acțiuni nu au cum să nu conțină și câteva acțiuni vicioase) rămâne un model fezabil. De asemenea, comunitatea oferă mereu repere (întruchipate de indivizi empirici) de comportament virtuos. Iată ce spune Aristotel: „În consecință, așa nedemonstrabile cum sunt, afirmațiile și opiniile oamenilor cu experiență, ale bătrânilor sau ale înțelepților practici, trebuie luate în seamă nu mai puțin decât demonstrațiile, pentru că experiența le-a dat ochi sigur, cu care văd corect lucrurile” (1143b, 10-15). Iar aceștia nu judecă în funcție de principii universale și temeieri invariabile.

Până aici, revendicarea particulariștilor pare atractivă, aceștia având de partea lor evidențe textuale și argumente constrângătoare pentru teza susținută. Există însă și o ripostă generalistă care – plecând de la presupuziția că dacă ipoteza precedentului aristotelic este adevărată, atunci și pretențiile particularsimului sunt legitime – încearcă să demoleze această ipoteză. Cea mai vehementă contestare a particularismului aristotelic îi aparține lui T. Irwin, el însuși traducător și comentator al lui Aristotel. Deși Irwin este de acord că, pentru Stagirit, percepția morală este absolut necesară (deoarece etica nu poate furniza o îndrumare precisă, ea nefiind o știință exactă), el susține totuși că regulile generale oferă orientare în acțiune²³. Conform lui Irwin, Aristotel introduce atât doctrina mediei, cât și virtuțile etice cu scopul de a furniza agenților morali o „îndrumare normativă”²⁴. Faptul că virtuțile și măsura justă au o

²³ T. Irwin, *Ethics as an Inexact Science: Aristotles Ambition for Moral Theory*, în *Moral Particularism*, ed. Brad Hooker and Margaret Hooker, Oxford University Press, 2000, pp. 100-130

²⁴ *Ibidem*, pp. 109, 111, 121-122, 129

valoare practică nu reprezintă un risc pentru poziția particularistă, însă Irwin merge mai departe spunând că acestea sunt „generalizări etice”²⁵, adică au valoare de principii. Prin acest termen, Irwin pare să afirme că orice virtute poate fi prescrisă printr-un imperativ, spre exemplu: pentru a prescrie virtutea generozității, noi putem spune „Fii generos”. Dar așa cum am menționat mai sus, nu e suficient ca o acțiune să aibă o aparență virtuoză pentru a fi morală, ci trebuie să fie cauzată de virtute, altfel acestea sunt incomplete. Da, dar cu toate acestea, astfel de îndrumări au valoare prescriptivă care poate angaja acțiuni particulare. Chiar dacă aceste generalizări sunt incomplete, caracterul lor normativ nu dispăre. Însă un particularist ar putea să spună că în lipsa unor specificații clare, o generalizare precum „Fii generos” este lipsită de conținut. În plus, particularistul ar mai putea spune că, în anumite momente, o virtute (respectiv o acțiune) ar trebui manifestată mai degrabă decât alta (să zicem *justa indignare* în locul *blândeții* față de un criminal) și că în funcție de context o acțiune își schimbă proprietatea relevantă moral.

Irwin mai amintește sfaturi aristotelice precum acela de a nu da dovadă de curaj dacă miza unei acțiuni e trivială sau alt sfat potrivit căruia e *întotdeauna* greșit să cultivi o atitudine neînfricată a oamenilor care disprețuiesc atât de mult viața încât nu le pasă dacă mor (*EN*, 1126b, 36; 1128a, 7). Tot o generalizare i se pare lui Irwin că este și media: când ne prezintă măsura justă, Aristotel are o atitudine normativă și ne prezintă lămuriri suplimentare pentru aplicarea acesteia: ne spune să acționăm la momentul potrivit, la locul potrivit, față de persoana potrivită etc. (1106b, 22). Rămâne însă destul de neclar statutul acestui cuvânt. Cine știe ce înseamnă „potrivit” – întreabă particulariștii – dacă nu înțeleptul practic care nu acționează după reguli? Dar în privința înțelepciunii practice, Irwin are o exegeză îndrăzneată; el crede că principiile au prioritate față de percepția singularității situației și afirmă că rolul *phronesis*-ului este de a aplica principiile la cazurile adecvate. În acest caz nu dispăre nedeterminarea, dar se restaurează importanța principiului, mutându-se accentul de pe capacitatea omului de a intui proprietățile relevante moral ale unei acțiuni, pe capacitatea sa de a intui principiul care trebuie aplicat²⁶. Aici cred că se impune o întrebare despre geneza virtuții și a normei. Care apare mai întâi: norma sau virtutea? Aristotel nu pare să răspundă la această întrebare, dar răspunsul îl putem intui fără apel direct la text. E mult mai plauzibil să afirmăm că înaintea regulii, individul dezvoltă o excelență de caracter, care inițial poate fi

²⁵ *Ibidem*, pag. 111.

²⁶ Aici, Irwin îl transformă pe Aristotel într-un soi de intuiționist în sensul teoriei datorieiilor *prima facie* a lui D. Ross.

descrișă sub forma unei narațiuni²⁷, iar mai apoi este prescrisă printr-o normă. Spre exemplu, comportamentul drept nu este impus *a priori*, ci este marca unui individ (să zicem Pericle) a cărei conduită este redată în formulări descriptive, iar apoi este propus ca model pedagogic prin formulări prescriptive. Însă din acest punct de vedere, particularismul în varianta sa radicală devine din nou fragil. Chiar dacă nu putem vorbi despre principii universale, putem oricând gândi moralitatea aristotelică sub forma unui set de meta-reguli care au caracteristica universalității. În loc de „Fii generos!” se poate spune „În această situație, comportă-te cum s-a comportat X!” (unde X este un individ generos), deși la nivelul deciziei curente e greu să cunoști astfel de detalii. În lipsa unei descrieri complete a situației în cauză și a modului cum s-a comportat X, se poate aplica procedura contrafactuală schițată de V. Mureșan, iar principiul ar avea forma: „Acționează așa cum ar acționa un înțelept practic!”, subminând refuzul particularist al standardelor.

În încheierea primului capitol, voi dezvolta într-o manieră mai puțin riguroasă remarcă făcută la început despre caracterul inadecvat al aplicării unor astfel de etichete (particularist vs. generalism) lui Platon și lui Aristotel. Este evident că toți autorii angajați în această întreprindere exegetică sunt conștienți de faptul că sunt puse laolaltă două moduri (cel antic și cel modern) de a privi moralitatea foarte diferite, dar cu toate acestea îi analizează pe cei doi filosofi ca și cum ar uita de această diferență. Faptul că generaliștii, dar în special particulariștii reclamă o moștenire atât de prestigioasă este lesne de înțeles. Dar dincolo de doința de a te afla într-o companie selectă, aplicarea unor scheme moderne unor autori antici rămâne o eroare. Interogația fundamentală a eticii antice era „Cum trebuie să trăiască oamenii?” sau „Cum arată o viață împlinită?”. Evident aceste întrebări nu rămâneau doar pretextul unor speculații vagi, ci coborau până la nivelul acțiunii efective, al *praxis*-ului elementar. Dar ceea ce îi interesa pe Platon sau pe Aristotel nu era decelarea unor teste de evaluare morală, ci posibilitatea de a duce o viață reușită. Perspectiva asupra acțiunii nu era una atomistă, ci una holistă, faptul particular fiind doar un pretext și un fragment ce trimitea către o preocupare globală. Odată cu epoca modernă²⁸ și nașterea individualismului, atenția se mută pe cazurile singulare. Când reperele comunitare se erodează, moralitatea trebuie tranșată într-o manieră cvasi-juridică, iar coeziunea corpului social trebuie asigurată prin delimitarea

²⁷ Ideea phronimos-ului ca model narativ este inspirată din opera lui MacIntyre. Cf. A. MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. C. Pleșu Humanitas, București, 1998.

²⁸ Este drept că prima deplasare a accentului către acțiuni individuale apare în cadrul teologiei morale catolice care propune o metodă cazuistică, dar răspândirea eticii acționale are loc odată cu modernitatea.

clară a corectitudinii de incorectitudine. De aici, necesitatea unor proceduri obiective de evaluare a acțiunilor. Întrebarea fundamentală devine acum: „Ce acțiuni sunt corecte?”. Această întrebare permite atât desprinderea unei acțiuni de trăsăturile ireductibile ale agentului care o înfăptuiește, cât și izolarea ei de scopul pe care îl are în economia unei vieți reușite. Teoriile generaliste oferă criterii clare și teste riguroase în lumina cărora acțiunile pot fi numite corecte sau incorecte. Deși pare să denunțe generalismul pentru uitarea specificului irepetabil al cazurilor, particularismul rămâne fidel aceleiași preocupări față de acțiuni. Aplicarea acestei taxonomii la etica antică are menirea să distorsioneze opera lui Platon sau Aristotel, deoarece pune întrebările nepotrivite. De aici, și o oarecare imposibilitate de a tranșa încadrarea celor doi filosofi în schemele actuale.

BIBLIOGRAFIE:

1. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, intr., tred., com și index de S. Petecel, Ed. a II-a, IRI, București, 1998
2. ANNAS, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press Oxford, 1981
3. DANCY, Jonathan, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993, pag. 50
4. DANCY, Jonathan, *Ethical Particularism and Morally Relevant Properties*, *Mind* 92 (368), 1983
5. DEMOS, Raphael, *Plato on Moral Principles*, în *Mind*, vol. 76, no. 301, Jan. 1976
6. HARE, Richard Mervyn, *Platon*, Humanitas, București, 2006
7. HERMAN, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, in B. Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993
8. IRWIN, Terrence, *Ethics as an Inexact Science: Aristotles Ambition for Moral Theory*, în *Moral Particularism*, ed. Brad Hooker and Margaret Hooker, Oxford University Press, 2000, pp. 100-130
9. PRITCHARD, Harold Arthur, *Duty and Interest*, Oxford, 1968
10. PRITCHARD, Harold, Arthur, *Does Morality Rest on a Mistake?*, *Mind*, vol. XXI, no. 81, Jan. 1912
11. MACINTYRE, Alasdair, *Tratat de morală. După virtute*, Humanitas, București, 1998
12. MC DOWELL, John, *Comments on „Some Rational Aspects of Incontinence”*, în *Southern Journal of Philosophy*, 27, 1988

13. MCDOWELL, John, *Virtue and Reason*, *The Monist*, vol. 62, 1979
14. MCNAUGHTON, David, *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988
15. NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1990
16. MUREȘAN, Valentin, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Humanitas, București, 2006
17. WHITE, Nicholas, *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979