

## 8. Aplicarea teoriei lui Mill

### Cuprins:

#### 8.1. Calculul fericirii al lui Bentham

#### 8.2. Procedura milliană de decizie etică

#### 8.3. Aplicații

### 8.1. Calculul fericirii al lui Bentham

Am văzut deja că utilitarismul lui J. S. Mill nu se reduce la o teorie morală, ci intenționează să ofere o teorie *generală* a raționalității acțiunii umane care să acopere sferele moralității, dreptului, economiei și politicii. Voi explica în continuare procedura de decizie specifică artei moralității din teoria lui Mill comparând-o cu procedura de decizie propusă de J. Bentham.

Pentru aceasta voi începe cu un exemplu non-moral. Ce e mai *oportună*, construirea pasajului Basarab sau a unui stadion olimpic? Problemele de oportunitate se regăsesc mai ales în politică și privesc acele acțiuni sau politici *singulare* pentru care nu avem reguli generale de conduită. Soluția lui Bentham e să judecăm asemenea opțiuni după consecințele comparative ale acțiunilor în cauză, după efectul lor asupra binelui public. Convingerea sa a fost, cel puțin la început, că acest efect poate fi *calculat*. Inițial, a existat speranța într-un calcul empiric; apoi, date fiind dificultățile insurmontabile ale acestuia, Bentham însuși s-a mulțumit cu indicarea condițiilor *ideale* ale unui calcul al utilității. Să vedem așadar cum arată **celebrul „calcul al fericirii” al lui Bentham**. Acesta e, în intenția sa, o procedură de decizie *algoritmă* bazată pe supoziția că am putea găsi numitorul comun al consecințelor diverse ale acțiunilor în *cantitatea* de plăcere/durere produsă de acestea în toți cei afectați. Plăcerile/durerile sunt stări mentale („senzații”) care pot fi resimțite introspectiv și relatate sau exteriorizate de cei ce le resimt. Ele ar putea fi măsurate cantitativ (deci ar exista unități de plăcere/durere) după mai mulți parametri: durată, intensitate etc. Durata unei senzații de plăcere, de exemplu, e măsurabilă în unități de timp. Dificultăți insurmontabile vor apărea la agregarea duratei cu intensitatea, dar asemenea neajunsuri ale metodei (totuși, majore) sunt îndeobște trecute cu vederea în lucrările dedicate utilitarismului în favoarea unei evaluări globale, aproximative a valorii consecințelor în termeni cvasi-cantitativi de „mai mult” și „mai puțin” sau sub forma unor *ipotetice* „unități de plăcere” (up) și de durere (ud), acestea din urmă având un rol mai mult didactic. Evident, aceeași acțiune are de regulă consecințe plăcute pentru anumiți oameni și consecințe neplăcute pentru alții. În tabelul de mai jos, acțiunea de construire a pasajului Basarab are drept consecințe fizice estimate (așteptate) crearea de noi locuri de muncă, dar și deranjarea riveranilor etc. Cum să compari și să aduni aceste consecințe factuale diferite? Doar utilizând numitorul lor comun presupus de utilitariști, anume cantitatea de plăcere/durere produsă în toți cei afectați. Să presupunem că, în urma unor investigații empirice, comparând prezumtivele durate, intensități etc. ale senzațiilor de plăcere/durere în toți cei afectați, acțiunea de construcție a pasajului produce 10 up și 5 ud. Date similare am putea afla și despre celelalte acțiuni.

Acțiuni	Construcția pasajului Basarab	Construcția unui stadion olimpic
<b>Consecințele estimate ale acțiunii</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- locuri noi de muncă;</li> <li>- fluidizarea traficului;</li> <li>- deranjarea locatarilor;</li> <li>- noxe;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- locuri de muncă;</li> <li>- spațiu de recreere;</li> <li>- demolarea unor case;</li> <li>- competiții internaționale</li> </ul>
<b>Cantitatea de plăcere/durere produsă în toți cei afectați</b>	10 up & 15 ud sold: 10up -15ud = - 5 up = 5 ud	14up & 8 ud sold: 14up – 8 ud = 6 up

Ceea ce vrea să calculeze Bentham e „tendința” unei acțiuni și să aleagă apoi acțiunea care are tendința cea mai bună. Pentru a măsura “tendința generală” a unei acțiuni asupra intereselor unei societăți, va trebui să calculăm: suma cantităților de plăcere/durere produsă de acțiune pe ansamblul celor afectați; soldul (*balance*) plăcerilor în raport cu durerile, adică diferența dintre cantitățile de plăcere și cele de durere (dacă soldul e de partea plăcerilor atunci avem o “*tendință bună* a acțiunii în raport cu interesele acelor persoane”). Observăm că soldul plăcerilor în raport cu durerile e negativ la acțiunea de construire a pasajului (-5up adică 5ud), deci tendința ei e negativă. Dimpotrivă, tendința e pozitivă la acțiunea de construire a unui stadion. Punând așadar în balanță în acest fel „costurile și beneficiile”, am putea decide rațional pe care dintre cele două acțiuni să o alegem, care dintre ele e „oportună”.

Iată și un alt exemplu din analiza căruia vom trage o concluzie importantă:

Acțiunea	Suma plăcerilor	Suma durerilor	Soldul	Tendința acțiunii
<b>A</b>	20up	5ud	20-5=15up	pozitivă
<b>B</b>	15up	1ud	15-1=14up	pozitivă
<b>C</b>	16up	0ud	16-0=16up	pozitivă
<b>D</b>	5up	10ud	5-10= -5up (5ud)	negativă
<b>E</b>	5up	20ud	5-20= -15up (15ud)	negativă

Compararea mărimii tendințelor generale ale diverselor acțiuni (deci compararea soldurilor lor) ne permite să preferăm, să *alegem rațional* acea acțiune care are soldul mai mare. În exemplul imaginar de mai sus acțiunea A e preferabilă acțiunii B pentru că, deși ambele au o tendință pozitivă, soldul lui A e mai mare decât soldul lui B (15 up față de 14 up). În același timp, vom spune că acțiunea C e preferabilă acțiunii A (16 up față de 15 up, deși *suma plăcerilor* e mai mare în cazul acțiunii A: 20up față de 16 up). De asemenea, D e preferabilă lui E (deși *cantitatea totală de plăcere* produsă de fiecare dintre ele e aceeași). Care e concluzia importantă ce rezultă de aici? Concluzia e că **în calculul benthamian al fericirii contează nu suma totală de fericire (cum se spune adesea), ci soldul plăcerilor în raport cu durerile sau “tendința” acțiunii.** Mill va prelua această idee. Expresia milliană “*promovarea fericirii*” din formularea principiului utilității (II, 2) înseamnă tocmai

maximizarea *tendinței* pozitive a acțiunii, nu maximizarea cantității de plăcere pur și simplu (ultima variantă se cheamă "utilitarism pozitiv"). Principiul utilitarist care a fost focalizat, mai târziu, numai pe diminuarea răului se numește "utilitarism negativ". El susține, destul de contraintuitiv, că numai acțiunile care tind să minimizeze sau să elimine suferința au valoare *morală*. Utilitarismul clasic nu a fost nici de acest fel. Principiul utilității al lui Bentham și Mill ține cont de simetria dintre plăcere și durere și cere maximizarea binelui și diminuarea răului.

## 8.2. Procedura milliană de decizie etică

Mill revizuieste însă într-o măsură semnificativă forma pe care o dăduse Bentham doctrinei utilitariste, între altele și procedura de decizie:

“În timp ce suntem într-un acord cu Bentham în ceea ce privește principiul său, nu ne alăturăm lui atunci când susține că gândirea corectă a tuturor detaliilor moralei depinde de asertarea sa expresă. ... Cei ce adoptă utilitatea ca standard pot rareori să-l aplice cu adevărat fără ajutorul principiilor secundare. ... Atunci când două sau mai multe principii secundare intră în conflict, devine necesar apelul direct la un principiu prim.” (*Eseuri etice*, pag. 125)

Fragmentul e extras din eseu *Bentham* și subliniază faptul că principiul utilității, care presupune un calcul al consecințelor, nu poate fi utilizat în cazul fiecărei acțiuni în parte din motive de timp, eficacitate etc. De obicei noi ne ghidăm acțiunile curente după „principiile secundare” sau „principiile subordonate” inculcate prin educație, anume după *regulile morale* omologate deja de societate pe baza unei evaluări utilitariste spontane (e convins Mill). Și apoi adaugă:

“Orice am adopta ca principiu fundamental al moralității, avem nevoie de principii subordonate cu ajutorul cărora să-l aplicăm. [...] Trebuie să reținem că *numai în aceste cazuri de conflict al obligațiilor e necesar să apelăm la principiile prime*. Nu există nici un caz de obligație morală în care să nu fie implicat vreun principiu secundar” (II, 24, 25).

Aceasta e, pe scurt, procedura milliană de decizie pe două niveluri – utilitarismul său acțional binivelar (II, 24-25). La primul nivel funcționează « principiile secundare » ca proceduri de decizie uzuale. La al doilea nivel funcționează « principiul prim », adică însuși principiul utilității ; dar acesta e utilizat numai în situațiile rare în care avem de descâlcit dileme morale complicate, obligații conflictuale, și nu în decizia morală de fiecare zi. La sfârșitul pasajului citat, Mill adaugă ideea că toate obligațiile *morale* sunt asemenea « principii secundare », altfel spus că **moralitatea e un produs social** care e axat pe o valoare centrală, maximizarea utilității generale sau protejarea și promovarea interesului public, iar nu o chestiune de decizie strict individuală<sup>1</sup>. De aceea morale pot fi nu acțiunile singulare, ci *clasele* de acțiuni acoperite de *obligații* morale care sunt *omologate social*.

---

<sup>1</sup> **Moralitatea** unei societăți este, în opinia lui Mill, un sistem coerent de reguli (obligații și interdicții) omologate social, a căror existență maximizează binele public și care, din acest motiv, sunt *impuse* de societate prin trei tipuri de *constrângeri* (remușcările propriei conștiințe, oprobriul opiniei publice sau pedepse juridice); aceste reguli *protejează* ființele umane și non-umane de vătămările venite din partea semenilor și apără *drepturile* morale și legale ale acestora. La Kant, legile morale nu sunt impuse prin pedepse externe, ci sunt cosubstanțiale conștiinței oricărei ființe dotate cu rațiune, manifestându-se mai ușor sau mai greu în funcție de presiunea variabilă a înclinațiilor.

În sinteză și mai explicit, **procedura de decizie milliană** constă în următorii doi pași:

- 1) În mod obișnuit, aplicăm codul moral existent (regulile sau “principiile secundare” existente) bazat (tacit sau explicit) pe principiul utilității (căci *nu avem timp, nici mijloace* să facem de fiecare dată calculul consecințelor).
- 2) În situații excepționale (conflict al datoriilor, introducerea unei datorii noi, eliminarea unei datorii vetuste etc.) folosim în mod direct principiul utilității *ca și cum* am fi judecători competenți *ideali* i.e. complet informați și imparțiali (II, 25).

Acesta e un utilitarism acțional pentru că are același criteriu ultim al moralității ca și utilitarismul acțional – maximizarea utilității generale. E binivelar în sensul că procedura de decizie e pe două niveluri, numai unul folosind principiul prim însuși. Dar care e acest principiu prim, care e **standardul de judecată** al acestor ipotetici judecători competenți ideali? Mill „demonstrează” în capitolul IV că acesta *nu poate fi altul* decât principiul utilității. Luând în considerare introducerea distincției calitative a plăcerilor, standardul de judecată millian ar putea suna astfel:

O acțiune A care produce o cantitate X de plăceri superioare *e preferabilă* unei acțiuni B care produce o cantitate  $Y < X$  de plăceri superioare, chiar dacă B produce o cantitate mult mai mare (oricât de mare) de plăceri inferioare decât A [deci calculăm soldurile de plăceri superioare/inferioare pentru mulțimea tuturor celor afectați, în mod cât mai imparțial, pentru *mai multe* acțiuni ținând de tipul acoperit de regulă].

În practica judecății morale curente nimeni nu face însă calcule riguroase, mulțumindu-se cu evaluări globale și cu estimări intuitive. Limbajul calculului „unităților de plăcere” e numai un truc didactic menit să sugereze care ar fi idealul de măsurabilitate spre care trebuie să aspirăm asimptotic. Utilitariștii recunosc îndeobște faptul că e imposibil să măsurăm riguros utilitatea pe ansamblu a unei acțiuni și de aceea admit că metoda cea mai bună de a promova utilitatea e să adoptăm anumite reguli care să ne protejeze cele mai importante interese. E interesant de observat că la acest nivel al „principiilor medii” vom putea admira o zonă de intersectare a tuturor marilor teorii. Datoriile susținute de utilitariști sunt, în mare, aceleași cu acelea susținute de kantieni, contractualiști, creștini etc. Din păcate, Mill nu pune la lucru principiul său calitativ pentru a-l testa pe cazuri mai dificile și nici nu deduce cu ajutorul lui *sistemul datoriilor morale* acceptabile pentru un utilitarist. Dacă ar fi făcut-o, ar fi trebuit să introducă în calcul și *probabilitățile* consecințelor („intențiile” acțiunilor), după cum ar fi trebuit să arate măsura în care testul său are o funcție *corectivă* în raport cu codurile existente. Să fi fost oare complexitatea calculului cantitativ-calitativ al consecințelor un motiv pentru care a evitat să illustreze aplicarea propriului principiu?



**Mumia lui Jeremy Bentham la University College, Londra.**

### 8.3. Aplicații

Să încercăm să suplinim această lacună prin analiza câtorva **exemple**.

Este oare moral să sacrificăm deliberat viața unui ostatec pentru a salva alți 10 ostateci într-un atac terorist? Simțul moral comun ne-ar spune probabil că da, deoarece 10 vieți sunt mai valoroase decât una singură.

Dacă adoptăm teoria lui **Kant**, răspunsul este însă negativ. Numai “prețul” obiectelor e o valoare aditivă (un automobil e mai ieftin decât zece automobile), dar “demnitatea” persoanelor e o valoare „supremă și incomparabilă”. Sacrificarea deliberată a unei vieți e un “omor” și e imoral pentru că e o folosire a unei persoane *numai ca mijloc* pentru un alt scop (oricât de bun) și o desconsiderare a ei ca scop în sine (absolut), ca persoană *rațională*. A omorî o persoană (chiar și pentru un scop laudabil) e la fel de imoral ca și a ucide zece. Interdicția uciderii unei persoane nevinovate e absolută la Kant.

Un **utilitarist acțional** ar răspunde pozitiv. Salvarea a 10 vieți și sacrificarea uneia e o acțiune ce produce un sold de plăcere în raport cu durerea mai mare decât sacrificarea a 10 vieți și salvarea uneia. Utilitaristul acțional aplică *direct* principiul utilității la fiecare caz și consideră că face o evaluare morală. Dacă am reduce utilitarismul la cel acțional (cum fac multe manuale) atunci vom observa o disparitate între evaluarea kantiană și cea utilitaristă a aceleiași acțiuni. Nu numai că cele două teorii explică diferit fenomenul moral, dar testele lor duc uneori la rezultate opuse. Ce credibilitate și ce utilitate mai au atunci teoriile etice? Din asemenea rațiuni, un puternic curent *anti-teoretic* a luat naștere în filosofia morală actuală. Unii merg atât de departe încât contestă filosofiei morale orice rol în discuțiile de etică aplicată (R. Rorty). Totuși, criticii teoriilor etice se pripesc: ei nu observă că un utilitarist clasic, cum e Mill, nu ar numi „morală” evaluarea făcută mai sus, ci „oportună”. Apoi, ei nu apreciază îndeajuns efortul multor teoreticieni de a face să convergă teoriile considerate prin tradiție ca opuse. Teoria utilitaristă a lui Mill (prin importanța

acordată regulilor în decizie) reprezintă un pas timid spre teoria „datoriilor” a lui Kant.

Un **utilitarist millian** ar răspunde negativ întrebării de mai sus, la fel ca și Kant. Dar argumentul lui ar fi altul. O judecată morală obișnuită se face numai sub o regulă morală omologată social; dacă nu există o regulă morală care să dea dreptul la sacrificarea unei vieți pentru salvarea altor zece (în circumstanțele C), atunci e *imoral* să sacrificăm o viață pentru a salva alte zece vieți, chiar dacă acest sacrificiu ar maximiza bunăstarea generală în circumstanțele C. Iar Mill crede că în societatea noastră nu s-a acreditat o asemenea regulă:

“Fericirea umană, chiar propria fericire, este, în genere, urmărită mai bine dacă acționăm pe baza unor reguli generale decât dacă măsurăm consecințele fiecărui act; ... așa încât trebuie să recunoaștem reguli generale pentru conduita reciprocă a oamenilor sau, cu alte cuvinte, trebuie să le recunoaștem drepturile și obligațiile. ... Oamenilor nu trebuie să le cerem să-și sacrifice binele lor, chiar mai mic [*sacrificarea unui ostatec nevinovat*] pentru binele mai mare al altora [*salvarea a 10 ostateci*] dacă nici o regulă generală nu le-a dat celorlalți [*celor zece*] un drept la sacrificiul nostru [*a ostatecului nevinovat*]. ... Câtă vreme însă un drept a fost recunoscut, ei trebuie să respecte acel drept” [*pot să sacrifice un ostatec pentru a salva alți zece*]. (J. S. Mill, *Scrisoare către G. Grote*).

Mill vorbește în acest sens de “recunoscuta *nedreptate* de a alege un individ și a-l sacrifica, fără consimțământul său, pentru beneficiul altora” (V, 28). E adevărat că în anumite circumstanțe speciale un asemenea sacrificiu poate fi considerat *oportun*, dar el nu va fi apreciat ca *moral* [e.g. uciderea unui criminal în serie, care opune rezistență, pentru a salva viețile potențialelor victime]. Sigur, regulile morale se pot schimba și, pe baza unei experiențe acumulate cu privire la terorism, codul moral al echipelor anti-teroriste ar putea, în principiu, să ajungă la acceptarea sacrificiului unei persoane pentru a salva zece; dar e clar că Mill nu ar fi acceptat așa ceva.

Perfect analogă mi se pare așa-zisa strategie a “țapului ispășitor”: de pildă, arestarea unor “pești politici mari”, despre care nu se știe exact dacă sunt corupți sau nu, pentru a descuraja fenomenul corupției la nivel înalt sau a satisface anumite nevoi de imagine ale politicienilor și a țării (consecințe bune). În acest caz se riscă însă sacrificarea unor persoane nevinovate pentru a satisface un pretins interes public, mai mare: acțiunea poate fi *oportună*, dar *nu e acceptabilă moral* atâta vreme cât nu există o regulă morală recunoscută care să o justifice. Și nu există o asemenea regulă dintr-un motiv utilitarist simplu: ea ar arunca în aer întreaga justiție deschizând calea unor abuzuri inimaginabile (consecințe rele covârșitoare). Prin urmare, strategia țapului ispășitor e imorală și trebuie blamată.

Ceea ce ne spune teoria lui Mill este că la nivelul moralității cotidiene putem evalua moral o acțiune singulară prin compararea ei cu datoriile morale existente. În același timp, putem și să aplicăm *direct* principiul utilității la acea acțiune *singulară*, numai că în acest caz vom obține doar o evaluare a “oportunității” ei, nu a „moralității” ei. Pentru a putea vorbi de moralitatea ei, e nevoie să vedem dacă acțiunea face parte dintr-o *clasă* de acțiuni de un anumit tip, prescrise de o regulă morală omologată social și impusă prin pedepse (procesul de omologare include evaluarea importanței sociale a utilităților produse de acțiune, compararea și armonizarea intereselor diferitelor grupuri sociale cu privire la acea normă, un proces de acceptare prin asociere de idei și de impunere prin pedepse a noii reguli etc.).

Iată acum un alt exemplu. S-a reproșat utilitarismului că ar justifica încălcarea unor drepturi (dreptul la viață, dreptul de proprietate etc.) dacă încălcarea acestora maximizează fericirea generală. De pildă, un utilitarist ar accepta încălcarea dreptului

la viață al unui ostatec dacă aceasta ar duce la maximizarea fericirii generale (salvarea a zece ostateci). Or, au observat criticii, un drept e absolut, el nu poate fi încălcat pe nici un considerent. Cu alte cuvinte, utilitarismul se face vinovat de a nu lua în serios drepturile.

Aici e implicată tema “dreptății” (*justice*), centrală în dezbaterile etico-politice din toate timpurile și tratată de Mill în capitolul V al *Utilitarismului*. În abordarea sa, conceptul de „**dreptate**” se referă la ce e drept *să facem*, la acțiunile noastre: el vizează anumite reguli de conduită morală impuse de societate și numite „datorii ale dreptății”. Datoriile dreptății sunt o *subclasă* a datoriilor morale, cele mai constrângătoare dintre ele și a căror încălcare e cel mai sever pedepsită de societate, căci de obicei ele sunt întărite prin legi și asociate cu pedepse *juridice*. Caracteristica lor definitorie e că fiecare dintre datoriile dreptății are asociat un “drept”. Mai explicit, lucrurile stau astfel:

Y are o *datorie a dreptății* față de X cu privire la M (e.g. datoria dreptății de a nu ucide pe X)  
dacă

Y are o *datorie morală* față de X cu privire la M (datoria morală de a nu ucide)  
și

X are un *drept* față de Y cu privire la M (dreptul la viață)

Vom spune că X are un *drept* (dreptul la viață) față de Y dacă X poate *revendica* (*claim*) justificat societății să îl protejeze în posesia acestui drept: „A avea un drept înseamnă a avea ceva a cărui posesiune societatea trebuie să ți-o protejeze” pe temeiul faptului că procedând astfel în mod regulat se sporește utilitatea generală (V, 25). Datoriile dreptății sunt cele mai tari datorii morale (ele formează nucleul dur al moralei) și apără formele cele mai importante de utilitate, anume cele vizând *siguranța* indivizilor (viața, proprietatea, libertatea etc.). Datoriile dreptății nu pot fi încălcate, cum susțin criticii, pe motiv că, într-un *caz particular*, această încălcare maximizează utilitatea deoarece ele au fost omologate social tocmai pe temeiul că respectarea lor *în general* maximizează utilitatea generală iar încălcarea lor *în general* minimizează utilitatea generală. Dar aceasta nu înseamnă că ele, sau drepturile asociate lor, ar fi absolute; ele nu joacă rolul unor “atuuri” (*trumps*) căci în anumite circumstanțe pot fi *surclasate* pe motive de oportunitate (e nedrept să încalci libertatea cuvântului, dar în caz de război poate fi oportun). Efortul lui Mill din capitolul V e să arate că, în ciuda tuturor criticilor, e posibilă o teorie utilitaristă a dreptății: un sistem al drepturilor și datoriilor dreptății e complet justificat rațional de faptul că adoptarea lui maximizează binele public (utilitatea generală).



### Westminster Abbey în 1843

Iată acum un exemplu, ce privește și tema dreptății, extras dintr-un manual de etică aplicată, și care cred că ilustrează perfect distorsiunile la care duc confundarea utilitarismului în genere cu utilitarismul acțional simplu:

« Locuitorii unui cartier din Los Angeles s-au confruntat mulți ani cu probleme insolubile create de o bandă de tineri care își făcuseră sediul în cartier, creând o situație insuportabilă prin fapte care, luate fiecare în parte, erau relativ minore: gălăgie exagerată, murdărirea spațiului public etc. Justiția nu putea interveni eficient dată fiind lipsa de gravitate a fiecărei fapte în parte, dificultatea de a identifica vinovatul în fiecare caz, absența dovezilor etc. Condamnările, deși repetate, erau de mică durată, iar vinovații reveneau cu noi acte indezirabile. Autoritățile locale au decis să rezolve problema prin emiterea unui ordin de interdicție care oprea accesul membrilor bandei în zonă. Rezultatul a fost pozitiv și spectaculos, numărul de plângeri ale locuitorilor și trecătorilor a scăzut masiv, zona a fost igienizată, etc. A intervenit însă *American Civil Liberties Union* care a acționat în justiție autoritățile locale pentru încălcarea drepturilor omului: membrii bandei, ca cetățeni americani, aveau dreptul constituțional de a circula liber în orice zonă a țării, deci și în cartierul respectiv. Interdicția a fost anulată, ca neconstituțională, iar problemele existente inițial au reapărut ».

Autorul manualului conchide astfel: Dintr-o perspectivă **utilitaristă**, politica de interzicere a accesului în zonă (de limitare a unor drepturi) poate părea *morală și dreaptă*: căci suspendarea unui drept a amplificat binele general și a diminuat suferința cetățenilor. Din perspectiva unei etici **deontologice**, însă, politica respectivă nu se susține, deoarece ea vine în contradicție cu datoria strictă de respectare a drepturilor omului (a drepturilor oricărui om !).

Prin urmare, autorul manualului vrea să spună că autoritățile locale au gândit utilitarist atunci când au interzis accesul grupului în zonă iar autoritățile centrale au gândit deontologist atunci când au anulat decizia ; ambele părți au fost convinse că au luat o decizie moralmente corectă. Problema e că deciziile în cauză au fost luate utilizând teorii și standarde de evaluare *diferite*. În aceste condiții, de ce ar avea dreptate autoritățile centrale și nu cele locale ? E mai credibilă perspectiva unei etici

deontologice ? În plus, se poate vedea ușor că decizia autorităților locale e judecată prin prisma celei mai simple forme de utilitarism acțional.

Ce s-ar întâmpla, însă, dacă ne-am plasa pe poziția utilitarismului sofisticat al lui Mill ? După cum vom vedea imediat, evaluarea cazului ar arăta complet diferit. Căci Mill le cere autorităților locale să evalueze acțiunea de interzicere a accesului în zonă prin raportare la *regulile* morale existente, nu la principiul utilității însuși, cum presupune autorul manualului. Și există o regulă morală - o « datorie a dreptății » - care interzice această acțiune: e vorba chiar de un principiu constituțional care spune că e « drept » să permiți circulația liberă al oricărei persoane pe teritoriul SUA. Acest « principiu secundar » e încălcat de autoritățile locale, ceea ce face ca decizia lor să *nu fie dreaptă*, deci *nici morală*. Concluzia utilitaristului Mill e opusă celei susținute de « utilitaristul » imaginat de autorul manualului și e convergentă cu aceea a autorităților centrale. Din punctul de vedere al utilitarismului millian, această datorie a dreptății nu poate fi încălcată pe temeiul că, în cazul *particular* descris mai sus, o asemenea încălcare ar maximiza bunăstarea generală (căci dacă datoria ar fi încălcată *mereu*, acest fapt ar *diminua* bunăstarea *pe ansamblu*). Numai un utilitarist acțional simplu evaluează fiecare acțiune în parte, izolată de celelalte de același tip. Teoria lui Mill ne scutește așadar de oscilarea între utilitarism și deontologism în interpretarea acestui caz. Dacă evaluăm decizia autorităților locale în termenii utilitarismului millian și luăm în serios constatarea lor că suspendarea aceluși drept « a amplificat totuși binele general și a diminuat suferința cetățenilor », atunci vom spune că tot ceea ce susțin autoritățile locale e, de fapt, că suspendarea dreptului la circulație liberă *în acel caz particular* a fost *oportună* (a maximizat bunăstarea), dar nu pot susține că a fost morală. Iar când tribunalul federal a hotărât contrariul, noi nu trebuie să presupunem că el se plasează pe o tacită paradigmă de gândire deontologice ; mai degrabă tribunalul federal a apreciat că, în acel caz particular, considerentele de oportunitate *nu pot surclasa* o datorie a dreptății care apără un drept *fundamental* al omului. Iată cum acest caz poate fi judecat coerent prin prisma unei *singure* teorii utilitariste nuanțate. Confundarea utilitarismului în genere cu utilitarismul acțional simplu e ceva ce trebuie evitat.

În exemplul care urmează voi evidenția **pluridimensionalitatea evaluării unei acțiuni** pe care o permite teoria lui Mill și pe care o consider una dintre cele mai mari virtuți ale sale. O acțiune singulară poate fi evaluată *doar după intenții* (i.e. după soldul consecințelor estimate, bune sau rele: în acest caz, se evaluează **oportunitatea** acțiunii și aceasta e sarcina specifică “artei oportunistului sau politicilor”). Dar o acțiune (aparținând unei clase de acțiuni) poate fi evaluată și după consecințele ce decurg din respectarea în genere a unor *reguli morale* care sunt depozitarele unei experiențe sociale îndelungate (i.e. aici măsurăm soldul consecințelor bune/rele pentru *tipuri* de acțiuni acoperite de „datorii”: în acest caz evaluăm **moralitatea** acțiunii și aceasta e sarcina specifică a “artei moralității”). În fine, o acțiune poate fi evaluată după  *motive* (i.e. după *cauzele* care au inițiat-o, după caracterul persoanei care a înfăptuit-o e.g. o acțiune e „curajoasă” în calitatea ei de *manifestare* a unui caracter curajos): aceasta e o evaluare **estetică** a acțiunii și de ea se ocupă “arta esteticii” (*Eseuri etice*, p. 38). Care sunt consecințele acestei posibilități de evaluare pluridimensională a unei acțiuni – prin criterii de oportunitate, de moralitate și estetice?

Cele mai frecvente evaluări utilitariste sunt cele de oportunitate (*expediency*): se calculează comparativ soldul consecințelor bune/rele ale unor acțiuni sau politici particulare văzând în ce măsură satisfac ele interesul general (o „politică publică” e un set de norme acceptat de o instituție publică pentru a guverna un domeniu acțional).

De aici și confuzia uzuală a utilitarismului în genere cu utilitarismul acțional. De exemplu, în acest fel vom putea alege rațional între a construi pasajul Basarab și a construi un stadion; sau vom alege între politica educațională a universității antreprenoriale și cea a universității clasice; sau între închiderea minelor și continuarea exploatării cărbunelui (toate aceste sunt decizii de oportunitate, nu morale).

Evaluarea *morală* presupune, în schimb, existența unor *reguli morale* (ce au asociate pedepse). Specificul acțiunii morale constă în faptul că e un *tip* de acțiune (nu o acțiune izolată), subordonată unei *reguli sociale*, care e impusă prin *pedepse*.

Dar evaluarea exclusiv după consecințe și reguli morale ignoră *motivele* caracteristice ale acțiunii: simpatia cu care faci acțiunea, afecțiunea personală, iubirea de semenii etc. Deși importante, toate acestea țin de evaluarea ei estetică. Putem spune, așadar, că o persoană poate respecta o obligație morală pentru că e o obligație, însă fără să-i *placă* să facă acest lucru deoarece, respectând regula, să zicem că ea mai mult pierde decât câștigă, căci interesul său nu converge cu interesul general. Ea nu *simte* în acest caz sentimentul prieteniei sau al grijii față de ceilalți (o soră medicală își poate face corect meseria, respectând codul deontologic, dar să nu încerce sentimentul grijii față de bolnavii săi). Vom spune că într-o asemenea situație ea face o acțiune *corectă*, dar nici acțiunea și nici persoana *nu sunt virtuozitate* (în sensul „artei esteticii”). „Arta esteticii” a lui Mill recaptează în spațiul utilitarismului tradiția teoriei etice a virtuții, tradiția aristotelică. Prin urmare, oamenii pot *intenționa* să facă o acțiune moralmente corectă, și chiar să o facă, dar totuși să *tânjească* să nu facă așa ceva (să aibă  *motive* ignobile). Eu pot să restitui o datorie așa cum îmi cere o regulă morală, dar o fac cu sentimentul de regret că nu l-am înșelat pe partener.

Acum am putea fixa mai bine conceptele. Vom spune că o acțiune e **oportună** dacă e *folositoare* sau *eficientă* pentru atingerea anumitor scopuri, fără a ne referi la valoarea ei morală. În politică, în afaceri, în sport etc. se lucrează de regulă după strategii sau politici de oportunitate. E oare oportun să facem autostrăzi sau să facem stadioane cu bugetul pe care îl avem? E oportun să atacăm sau să ne apărăm în acest meci? Mill folosește termenul “oportun” (*expedient*) în două sensuri: i) ceea ce e oportun (folositor) *pentru mine*, cu alte cuvinte ceea ce maximizează fericirea *mea*, altfel spus ceea ce e “**prudent**” (*prudent*) să fac (e cazul unor acțiuni egoiste, deci imorale); ii) ceea ce e oportun (folositor) *pentru oameni*, cu alte cuvinte ceea ce maximizează fericirea *generală*, deci ceea ce e propriu-zis “oportun” să fac (e cazul unei acțiuni altruiste dar *non-morale* sau *amurale*)

O acțiune **morală** e acea acțiune care aparține unei sub-clase a acțiunilor oportune, anume sub-clasei de acțiuni *impuse* de societate prin reguli numite „datorii morale” ce au asociate *pedepse* pentru nerespectarea lor (remușcările propriei conștiințe, oprobriul public, pedeapsa juridică); o acțiune morală e impusă datorită importanței pe care o are pentru acea societate particulară tipul de fericire sau utilitate produsă de ea: o utilitate privind apărarea vieții, a familiei, a relațiilor de încredere reciprocă dintre indivizi, a demnității persoanei, a dreptății etc. Regula morală poate fi instituită de parlament (în cazul legilor juridice cu conținut moral) sau poate să se sedimenteze în timp printr-un proces de consensualizare socială (în cazul cutumelor morale).

O acțiune e **dreaptă** dacă e “morală” și, în plus, protejează un “drept” al unei persoane, adică o “revendicare” (*claim*) îndreptățită a acesteia pe care societatea s-a angajat să i-o apere; datoriile morale care au asociate drepturi se numesc “datorii ale dreptății”.



**Filosoful John Lucas (Oxford) la Conferința dedicată lui J. S. Mill  
(Universitatea din București, Facultatea de filosofie, 2006).**

Să trecem la un exemplu actual. Un ziarist publică date compromițătoare despre viața intimă a unei persoane publice, în ciuda interdicției de a face acest lucru prevăzută de codul său deontologic. El își justifică fapta prin existența în acest caz a unui “interes public”. Cum ar judeca Mill situația?

Putem bănuși că Mill ar spune că un ziarist nu trebuie în general să facă acțiuni interzise de codul său deontologic, de pildă să scrie despre viața intimă și privată a persoanelor – chiar dacă a scrie astfel de știri suculente ar produce o mai mare cantitate de plăcere (perversă) unui public numeros, comparativ cu durerea produsă celui despre care se scrie. De ce? Pentru că datoria de a nu scrie despre viața privată a oamenilor e o “datorie a dreptății” corelativă dreptului constituțional la ocrotirea vieții intime, familiale și private a oricărui om (art. 26) și acest drept nu poate fi de regulă surclasat din rațiuni de oportunitate (distrarea cititorilor). Atunci când ziariștii încalcă această prevedere din codul lor deontologic, ei invocă, destul de confuz, existența unui “interes public”. Dacă prin “interes public” se înțelege, ca mai sus, “utilitate publică”, adică o mai mare cantitate de plăcere pentru mai mulți, comparativ cu durerea unuia, atunci ei judecă precum un utilitarist acțional simplu: pot încălca un drept dacă aceasta duce la maximizarea utilității generale. Am văzut însă că din perspectiva unui utilitarism nuanțat (cum e cel millian) acesta nu e un temei suficient pentru a încălca legea morală, pentru a încălca un drept. Rareori oportunitatea poate prevala asupra dreptății. Dar dacă se poate arăta că acțiunea produsă în intimitate a afectat siguranța națională (în pat s-a făcut spionaj), atunci ziaristul poate spune că el nu divulgă un fapt divers pentru distrarea mulțimii, ci un fapt grav, ce afectează bunăstarea tuturor cetățenilor României. Iar a divulga acest act grav prin publicare înseamnă a respecta datoria dreptății corelativă dreptului la siguranță națională (art. 52). Avem aici o situație specială în care două datorii ale dreptății (datoria de a respecta viața privată și datoria de a apăra securitatea României prin publicarea acelei știri) nu pot fi respectate simultan – dacă se publică articolul, atunci se încălcă prima datorie și se respectă cea de-a doua, și invers. Ceea ce ne recomandă Mill pentru asemenea situații de conflict al datoriilor e să ne ghidăm după principiul utilității însuși pentru a stabili *prioritatea* acestor datorii: în acest caz, având în vedere tipul de utilitate și cantitatea ei, e clar că va avea prioritate datoria apărării țării (deci

publicarea știrii avute în vedere, știre care are această consecință), chiar cu prețul încălcării, *în acest caz*, a datoriei respectării vieții private. Prin urmare, *e moral să publicăm articolul care dezvăluie un act de viață privată atunci când aceasta înseamnă respectarea unei datorii (de a apăra siguranța națională) care surclasează, în cazul dat, datoria de a proteja viața privată*. Dar trebuie să fim foarte atenți când sunt întrunite realmente aceste condiții.

Iată acum un celebru exemplu imaginat de Bernard Williams. Jim se trezește în piața unui orașel sud american. Lângă un perete vede un șir de douăzeci de indieni speriați și în fața lor mai mulți soldați înarmați. Jim, care se afla într-o expediție botanică, află că acei oameni au fost aleși la întâmplare și urmau să fie împușcați pentru a descuraja protestele publice împotriva guvernului care tocmai avuseseră loc. Dar, pentru a-l onora pe Jim ca vizitator străin, căpitanul îi oferă privilegiul de a împușca chiar el pe unul dintre indieni. Dacă acceptă, ceilalți indieni vor fi lăsați în pace. Dacă nu, atunci vor fi împușcați toți. Jim se gândește să ia pistolul și să-l împuște pe căpitan, dar își dă repede seama că soldații vor reacționa și îi vor ucide pe toți, inclusiv pe el. Indienii aflați la zid și ceilalți săteni înțeleg situația și îl roagă pe Jim să accepte. Ce ar trebui el să facă?

Interpretarea lui B. Williams este aceasta: un utilitarist va considera ca *evident* faptul că e corect să-lucidă pe indian. Aceasta arată, după părerea sa, inadecvarea utilitarismului ca doctrină morală: nu poate fi morală o doctrină care propovăduiește omorul. Întrebarea mea este dacă nu cumva B. Williams presupune aici o formă suprasimplificată de utilitarism – un utilitarism acțional simplu?

Să precizăm faptele: *acțiunea X* constă în împușcarea intenționată de către Jim a indianului, deci în pierderea unei vieți și salvarea a 19 vieți (să presupunem că obținem aici un sold de 18 up). Să zicem că *acțiunea Y* reprezintă refuzul de a-l împușca, soldată deci cu 20 de victime, care sunt *lăsate să moară* (soldul va fi 20 ud = - 20up). În aceste condiții, pentru un *utilitarist acțional actualist* acțiunea X va fi, desigur, **corectă**. Pentru un *utilitarist acțional probabilist* tot acțiunea X e **corectă** (uciderea e intenționată) pentru că soldul real și soldul așteptat coincid.

Care ar fi interpretarea faptelor de pe poziția unui utilitarism sofisticat cum e cel al lui Mill? Mill ar răspunde că acțiunea X e *morală* numai dacă există o “datorie morală” omologată social care s-o impună; altfel, ea poate fi eventual numită “oportună” în acele circumstanțe, dar e **non-morală!**

Să presupunem acum, în plus, că există un “drept la viață” și “datoria dreptății” corelativă acestuia care sună astfel: (D) *Nu trebuie să ucizi intenționat (direct) ființe umane*. Din această perspectivă, *acțiunea X* e **incorectă** (căci încalcă D - “Recunoscuta nedreptate de a alege un individ și a-l sacrifica, fără consimțământul său, pentru beneficiul altora” , V, 28). În acest caz, Mill dă același răspuns ca și Kant și unul opus utilitaristului acțional simplu.

X e **incorectă** moral și dintr-un alt motiv: cu toate că în calitate de acțiune *singulară* ea ar putea fi numită „oportună” comparativ cu Y, ca *tip* de acțiune ea e inoportună (e membră a unei clase de acțiuni care, dacă sunt *înfăptuite în general*, minimizează fericirea comparativ cu acțiunea Y). Și aceasta pentru că uciderea arbitrară a unei persoane, oricât bine ar produce într-un caz individual, dacă e practică în mod *uzual* maximizează nefericirea (prin efectele educaționale negative, legitimarea abuzurilor și arbitrariului, nesiguranța socială indusă etc.) (*Eseuri etice*, pag. 162). Or, o condiție necesară a moralității acțiunii e oportunitatea ei *ca tip*.

Acum, dacă ar exista o “datorie a dreptății” care să interzică și uciderea *indirectă* (a lăsa ca indianul să fie ucis), atunci și *Y* ar fi **incorectă** și ne-am afla în

ceea ce am putea numi o « fundătură morală » ; din această dilemă nu putem ieși decât fie ierarhizând aceste datorii (a ucide intenționat e mai imoral decât a lăsa să moară), fie pe considerente de oportunitate (să spunem, bunăoară, că în *acest caz singular* acțiunea X are un sold mai mare al fericirii decât Y, chiar dacă ambele sunt imorale). În unele situații de interes social, considerentele de oportunitate pot *surclasa* (*overrule*) considerentele de moralitate (II, 23; V, 36; 37). Acesta e un caz în care ne folosim direct de principiul utilității.

E nota distinctivă a gândirii utilitariste aceea de a accepta că orice datorie morală admite *excepții*. Am putea oare cataloga acțiunea X ca o excepție acceptabilă de la datoria dreptății care interzice omorârea persoanelor nevinovate? Adică să spunem că, în circumstanțele particulare descrise de Williams, uciderea unei persoane nevinovate e acceptabilă *moral*? Răspunsul este negativ deoarece, pentru a nu fi o încălcare a unei datorii, și deci imorale, **excepțiile trebuie captate în noi reguli morale**: e.g. omorul pe câmpul de luptă, legitima apărare (*Eseuri etice*, pag.162) (II, 23). Rezultă astfel ceea ce Mill numește “moralități particulare” (e.g. morala războiului, morala acțiunilor anti-teroriste etc.). Or, în cazul nostru nu avem așa ceva. Sau nu avem încă.

Dacă o privim din perspectiva “artei esteticii”, acțiunea X e una **lașă** (ea trădează un *character laș*, căci e înfăptuită *din dorința* de a face pe plac autorităților) ; aceasta e o evaluare *estetică* a ei, adică nu prin consecințe, ci prin motive sau cauze (“*Frumusețea* unei acțiuni depinde de calitățile (persoanei) pentru care ea stă mărturie” – *Eseuri etice*, pag. 127). « Frumusețea », ca și « noblețea » etc. sunt aici calificative *estetice* aplicate acțiunilor.

Cum ar putea fi oare comentat momentul în care indienii îl roagă pe Jim să-l omoare pe unul dintre ei pentru a-și salva concetățenii ? Acesta e un act de *sacrificiu* de sine, un act eroic. În limitele teoriei lui Mill, acesta nu e propriu-zis un act moral, ci un act *dincolo de datorie*, un act **supererogatoriu** (lăudabil, dar dincolo de ceea ce ne cer datoriile morale).

Rezultă din toată această discuție că teoria lui Mill permite existența unor calificări simultane *opuse* ale aceleiași acțiuni : putem avea acțiuni **ignobile** (*motiv rău*) și totodată **corecte** (*consecințe bune*) (“Cel ce-și salvează semenul de la înec face un lucru moralmente corect, [chiar dacă] motivul său a fost ... speranța de a fi plătit pentru osteneală”, II, 19). O acțiune *singulară* poate fi **oportună** dar să aparțină unei *clase* de acțiuni (*tip* de acțiuni) **incorecte** (ca *tip* de acțiune ea e *inoportună*).

Să trecem acum prin testul lui Mill un caz pe care l-am discutat și la Kant. Este instituționalizarea prostituției acceptabilă moral din punct de vedere utilitarist? Utilitariștii (de manual) judecă de regulă acest caz făcând soldul consecințelor contingente ale instituționalizării prostituției, adică acele consecințe care pot fi controlate de societate, e.g. înclinația spre consumul de droguri, probabilitatea îmbolnăvirii și răspândirii SIDA și a altor boli, distrugerea unor căsnicii etc. Concluzia lor e *negativă*. Dar există și pledoarii utilitariste *pro* instituționalizarea prostituției, bazate mai ales pe argumentul că legiferarea și instituționalizarea ei ar duce la controlul social mai bun și la diminuarea consecințelor negative amintite mai sus.

Cum ar judeca oare Mill? Criteriul său al acceptabilității morale este maximizarea fericirii **specific umane** (plăcerile intelectuale și artistice, plăcerile vieții sociale și politice, plăcerile rezultate din relațiile morale și religioase etc.). Or, e ușor de constatat că instituționalizarea prostituției urmărește cu prioritate *maximizarea plăcerilor fizice* ale clienților și doar în subsidiar, și incert, sporirea unor *plăceri*

*superioare* legate de reducerea consumului de droguri, distrugerea unor căsnicii, răspândirea SIDA etc. Redusă însă la raportul vânzător-cumpărător, practica prostituției (instituționalizată sau nu) e sub “demnitatea” umană căci înseamnă a-l trata pe om ca pe un “porc” – adică dotat numai cu nevoi și plăceri fizice. La Mill, problema “demnității” umane (a valorii morale supreme a omului) apare în legătură cu capacitatea lui de a resimți plăceri “superioare” (intelectuale), de care nu sunt capabile animalele. În concluzie, *prostituția e mai degrabă inacceptabilă moral*. Rezultatul testului lui Mill nu diferă de rezultatul testului lui Kant dar diferă de alte evaluări de tip utilitarist acțional. De aici se mai vede ceva: că testul utilitarist nu ne oferă verdicte morale definitive, ci evaluări provizorii. E posibil ca folosind același principiu al utilității să ajungem la evaluări diferite ale aceleiași acțiuni din cauza luării în considerare a unor fapte parțial diferite, a valorizării diferite a importanței faptelor sau a unei imaginații evaluative diferite. Dar nimeni nu se mai scandalizează când vede în manualele de etică aplicată argumente utilitariste *pro și contra* unei anumite practici sociale.

Să reluăm și exemplul cu **Julius și Ethel Rosenberg**. Este oare morală trădarea prin minciună a lui Ethel de către fratele său, având drept consecință pedeapsa capitală pentru Ethel și iertarea de pedeapsă pentru trădător? Kant respinsese acest comportament cu argumentul că salvarea vieții unui om nu justifică încălcarea datoriei, căci natura morală a omului (raționalitatea sa), nu viața, e valoarea supremă. Mill nu mai utilizează această ierarhizare surprinzătoare, ci judecă prin prisma unei datorii morale recunoscute care interzice trădarea prietenului (fratelui) chiar dacă, într-o circumstanță particulară, trădarea se poate dovedi oportună. Interdicția morală de mai sus e justificabilă în stil utilitarist : dacă trădarea unei prietenii e înfătușată *în general*, ea nu poate fi decât inoportună în genere (căci minimizează utilitatea) și deci nu poate decât să justifice omologarea unei interdicții morale. Omologarea ei socială ca regulă morală o încarcă cu o mare forță subiectivă de constrângere: “Cel ce-și trădează prietenul care a crezut în el e vinovat de nelegiuire, chiar dacă obiectivul său a fost să servească alt prieten” (II, 19). “Între relele și greșelile umane, importanța deosebită pe care o are înșelarea așteptărilor e ilustrată de faptul că ea constituie principalul aspect reprobabil în două acte profund imorale, anume trădarea unei prietenii și încălcarea unei promisiuni. Puține dintre vătămările pe care le poate îndura ființa umană sunt mai dure și nici una nu rănește mai rău decât aceea în care cel pe care te bazezi de obicei, cu deplină încredere, te abandonează la ceas de nevoie; puține rele sunt mai mari decât acest refuz de a face binele și nici una nu produce o indignare mai cruntă atât în persoana care suferă, cât și în spectatorul care o simpatizează” (V, 34). Din rațiuni utilitariste, de data aceasta, Mill e de acord cu Kant.

Să luăm acum exemplul lui **Benjamin Constant** adresat lui Kant și să-l interpretăm prin prisma par. II, 23 și V, 37 din *Utilitarismul*. Avem în genere datoria morală de a nu minți: în general e moral să nu minți. Dar pot apărea *cazuri particulare* în care o altă datorie socială e atât de importantă încât *surclasează* datoria de a nu minți. Constant dă acest exemplu: pentru a salva viața unui prieten ce se ascunde în casa ta, fiind urmărit de un ucigaș, pare nu numai permis, ci chiar o datorie morală să-l minți pe ucigaș, spunând că prietenul tău nu e acolo. Acesta e un caz tipic de „conflict al datoriiilor” pentru rezolvarea căruia trebuie să intervină principiul utilității însuși. E un așa-zis conflict *per accidens* al datoriiilor: în circumstanțele descrise de exemplul lui Constant, dacă respect datoria de a nu minți, încalc datoria de

a apăra viața prietenului; și invers. Punând la lucru principiul utilității, vom constata probabil că respectarea datoriei de a apăra viața semenilor are un sold al plăcerilor în raport cu durerile mai mare decât soldul ce rezultă din respectarea datoriei de a nu minți. Deci *în aceste circumstanțe* particulare datoria de a apăra viața trebuie să *surclaseze* datoria de a nu minți. Deci e justificată moral mințirea ucigașului.

Să ne reamintim exemplul dat de A. Cornea cu privire la acceptabilitatea *morală*, în circumstanțe de forță majoră, a **torturii**. Când tortura e "singura cale" de a obține informații pentru a salva zeci de mii de vieți, ea e acceptabilă moral, susține Cornea. Am atras atenția că în exemplul dat de autor - acțiunile CIA în războiul din Irak - tortura *nu* e singura cale de a culege informații, și poate nici cea mai fiabilă. Dar putem imagina cazul unui terorist care amenință cu bomba nucleară Parisul, doar el știind cum poate fi dezamorsată bomba. E justificată tortura pentru a-l face să vorbească? Din punctul de vedere al teoriei lui Kant, tortura e imorală în ambele situații pentru că e o afectare gravă a autonomiei persoanei. Și există susținători ai punctului de vedere că ea trebuie condamnată întotdeauna și nu trebuie legalizată pentru nici o circumstanță deoarece autonomia reprezintă *valoarea liberală fundamentală* care stă la baza statelor democratice (J. Waldron). Din perspectiva teoriei lui Mill lucrurile stau mai nuanțat. Dacă în codurile lor morale societățile democratice nu au acreditat o regulă care să justifice, în anumite circumstanțe, tortura, atunci un anumit act de tortură nu poate fi considerat *moral* nici măcar în situația în care nu avem nici o altă ieșire din impas. În acest caz, putem fi de acord că torturarea teroristului din Paris poate fi *oportună* și că, în acest caz, considerentele de oportunitate "surclasează" considerentele de moralitate din rațiuni utilitariste. Dar Mill nu va accepta, totuși, să numească "moral" acest act extrem de oportun. Cornea nu face această distincție. Din acest exemplu se mai vede ceva: că există o mare diferență între a decide dacă un act particular de tortură e moral sau nu (caut regula morală corespunzătoare și, dacă nu există, nu pot vorbi de moralitatea actului) și, respectiv, a justifica legalizarea sau instituționalizarea morală a unui tip de act de tortură (adică *introducerea* unei noi reguli morale despre tortură prin utilizarea principiului utilității pentru multiple acțiuni de același tip, în circumstanțe variabile, luând în calcul interesele majore ale unei anumite societăți).

Un alt exemplu. Un bogat om de afaceri cu veleități politice a construit din banii proprii două sute de case și o biserică pentru sinistrații dintr-un sat moldovenesc. Reacția publicului larg a fost admirativă : omul nostru ar fi făcut o faptă *morală* pentru care trebuie lăudat. A făcut el într-adevăr o faptă « morală » în sensul teoriei lui Mill ? Să admitem că există o regulă morală acceptată (A) : E *corect* să faci donații umanitare. [Dacă vrei să-i ajuți pe cei aflați la ananghie, atunci fă donații umanitare.] După cum există și o regulă prudențială (imorală, căci egoistă): (B) : E *prudent* să faci donații umanitare. [Dacă vrei să-ți urci partidul în sondaje, atunci fă donații umanitare.] Cum decidem după care regulă s-a ghidat în realitate omul nostru?

Consecința *reală* a faptei lui a constat în sporirea fericirii a 200 de familii de sinistrați. Consecința *intenționată* a fost alta: creșterea partidului său în sondaje (iar construcția de locuințe era doar un mijloc pentru a atinge acest scop). Mill e mai degrabă un utilitarist *probabilist*, deci vom judeca acțiunea după consecința ei intenționată. Rezultă că acțiunea bogătașului e una egoistă (imorală), chiar dacă promovează, conjunctural, *de facto* fericirea generală. Ea are un **dublu efect**, dar efectul bun nu e cel intenționat; căci efectul intenționat este cel egoist. Promovarea fericirii generale nu e intenția veritabilă a acțiunii, ci un mijloc pentru a atinge

veritabila intenție egoistă (după cum a și recunoscut fără să vrea, omul nostru, într-o discuție publică). Deci el nu urmează decât în aparență regula morală (A) ; el urmează în realitate regula prudentială (B) și deci *nu acționează moral*. Așa-zisa „doctrină a dublului efect” în etică e o regulă de judecată care spune că, în condițiile în care un act are atât efecte bune cât și efecte rele, el este moral numai dacă efectele bune sunt intenționate și cele rele sunt neintenționate.

Un caz interesant e acela al acceptabilității/inacceptabilității morale a **pedepsei cu moartea**. Atât Kant, cât și Mill pledează în favoarea sa, e drept, fiecare cu argumente diferite, pe care celălalt le consideră inadecvate. Cum argumentează Kant pentru pedeapsa capitală după ce conchisese că datoria de a nu ucide o ființă umană e absolută? Argumentul său decurge din teoria sa: Formula imperiului scopurilor e privită ca un test pentru maximele care cad nu sub o lege, ci sub un *sistem de legi* care guvernează un *sistem* al scopurilor în sine (al ființelor raționale, abstracție făcând de statutul ori de rolul lor social, de alte caracteristici personale), sistem care asigură la modul ideal manifestarea membrilor săi ca ființe raționale, autonome, ce se bucură de un deplin respect din partea tuturor. *Orice* membru al imperiului scopurilor, ca ființă rațională, *vrea* legi morale - între care și aceea a unor *pedepse drepte*. O pedeapsă dreaptă e, după Kant, una bazată pe principiul juridic *lex talionis* - egalitatea dintre pedeapsă și crimă, stabilită de un tribunal (nu ca act personal de răzbunare). Prin urmare, și criminalul, ca ființă rațională, va vrea inevitabil asemenea legi. După ce a comis crima, el poate *dori* ca aceste legi să nu i se aplice, dar *ca ființă rațională*, abstracție făcând de caracteristicile sale personale, de circumstanțele în care se află, de dorințe și de înclinații, el nu poate *vrea* acest lucru. Dacă aplicăm Formula umanității, legea pedepsei capitale nu reprezintă nici măcar o înjosire a „umanității” criminalului, deoarece el însuși *o vrea* ca parte a unui sistem de legi care *asigură pe ansamblu respectul umanității din om*. El poate să nu *o dorească* în împrejurarea în care a fost descoperită crima sa, dar nu se poate plânde de ea.

În acest moment ne putem aminti că „demnitatea” e la Kant o valoare aflată „deasupra oricărui preț” și tocmai de aceea nu trebuie să acționăm împotriva demnității de dragul obținerii unor lucruri care au numai preț, oricât de mare ar fi acesta. În cazurile obișnuite, în care avem persoane nevinovate, demnitatea unei persoane nu poate fi comparată cantitativ cu demnitatea altora, ea fiind o valoare necantitativă. A sacrifica viața unei persoane nevinovate pentru a salva mai multe vieți e moralmente inacceptabil pentru Kant. Rostul introducerii valorii „demnității” a fost acela de a împiedica tratarea oamenilor ca mărfuri. Dar ce se întâmplă în cazul unor persoane vinovate (de crimă, de terorism etc.)? Un criminal odios nu trebuie ucis în schimbul morții cauzate de el? Nu e oare justificat moral să iei viața unui terorist pentru a salva mai mulți ostateci nevinovați? Kant pare să accepte, în aceste cazuri extreme, sacrificarea echivalentă a criminalului prin „uciderea sa pe temeuri juridice”. El pare de asemenea să accepte lichidarea unui terorist pentru a salva mai mulți ostateci nevinovați dar nu din rațiuni cantitative (o „demnitate” e mai puțin valoroasă decât mai multe „demnități”) ci numai dacă există o lege care permite acest lucru, iar instituirea legii s-a făcut pentru că respectă demnitatea ființei umane în genere, deci și demnitatea teroristului, care, în circumstanțele date, poate să nu-și *dorească* moartea dar, ca ființă rațională care a acceptat legea, nu poate să nu și-o *vrea*.

J. S. Mill argumentează consecinționist: pedeapsa capitală e justificată moral pentru că are drept efect maximizarea utilității generale în legătură cu o problemă socială deosebit de importantă, anume asigurarea securității vieții cetățenilor; ea are

totodată o mare forță de descurajare a marilor infractori și e mai umană decât munca silnică pe viață etc.<sup>2</sup> Pe scurt, aplicarea ei produce mai mult bine decât rău în toți cei afectați.

Dar există și utilitariști contemporani care pledează *împotriva pedepsei capitale*, judecând tot în funcție de consecințele estimate: ei susțin că acest gen de pedeapsă încurajează violența socială, actele de răzbunare și crimele deoarece întărește mentalitatea că dacă omul îl poate omorî pe om prin intermediul instituțiilor sociale, atunci de ce nu l-ar putea ucide și direct, pentru a se răzbuna; se mai spune că forța de descurajare a aplicării pedepsei capitale e redusă atâta vreme cât operațiunea finală se desfășoară între zidurile închisorii, departe de ochii lumii etc.

Acest caz evidențiază și el, cât se poate de clar, caracterul *deliberativ*, neunivoc al testelor furnizate de cele două teorii: evaluatori diferiți ca angajament teoretic pot ajunge, printr-o pledoarie adecvată, la același rezultat. Totodată, **evaluatori diferiți care susțin aceeași teorie (utilitaristă) pot ajunge la evaluări diferite ale aceluiași act**, din cauza unor interpretări diferite ale consecințelor acțiunii evaluate. Prin urmare, greșesc aceia care speră că am putea omogeniza procesul de decizie morală ce are loc într-un "comitet de etică" dacă am face ca toți membrii săi să aibă aceleași convingeri morale sau să folosească același test (de pildă, toți să fie millieni). Greșesc și cei ce cred că testele morale (oricare ar fi ele) pot asigura decizii univoce și definitive; ele nu sunt decât ghizi pentru o deliberare sistematică. Dar orice problemă practică poate primi atât o evaluare, cât și evaluarea contrară, chiar dacă ne plasăm pe punctul de vedere al aceleiași teorii (căci diferă faptele luate în considerare ca relevante, ingeniozitatea pledoariei, probabilitățile estimate asociate consecințelor, caracteristicile personale ale evaluatorului etc.).

În fine, un ultim exemplu. În ianuarie 2006 un mic ziar danez, legat de cercuri creștine fundamentaliste, a publicat mai multe caricaturi ale profetului Mahomed, stârnind un val de furie, proteste, lupte de stradă, incendieri, amenințări cu moartea, în lumea musulmană. Mulți ziariști occidentală consideră că publicarea caricaturilor e justificată *moral* invocând dreptul la *libertatea presei*. Ca și ziariștii români, ei cred că presa e liberă să publice orice. Opiniile nu trebuie niciodată cenzurate. « Avem dreptul să-l caricaturizăm pe Dumnezeu », susțin ziariștii de la *France Soir*. Unii oameni politici (M. Sarkozy) spun că e preferabil excesul de caricatură excesului de cenzură. Alții (primul ministru danez) sunt de părere că presa a abuzat și trebuie să-și ceară scuze. După Mill, cine are dreptate ?

În eseu *Despre libertate*, Mill discută problema limitelor controlului social justificat asupra vieții private a individului. Măsura *libertății* unei persoane e dată de independența ei față de controlul și influențele exercitate de preferințele și acțiunile altor persoane asupra sa. Era evident pentru Mill că o parte a regulilor pretins morale instituite de stat și Biserică de-a lungul timpului nu sunt decât un pretext pentru limitarea libertăților individuale. În acest eseu el stabilește un singur principiu care poate limita justificat libertatea omului – principiul libertății sau al prejudicierii, cum l-au numit alții (*the harm principle*): libertatea unei persoane - autonomia ei - e în mod justificat restrânsă numai atunci când prin aceasta se previn prejudiciile aduse altor persoane.

« Unicul țel în care puterea (cârmuirii politice) se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica prejudicierea altora ».

---

<sup>2</sup> J. S. Mill, *Speech in favour of capital punishment* (1868).

Din această perspectivă, *principiul paternalismului* (a face bine cu forța unei persoane care nu vrea acest lucru, de exemplu a o supune unei operații pe care o refuză) nu e o intervenție acceptabilă în libertatea de decizie a persoanei respective cu privire la sănătatea sa pentru că în felul acesta nu se împiedică prejudicierea altora. Totuși, eticienii actuali consideră că în fața unor situații complexe ar trebui să punem în balanță binefacerea și libertatea de decizie (autonomia) și să vedem în ce circumstanțe se înclină ea într-o parte sau în alta.

Desigur, Mill era conștient și de faptul că toate obligațiile și interdicțiile morale (ca și cele ale dreptății) sunt limitări ale libertății de acțiune a individului; condiția ultimă a acceptabilității lor e să fie limitări benefice și să nu aducă prejudicii altora. Datoriile morale determină într-adevăr *limitele* (impuse de societate) între care fiecare om trebuie să-și restrângă interesele egoiste pentru a le face compatibile cu interesele tuturor; e spațiul în care fiecare dintre noi trebuie să se abțină să aducă prejudicii intereselor celorlalți. Ele stabilesc granițele între care e justificată limitarea libertăților individuale prin coerciție socială. Principiul millian al libertății e întemeiat pe acela al utilității generale: « Consider utilitatea ca instanță ultimă în toate chestiunile etice ; este vorba însă de utilitate în sensul cel mai larg, o utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului ca ființă capabilă de progres. Eu susțin că aceste interese autorizează subordonarea spontaneității individuale controlului extern numai în ceea ce privește acele acțiuni ale fiecărui om care aduc atingere intereselor altora ».<sup>3</sup>



**Mormântul lui Mill  
(Avignon, Franța)**

Or, în cazul caricaturilor, este clar că publicarea lor a prejudiciat interesele credincioșilor musulmani din întreaga lume. (Kant ar zice că a lezat demnitatea acestora). A încălcat *dreptul* acestora care interzice reprezentarea sau ironizarea profetului Mahomed. Libertatea cuvântului, libertatea presei – un caz particular al libertății individului - *nu* sunt absolute, cum cred îndeobște ziarștii. « Libertății

<sup>3</sup> J. S. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, 1999, pp. 17, 19.

individului trebuie să i se pună aici o limită ; el nu trebuie lăsat să pricinuiască rău celorlalți ». <sup>4</sup> Ceea ce publicarea caricaturilor a făcut. Această limitare a libertății e « legitimă » și face parte din chiar *definiția modernă a libertății politice*; ea nu o formă de « cenzură » (cenzura e o limitare *nelegitimă* a libertății presei în scopuri egoiste, nu în interes general : e.g. pentru binele cârmuitorilor). Iar dacă există un drept de a-l caricaturiza pe Dumnezeu, acest lucru este, poate, valabil pentru Occidentul democratic, dar musulmanii nu-l recunosc. Iar acest fapt trebuie respectat. El ține de *diversitatea* noastră culturală. « Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine ». <sup>5</sup> *Cred că Mill ar fi condamnat publicarea caricaturilor.*

### **Bibliografie:**

J. S. Mill, *Utilitarismul*, în V. Mureșan, *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Paideia, 2002.

J.S.Mill, *Despre libertate*, Humanitas, București, 1994 (trad. A.P. Iliescu).

J. S. Mill, *Eseuri etice*, Paideia, 2003 (ed. V. Mureșan).

J. S. Mill, *Autobiografie*, Editura Incitatus, București, 2003.

### **Comentarii la Utilitarismul**

F.Berger, *Happiness, Justice and Freedom*, Berkeley, California, 1984, Part I.

R. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997.

R. Crisp (ed), *J.S. Mill, Utilitarianism*, Oxford University Press, 1998, Editor's Introduction (– Un comentariu succint, pentru începători).

H. West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, Cambridge University Press, 2004.

V. Mureșan, *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Paideia, 2002.

### **Alte lucrări**

G.Ene (ed), *Filosofia politică a lui J.S. Mill*, Polirom, Iași, 2000.

A. Montefiore, V. Mureșan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.

J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, București, 2000.

B. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, București, 2002.

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 21.