

# **RĂTIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNTELEGHERA DREPTĂȚII**

*Susan Moller Okin*

Unele studii feministe recente au pus la îndoială corpusul gândirii politice occidentale în două noi feluri: unele lucrări se concentrează în primul rând fie asupra absenței, fie asupra presupusei subordonări a femeilor în teoriile politice, pentru ca apoi să întrebe cum trebuie schimbată teoria, astfel încât să includă și femeile într-un mod egal cu bărbații; alte lucrări se concentrează mai îndeaproape asupra felului în care structura de gen a societăților în care au trăit teoreticienii a dat formă ideilor și argumentelor lor centrale și discută modul în care sunt afectate aceste idei și argumente de adoptarea unei perspective feministe<sup>i</sup>. În acest eseu sper să pot contribui la cel de-al doilea proiect menționat. Deși răspunsurile mele nu sunt nici pe departe complete, voi ridica anumite întrebări cu privire la efectele pe care le au supozițiile despre structura de gen a societății asupra concepțiilor despre dreptatea socială. Astfel, voi sugera că unele distincții făcute recent între o etică a dreptății și o etică a grijii sunt cel puțin fără acoperire, dacă nu false. S-ar putea ca ele mai degrabă să împiedice decât să fie de ajutor încercărilor noastre de a produce o teorie morală și politică acceptabilă într-o lume în care genul, ca instrument de organizare socială, devine din ce în ce mai greu de susținut<sup>ii</sup>.

Mă voi concentra asupra a doi filosofi importanți - în primul rând Rawls, iar apoi Kant, datorită influenței sale asupra primului - și voi discuta felul în care supozițiile lor despre diviziunea muncii între sexe, în care femeile au în grijă domeniul educației și îngrijirii omului, a avut un efect fundamental asupra abordării pe care o oferă ei subiecților morali și dezvoltării gândirii morale. Acest fapt este exemplificat de tendințele lor de a despărți rațiunea de sentimente și de a cere ca, atunci când deliberează, subiecții morali să facă abstracție de contextualitatea și contingentele vieții umane reale.

Cartea lui John Rawls *O teorie a dreptății* a constituit, într-un fel sau altul, sursa de inspirație pentru o mare parte a teoriei morale și politice contemporane<sup>iii</sup>. Nu mă voi concentra aici în primul rând asupra a ceea ce spune - sau, de cele mai multe ori, nu spune - această carte despre femei și gen. Voi încerca să îmi îndrept atenția spre efectele pe care le au supozițiile referitoare la gen asupra aspectelor centrale ale teoriei. Mai întâi, voi schița abordările contrastante ale lui Kant și Rawls cu privire la felul în care cineva învață cum să fie o persoană morală. Apoi voi argumenta că, în ciuda acestor contraste importante, puternica influență kantiană asupra lui Rawls îl determină pe acesta să își exprime ideile fundamentale preponderent în limbajul alegerii raționale. Acest fapt le face vulnerabile la două tipuri de critici: aceea că ele presupun supoziții inacceptabile de egoiste despre natura umană și aceea că au prea puțină relevanță pentru oamenii reali care gândesc despre dreptate<sup>iv</sup>. Chiar dacă uneori se consideră că teoria lui Rawls este excesiv de raționalistă, de individualistă și că nu ține seamă de ființele umane reale, voi argumenta că în nucleul ei este loc și pentru responsabilitate, grijă și preocupare pentru ceilalți (deși acest lucru este lăsat nedeșluit în mod frecvent de Rawls însuși). Lucrarea de față este, în parte, o încercare de a dezvolta o abordare feministă a dreptății sociale, centrată pe o reinterpretare a conceptului rawlsian central: cel de poziție originară.

Cu toate acestea, într-un alt sens, lucrarea de față este o *critică* feministă la adresa lui Rawls. Pentru că el, spre deosebire de Kant, dar alături de o lungă tradiție de gânditori morali și politici precum Rousseau, Hegel și Tocqueville, socotește că familia este școala moralității, cel dintâi element de socializare a cetățenilor drepti. În același timp, alături de alți filosofi din aceeași tradiție, el neglijează problema dreptății sau nedreptății în cadrul înseși familiei bazate pe structuri de gen. Rezultatul este o tensiune în nucleul teoriei, care poate fi înlăturată numai prin punerea întrebării privitoare la dreptate înăuntrul familiei.

---

<sup>i</sup>Această lucrare a beneficiat de comentariile și criticile următorilor: Sissela Bok, Joshua Cohen, George Pearson Cross, Amy Gutmann, Robert O. Keohane, Will Kimlicka, Robert L. Okin, John Rawls, Nancy Rosenblum, Cass R. Sunstein, Joan Tronto și Iris Young. Cu toate acestea, regret că nu am fost în stare să răspund adecvat tuturor obiecțiilor și sugestiilor lor.

## Moștenirea kantiană

De ce și-a formulat Rawls teoria, sau mare parte a ei, în limbajul alegerii raționale? De ce a prezentat-o mai degrabă astfel, decât ca pe o teorie ce necesită empatie chiar și din partea acelor agenți morali artificiali, locuitori ai poziției originare - și care necesită nu numai empatie, ci și o extrem de cuprinzătoare bunăvoință din partea ființelor umane obișnuite, pregătite să respecte principiile dreptății? Numai moștenirea kantiană poate explica aceste lucruri. Felul în care Rawls își prezintă teoria despre dreptate reflectă atât accentul pus de Kant pe autonomie și raționalitate, ca trăsături definitorii ale subiecților morali, cât și distincția rigidă a acestuia între rațiune și sentiment și refuzul său de a acorda sentimentului vreun rol în formularea principiilor morale. Rawls spune despre Kant că "el pornește de la ideea că principiile moralității sunt obiectul alegerii raționale... Astfel, filosofia morală devine studiul conceperii și rezultatului unei decizii raționale convenabil definite". (TOJ, p.251)<sup>v</sup>. El recunoaște deseori în mod explicit legăturile dintre teoria sa și cea a lui Kant. Conceptul de vâl al ignoranței, spune Rawls, este implicit în lucrările lui Kant, iar cel de poziție originară reprezintă o încercare de a interpreta concepția lui Kant despre principiile moralității în sensul că ele sunt formulate "în condiții care îi caracterizează pe oameni ca ființe raționale libere și egale" (TOJ, p.252).

Sugestia mea este că legătura sa cu filosofia kantiană a făcut ca lui Rawls să îi fie extrem de dificil să recunoască vreun rol empatiei și bunăvoinței în formularea principiilor dreptății, împingându-l, în schimb, în direcția alegerii raționale. Kant spune foarte limpede că sentimentele nu trebuie să aibă nici un loc în fundamentele moralității. "Nici un principiu moral", zice el, "nu este, așa cum presupun uneori oamenii, bazat pe vreun **sentiment** oarecare ... căci, indiferent de cauza sa, sentimentul aparține întotdeauna ordinii **naturii**"<sup>vi</sup>. Deși nu o spune aici, el se referă în mod clar la "natură, ca opusă libertății". Kant respinge în așa măsură ideea că sentimentele au în vreun fel de-a face cu motivația morală, încât consideră că o acțiune conformă datoriei, dar făcută din dragoste sau din înclinația simpatiei "nu are nici o valoare morală veritabilă". Numai atunci când astfel de acțiuni sunt făcute din datorie - pentru că sunt cerute de legea morală - ele au un conținut moral<sup>vii</sup>.

Numai pentru că neglijează un tip foarte important de iubire umană Kant poate să conchidă de aici că sentimentul și iubirea nu au nici un rol în întemeierea moralității. În *Doctrina virtuții* el clasifică iubirea în două tipuri. Pe unul îl numește "iubire practică" sau bunăvoință; aceasta, spune el, este uneori **rezultatul** împlinirii datoriei de a-i ajuta pe ceilalți. Kant discută preceptul "**trebuie să-ți iubești** aproapele ca pe tine însuși". El spune că "aceasta nu înseamnă că trebuie ca în mod direct (mai întâi) să-l iubești și (apoi), prin intermediul acestei iubiri, să-i faci bine. Mai degrabă, înseamnă **să faci bine** celui de lângă tine, iar aceasta va da naștere în tine iubirii de om"<sup>viii</sup>. Astfel de sentimente morale, departe de a conduce la principiile moralității, pot doar să decurgă din principii stabilite independent de ele. Cu toate acestea, Kant nu le consideră ne semnificative din punct de vedere moral, din moment ce sentimentul moral care derivă din reprezentarea legii poate fi un factor semnificativ pentru a deveni conștienți de obligațiile noastre<sup>ix</sup>. Celălalt tip de sentiment recunoscut de Kant este numit "sentiment patologic" sau atracție "patologică". În sensul în care îl folosește Kant, "patologic" nu înseamnă că ar fi ceva greșit din punct de vedere moral, așa cum semnifică în folosirea lui contemporană, ci pur și simplu că "ține de afecte". În contrast cu sentimentul moral, care "poate decurge numai din reprezentarea legii", sentimentul patologic "precede reprezentarea legii". Cu toate acestea, pentru că este contingent și supus schimbării, precum și pentru că aparține mai degrabă ordinii naturii decât ordinii autonomiei rațiunii, acest tip de sentiment nu poate juca nici un rol în formularea legii morale.

Descrierea concisă făcută de Kant educației morale, așa cum e ea prezentată către sfârșitul *Doctrinei virtuții*, reflectă această descriere a relației (sau, mai degrabă, a lipsei comparative a unei asemenea relații) între sentimente și gândirea morală. Catehismul moral pe care Kant îl înfățișează sub forma unui dialog între profesor și elev este, așa cum spune el, "dezvoltat din rațiunea umană obișnuită". Profesorul îi pune întrebări elevului, iar apoi "răspunsul pe care el îl derivă în mod metodic din rațiunea elevului trebuie scris și păstrat în termeni preciși, care nu pot fi ușor schimbați, pentru ca astfel să fie încredințat **memoriei** elevului". Acestor părți de raționament memorate le sunt adăugate atunci atât un "**bun exemplu**" din partea profesorului, cât și observarea exemplelor pilduitoare ale celorlalți<sup>x</sup>. Ca urmare a formulării principiilor pe baza rațiunii, elevul este condiționat, prin imitare, să aibă înclinații și acțiuni virtuozitate.

Această prezentare aridă a educației morale este în strânsă relație cu abordarea incompletă dată de Kant felurilor de iubire umană și care, la rândul ei, este făcută posibilă de faptul că femeile joacă doar un rol marginal în filosofia sa. Reducerea iubirii la două tipuri - sentimentul moral al bunăvoinței ce decurge din recunoașterea datoriei și iubirea ce ține de afecte, pe care el o numește "simplă înclinație" - lasă la o parte cel puțin un fel foarte important de iubire. Aceasta este iubirea exemplificată (în orice caz în împrejurări favorabile) de relațiile dintre părinte și copil. Ea este de obicei alcătuită din elemente ale iubirii ce ține de afecte și bunăvoință; dar implică mult mai multe. Bunăvoința din ea nu izvorăște din recunoașterea datoriei, iar afectivitatea ei este de obicei departe de a fi "simplă înclinație" nestatornică pe care o sugează acești termeni. Este un fel de iubire care se dezvoltă în timp și își are originile într-un

atașament atât de strâns încât, pentru copil, ea constituie o identificare psihologică totală. Ea este hrănită de atașament, de intimitate continuă și de interdependență. Pe de altă parte, este o iubire cu urmări dezastruoase dacă din partea părintelui nu există disponibilitatea de a recunoaște și de a aprecia diferențele dintre copil și ea însăși sau el însuși. Acest fel de iubire este fundamental pentru viața și relațiile umane, din moment ce este primul fel de iubire a cărui experiență o avem (dacă împrejurările sunt favorizante), indiferent de sexul nostru, și care de-a lungul istoriei a constituit, bineînțeles, o parte mult mai mare a experienței femeilor decât a celei a bărbaților.

Kant pare să nu fi fost în stare să observe nici relevanța morală și nici potențialul moral al acestui fel de iubire. Aceasta probabil datorită faptului că, întrucât a acceptat fără rezerve diviziunea de gen a muncii care predomina în jurul său, el a definit o lume morală care excludea femeile. O atare afirmație pare că merge prea departe. Totuși, intenționez să arăt că, deși în cele mai importante opere ale sale de filosofie morală Kant definește subiecții morali despre care vorbește nu numai ca ființe umane, ci și ca "toate ființele raționale ca atare", în lucrări mai puțin cunoscute, mai timpurii sau mai târzii, el spune limpede că femeile nu sunt suficiente de raționale și de autonome pentru a fi subiecți morali. Într-un eseu timpuriu, intitulat *Observații asupra sentimentului frumosului și sublimului*, el spune despre femei că "filosofia lor nu e îndreptată spre rațiune, ci spre simțuri"<sup>xi</sup>. Virtutea lor, spre deosebire de cea a bărbaților, trebuie să fie inspirată de dorința de a-i mulțumi; pentru ele, afirmă Kant, nu trebuie să existe "nimic care să aparțină datoriei, constrângerii sau obligației"<sup>xii</sup>. Deși, într-un mod care nu îi este caracteristic, într-una din ultimele sale lucrări - *Antropologia din punct de vedere pragmatic* - Kant spune că atât bărbații cât și femeile sunt ființe raționale, el retrace orice urmă de autonomie morală în cazul femeii căsătorite, arătând că ea este în mod necesar supusă soțului ei, fiind minoră din punct de vedere legal. "A te comporta ca un minor", spune el, "așa degradant cum sună, este, totuși, foarte confortabil"<sup>xiii</sup>. Nu este greu de dedus din asemenea remarci unde se află femeile (sau poate e mai bine spus "unde **sunt așezate** femeile") pe scala morală a lui Kant.

Prin urmare, diviziunea morală a muncii între sexe e foarte limpede în scrierile lui Kant. Virtutele pe care le acordă femeilor, ca adecvate rolului lor în structura socială de gen și în mod special în familie, sunt prețuite mult mai puțin decât cele acordate bărbaților. Așa cum spune Lawrence Blum despre raționalistul moral, în contextul unei discuții despre Kant și Hegel, "calitățile bărbătești sunt cele pe care în mod natural el le ia ca model. Tot așa, pentru el este natural să ignore sau să subestimeze calitățile femeiești așa cum se găseau ele în societatea sa - simpatia, compasiunea și capacitatea de a reacționa emoțional. El nu reușește să dea acestor calități o expresie adecvată în cadrul filosofiei sale morale. Prin urmare, filosoful moral raționalist reflectă ierarhia valorică sexuală a societății sale și îi dă în mod indirect o fundamentare și legitimare filosofică"<sup>xiv</sup>.

Prin urmare, Kant a neglijat semnificația morală a unui fel foarte important de iubire omenească și a calităților morale ce pot izvorî din ea, deoarece el a devalorizat femeile și le-a exclus din domeniul moralei. Susținând ceea ce spunea Blum mai sus, Jean Grimshaw a argumentat recent, în excelenta sa carte *Filosofia și gândirea feministă* că, deși Kant exclude în mod implicit femeile din idealurile sale filosofice, "el ar fi putut, fără a fi inconsistent, să își păstreze punctul de vedere asupra "meritului moral", dar să și-l schimbe pe cel despre femei"<sup>xv</sup>. Eu nu cred că ar fi putut, căci, deși femeile sunt atât de marginale, încât sunt virtual absente din lumea sa morală, rolul pe care se presupune că ele îl joacă în spatele scenei pare să fie necesar pentru menținerea acesteia. În felul în care le vedea Kant, ca inspirate de sentiment și de dorința de a plăcea, femeile asigură atât educația esențială pentru dezvoltarea umană, cât și un domeniu al existenței fără de care ordinea morală pe care el o prescrie lumii din afara familiei pare să conducă la cerințe intolerabile<sup>xvi</sup>. Excluderea de către Kant a femeilor este semnificativă nu numai pentru femei; ea are un efect distorsionant asupra filosofiei sale morale ca întreg.

În măsura în care teoria rawlsiană a dreptății derivă din Kant în unele dintre supozițiile sale fundamentale despre ce înseamnă a fi un subiect moral, ea suferă într-un anumit grad de aceeași distorsiune. După cum voi argumenta, în elaborarea principiilor sale ale dreptății și în descrierea detaliată pe care o face procesului deliberării care conduce la ele, Rawls nu dorește să accentueze în mod explicit asupra calităților umane de empatie și bunăvoință. Totuși, poziția sa originală constă dintr-o combinație de supoziții - dezinteresul reciproc și vâlul ignoranței - care, așa cum spune el, "îndeplinește același obiectiv ca și bunăvoința" (*TOJ*, p. 148). Înainte de a începe să discutăm acest lucru, să aruncăm totuși o privire la abordarea pe care o dă Rawls felului în care oamenii își dezvoltă un simț al dreptății. Căci, în ciuda supozițiilor sale kantiene despre raționalitate și autonomie, precum și a limbajului alegerii raționale legat de ele și întâlnit într-o mare parte a teoriei sale, abordarea pe care o dă Rawls dezvoltării morale este foarte diferită de cea a lui Kant și indică limpede că raționalitatea nu este pentru el o bază suficientă pe care să-și întemeieze sau să-și susțină teoria asupra dreptății.

### Rawls și simțul dreptății: semnificația genului

În general, în *O teorie a dreptății* există prea puține pasaje care să indice că societatea liberală modernă în care trebuie aplicate principiile dreptății are o structură profund și atotcuprinzător afectată de

gen. După cum voi argumenta, această ignorare a genului are implicații majore pentru realizarea practică a principiilor rawlsiene ale dreptății. În special familia, elementul fundamental al structurii de gen, este prea rar menționată. Deși Rawls, din motive bine întemeiate, amintește "familia monogamă" în lista sa inițială de instituții majore care constituie "structura de bază" la care trebuie aplicate principiile dreptății, el nu îi aplică niciodată cele două principii ale dreptății. De fapt, supoziția sa că cei aflați în situația originală sunt "capi de familie" îl împiedică să facă acest lucru (TOJ, p. 128). Totuși, o teză centrală a teoriei este că dreptatea caracterizează acele instituții ai căror membri ar fi putut fi de acord, în mod ipotetic, cu structurile și regulile lor, dintr-o poziție în care nu ar ști ce loc vor ocupa în cadrul structurii. Dar, din moment ce toți cei aflați în poziția originală sunt capi de familie, ei nu se află în poziția de a rezolva problemele dreptății înăuntrul familiilor. De fapt, dacă renunțăm la supoziția "capilor de familie", luăm în serios ideea că cei aflați în poziția originală nu își cunosc sexul, tot așa cum nu își cunosc celealte caracteristici individuale, și aplicăm principiile dreptății structurii de gen și aranjamentelor familiale din societatea noastră, atunci este clar că avem nevoie de schimbări considerabile<sup>xvii</sup>.

În schimb, în afară de menționarea ei concisă ca legătură între generații necesară principiului rawlsian al "economisirii"<sup>1</sup> și ca obstacol în calea egalității echitabile de șanse, familia apare în teoria lui Rawls într-un singur context (chiar dacă de o importanță considerabilă): ca primă școală de dezvoltare morală. Într-o secțiune foarte neglijată a părții a treia din *O teorie a dreptății*, Rawls argumentează că o societate dreaptă și bine ordonată va fi stabilă numai dacă membrii săi continuă să-și dezvolte un simț al dreptății - "o dorință puternică și în mod normal eficientă de a acționa așa cum cer principiile dreptății" (TOJ, p.454). El își îndreaptă în mod special atenția spre problema dezvoltării morale în timpul copilăriei, având ca scop indicarea principalelor etape prin care se dobândește simțul dreptății.

În acest context, Rawls **presupune** că familiile sunt drepte, deși nu a oferit nici un motiv pentru ca noi să acceptăm această supoziție (TOJ, p.490). În plus, aceste familii presupus drepte joacă un rol fundamental în dezvoltarea morală. Odată ce devine reciprocă din partea copilului, dragostea părinților pentru el are o mare importanță în abordarea pe care o oferă Rawls simțului propriei demnități. Iubindu-și copilul și fiind "obiecte demne de admirația sa [...] ei trezesc în el simțul propriei sale valori și dorința de a deveni o persoană ca ei" (TOJ, p.465). Rawls argumentează că dezvoltarea morală sănătoasă în copilărie depinde de dragoste, încredere, afecțiune, exemplu și îndrumare (TOJ, p. 466).

Într-un stadiu ulterior al dezvoltării morale, pe care el îl numește "moralitatea asocierii", Rawls își reprezintă familia (descrisă în termeni de gen) ca o "asociere de mici dimensiuni, în mod normal caracterizată de o anumită ierarhie, în care fiecare membru are anumite drepturi și datorii" (TOJ, p.467). Ea este cea dintâi dintre multele asocieri în care, mișcându-ne într-o succesiune de roluri și poziții, înțelegerea noastră morală crește. Crucială pentru simțul echității, învățat în timpul acestui stadiu, este capacitatea de a adopta diferitele puncte de vedere ale celorlalți și de a vedea lucrurile din perspectivele lor. Din ceea ce spun și fac alți oameni noi învățăm să ne reprezentăm scopurile, planurile și motivele lor. Rawls spune că, fără această experiență, "nu ne putem pune în locul altuia și nu putem afla ce am face dacă am fi în situația lui"; or, pentru "a ne reglementa propriul comportament într-o manieră adecvată prin referire la acest fapt" (TOJ, p. 469) este nevoie să fim în stare de așa ceva. Participarea cu roluri diferite la diferitele asocieri din societate duce la dezvoltarea "capacității persoanelor de a avea sentimente de camaraderie", "de a lega prietenii și de a se baza pe încrederea reciprocă" (TOJ, p.470). Rawls spune că, la fel cum în primul stadiu se dezvoltă anumite atitudini naturale față de părinți, "tot așa aici se dezvoltă legături de prietenie și de încredere între cei ce se asociază. În fiecare caz, anumite atitudini naturale se află la baza sentimentelor morale corespunzătoare: lipsa acestor sentimente ar însemna absența acestor atitudini" (TOJ, p.471).

Această întreprindere abordare a dezvoltării morale diferă în mod izbitor de cea a lui Kant, pentru care orice sentimente ce nu decurgeau din principii morale independent stabilite erau suspecte din punct de vedere moral. Spre deosebire de Kant, de descrierea sa aridă, intelectualizantă a învățării morale, Rawls recunoaște în mod clar importanța sentimentelor în dezvoltarea capacității de a gândi moral. Atunci când abordează cel de-al treilea și ultimul stadiu de dezvoltare morală - în care se presupune că persoanele se

---

<sup>1</sup>"Acest principiu privește dreptatea între generații; după Rawls, din cel de-al doilea principiu al său, aplicat în acest context, decurge că fiecare generație trebuie să păstreze câștigurile culturale și de civilizație și să mențină instituțiile drepte; în același timp, pentru a nu dezavantaja generațiile următoare, fiecare generație trebuie să "economisească" de pildă prin investiții în diverse mijloace de producție, în educație etc. (TOJ, p. 285) - n. ed.

atașază înseși principiilor dreptății - Rawls spune că "simțul dreptății formează un continuum cu iubirea de umanitate" (TOJ, p.476). În același timp, el ține seamă de faptul că avem sentimente deosebit de puternice față de cei de care suntem îndeaproape atașați și spune că acest fapt este în mod corect reflectat în judecățile noastre morale: chiar dacă "sentimentele noastre morale prezintă o anumită independență față de împrejurările accidentale ale lumii noastre... atașamentele noastre naturale față de anumite persoane sau grupuri încă mai au propriul lor loc" (TOJ, p. 475). Diferențele față de punctul de vedere al lui Kant sunt limpezi din chiar sugestia sa că empatia - a te imagina pe tine în locul celorlalți - joacă un rol major în dezvoltarea morală. Nu este surprinzător că, atunci când își dezvoltă ideile despre emoțiile sau sentimentele morale, Rawls se îndepărtează de Kant, îndreptându-se spre filosofi precum Adam Smith, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot și Bernard Williams (TOJ, p. 479 ff).

În rezumatul făcut de Rawls celor trei legi ale dezvoltării morale (TOJ, pp. 490-91) este evidentă importanța fundamentală a faptului de a fi un părinte iubitor pentru dezvoltarea simțului dreptății. Cele trei legi, spune Rawls, sunt "nu numai principii ale asocierii sau menținerii acesteia... [ci ele] afirmă că sentimentele active de iubire și prietenie și chiar simțul dreptății izvorăsc din intenția manifestă a celorlalte persoane de a acționa spre binele nostru. Deoarece recunoaștem că ne dorim binele, și nouă ne pasă de binele lor" (TOJ, p. 494). Fiecare dintre legile dezvoltării morale, așa cum sunt expuse de către Rawls, depinde de cea anterioară, iar prima supoziție a celei dintâi legi este următoarea: "dat fiind că instituțiile familiale sunt drepte...". Spre deosebire de Kant, cu profesorul său anonim, dar fără îndoială bărbat, Rawls admite în mod deschis că întreaga dezvoltare morală revine activității pline de iubire a celor care cresc copiii de la cele mai timpurii stadii, precum și caracterului moral al mediului în care se petrece acest lucru. Prin urmare, la baza dezvoltării simțului dreptății se află o activitate și o sferă a vieții care - deși nici pe departe în mod necesar - au fost, de-a lungul istoriei, în mod predominant activitatea și sfera femeilor.

Rawls nu explică fundamentul supoziției sale că instituțiile familiale sunt drepte. Dacă instituțiile familiale afectate de gen **nu** sunt drepte ci, mai degrabă, sunt rămășițele unei caste sau ale societăților feudale în care rolurile, responsabilitățile și resursele sunt distribuite nu conform celor două principii ale dreptății, ci conform diferențelor înnăscute impregnate cu o enormă semnificație socială, atunci întreaga structură rawlsiană a dezvoltării morale pare să fie construită pe un teren nesigur. Dacă acele case în care copiii sunt îngrijiți pentru prima oară și unde văd primele lor exemple de interacțiune umană nu sunt bazate mai degrabă pe egalitate și reciprocitate, decât pe dependență și dominație, așa cum se întâmplă de prea multe ori, cum poate răscumpăra iubirea din partea părinților, oricât de mare ar fi ea, nedreptatea pe care ei o văd cu proprii lor ochi în cadrul relației dintre aceiași părinți? Dacă nu sunt crescuți în mod egal de către adulții de ambele sexe, cum vor ajunge copiii de ambele sexe să-și dezvolte o psihologie morală destul de asemănătoare și de bine conturată, astfel încât să-i facă în stare să se angajeze în acel tip de deliberare asupra dreptății exemplificat de poziția originară? <sup>91</sup>, în sfârșit, dacă acea casă nu este legată printr-un continuum de asocieri de comunitățile mai mari în care se presupune că oamenii își vor dezvolta sentimente de camaraderie unul față de celălalt, cum vor crește ei în stare să aibă simpatii extinse, precum cele cerute atât de limpede de practicarea dreptății?

Pe de o parte, faptul că Rawls neglijează dreptatea în cadrul familiei este în mod limpede într-o relație tensionată cu propria sa teorie despre dezvoltarea morală, care cere ca familiile să fie drepte. Pe de altă parte, convingerea sa că dezvoltarea unui simț al dreptății depinde de atașamentele și sentimentele față de celelalte persoane și care își au originea în familie se află într-o relație tensionată cu limbajul "alegerii raționale" pe care îl folosește în mod frecvent în expunerea teoriei sale asupra dreptății. Voi arunca în continuare o privire la acest mod obișnuit de a-l interpreta pe Rawls, iar apoi voi sugera o abordare alternativă a poziției originare, care este atât în concordanță cu mare parte din ceea ce spune Rawls, cât și mult mai compatibilă cu propria sa descriere a dezvoltării morale. Tocmai această abordare alternativă a ceea ce se petrece în poziția originară este cea care mă determină să sugerez că nu ești forțat să alegi nici între o etică a dreptății și o etică a simpatiei, nici între o etică ce pune accentul pe universalitate și una care ia notă de diferențe.

### Poziția originară

Poziția originară se află în centrul teoriei rawlsiene asupra dreptății. Ea reprezintă atât cea mai importantă contribuție a sa la teoriile morale și politice, cât și punctul central al celor mai multe controverse și dispute pe care le atrage teoria sa [...] Felul în care este înțeleasă și interpretată poziția originară este extrem de important pentru coerența internă, precum și pentru puterea de convingere a teoriei. Voi expune mai întâi pe scurt mulțimea condițiilor pentru ceea ce Rawls numește "poziția originară"; apoi voi analiza felul în care Rawls o prezintă, cel puțin uneori - o prezentare care cred că a condus la o parte dintre criticile ce i s-au adus; voi explica apoi în ce constă interpretarea mea, despre care cred că rămâne credincioasă înțelesurilor rawlsiene esențiale. Această interpretare alternativă

sugerează că Rawls este departe de a fi un raționalist moral și că sentimente precum empatia sau bunăvoința se află chiar la fundamentul principiilor sale ale dreptății. Cred că această interpretare alternativă face ca poziția originară și, efectiv, întreaga teorie să fie mai puțin susceptibile de a fi criticate.

În rezumat, condițiile lui Rawls pentru poziția originară sunt următoarele: părțile sunt raționale și reciproc dezinteresate și, atât timp cât nu sunt puse limite asupra informației **generale** disponibile, ele deliberează în spatele unui "văl al ignoranței" care le ascunde orice cunoaștere a caracteristicilor lor individuale: "Nimeni nu își cunoaște locul în societate, poziția de clasă sau statutul social, cât de favorizat va fi de distribuția bunurilor și capacităților naturale, inteligența, puterea, precum și alte lucruri asemănătoare. [Părțile nu își cunosc nici] concepțiile despre bine și nici preferințele psihologice speciale" (TOJ, p. 12). Rolul decisiv al poziției originare poate fi apreciat din faptul că unele critici interesante ale teoriei rawlsiene au rezultat din faptul că alții au interpretat poziția originară mai radical sau mai larg decât creatorul ei. De exemplu, Beitz a argumentat că nu există nici o justificare pentru a nu-i extinde raza de aplicare la populația întregii planete, ceea ce ar conduce la o virtuală punere la îndoială a tot ceea ce se presupune în mod curent în cadrul concepției "etatiste" dominante asupra relațiilor internaționale<sup>xviii</sup>. Unii dintre noi, criticii feminisți, au sugerat că, dacă ne debarasăm de supoziția "capilor de familie" și luăm în serios faptul că cei aflați în spatele vălului ignoranței nu își pot cunoaște **sexul**, atunci trebuie să ne angajăm într-o punere radicală sub semnul întrebării a structurii de gen, pe care Rawls, în fond, o lasă deoparte<sup>xix</sup>.

În chiar *O teorie a dreptății* Rawls întrevede problemele care vor apărea dacă cititorii se concentrează separat asupra fiecăreia dintre presupunerile făcute despre părțile aflate în poziția originară, mai degrabă decât să ia în discuție problema în întregul ei. El ne previne că, dacă presupunerea dezinteresului mutual este luată izolat de celelalte condiții, teoria poate fi interpretată ca bazată pe egoism: "sentimentul că această concepție despre dreptate este egoistă este o iluzie favorizată de faptul că se privește numai la unul dintre elementele poziției originare" (TOJ, p. 148)<sup>xx</sup>. De asemenea, el vine în întâmpinarea celor care, luând notă de ceea ce se va fi hotărât în poziția originară, probabil că vor întreba ce relevanță ar avea acest lucru pentru ființele umane reale care știu cine sunt și care le este poziția socială. El replică în felul următor:

"Condițiile încorporate în descrierea acestei situații sunt cele pe care de fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, atunci putem fi convinși să facem astfel prin considerații filosofice de tipul celor obișnuite. Pentru fiecare aspect al poziției originare se poate da o explicație. Prin urmare, ceea ce facem noi este să combinăm într-o singură concepție totalitatea condițiilor pe care suntem gata ca, în urma unei reflecții corespunzătoare, să le recunoaștem ca rezonabile în privința comportamentului nostru unii față de ceilalți. O dată ce am surprins această concepție, putem privi în orice moment la lumea socială din punctul de vedere cerut" (TOJ, p. 587)<sup>xxi</sup>.

Pe de altă parte, într-o replică recentă la criticile ce i s-au adus, Rawls spune ceva ce nu pare ușor de conciliat cu această concepție despre poziția originară ca punct de vedere în mod explicit moral, pe care, dacă gândim în mod adecvat, îl putem adopta în viața reală. Mai întâi, el reiterează ideile exprimate în pasajul citat mai sus, spunând că putem intra oricând în poziția originară, pur și simplu raționând asupra principiilor dreptății așa cum am proceda dacă am fi constrânși de restricțiile acesteia (restricții asupra cunoașterii, motivațiilor noastre etc.). Dar apoi el adaugă următoarele: "când simulăm astfel că ne aflăm în acea poziție, gândirea noastră nu ne obligă să adoptăm o doctrină metafizică despre natura eului, nu mai mult decât ne obligă jocul de Monopoly să ne gândim că suntem proprietari angajați într-o competiție disperată, în care câștigătorul ia tot"<sup>xxii</sup>. Această suprapunere a poziției originare ca punct de vedere moral, ca mod de a gândi în privința principiilor dreptății, și a poziției originare ca analogă unui joc fără semnificație morală identifică o tensiune în felul în care e prezentată poziția originară în lucrările lui Rawls. Pentru a vedea ce factori conduc la critici de felul celor menționate mai sus și a lua în considerare felul în care li se poate răspunde pe deplin, este important să aruncăm, pe rând, o privire la fiecare parte a acestei tensiuni.

Mai întâi voi discuta felul în care aspectele centrale ale moștenirii kantiene - în special descrierea subiecților morali ca, mai presus de toate, raționali, autonomi și eliberați de contingentă - îl influențează pe Rawls să-și reprezinte abordarea sa ca o teorie a alegerii raționale. Dată fiind această interpretare, analogia cu jocul de Monopoly este perfect adecvată. Apoi, voi schița o interpretare alternativă a teoriei și a poziției originare în special, care explică mai bine ce anume o transformă într-un "punct de vedere moral adecvat" pe care putem fi convinși să-l acceptăm. Voi acorda o atenție specială acestei chestiuni: cum trebuie să fim, pentru a fi gata să adoptăm acest punct de vedere și să ne formulăm principiile dreptății conform cererilor sale? Aceasta este chestiunea crucială - și cred că unele părți ale teoriei lui Rawls ne conduc pe un drum greșit, datorită identificării sale cu modurile de gândire kantiene asupra fundamentării principiilor dreptății și a ceea ce este corect din punct de vedere moral.

### Interpretarea ca "alegere rațională" și consecințele ei

Rawls afirmă încă de la început și repetă de câteva ori de-a lungul construirii teoriei dreptății că aceasta este "o parte, poate cea mai importantă, a teoriei alegerii raționale" (TOJ, p.16). Recent, el spunea că aceasta a fost o eroare "care ne-a pus pe un drum foarte greșit" și că "nici vorbă de a încerca să derivăm conținutul dreptății într-un cadru care folosește ideea de rațional ca singură idee normativă"<sup>xxiii</sup>.

O dată ce ne raportăm la implicațiile interpretării ca alegere rațională a teoriei, cred că vom putea vedea de ce Rawls a reconsiderat-o. Purificându-se de legătura cu teoria alegerii raționale și implicațiile sale, ea devine mai puternică și mai puțin vulnerabilă la unele critici<sup>xxiv</sup>.

Să aruncăm mai întâi o privire la felul în care își concepe Rawls teoria ca pe o ramură a teoriei alegerii raționale. În primul rând, el asociază raționalitatea și dezinteresul mutual al părților cu teoria alegerii raționale (*TOJ*, p. 13-14). Se admite că părțile ce apar într-o astfel de teorie sunt egoiste și, chiar dacă Rawls face specificarea că acestea nu trebuie înțelese ca egoiste în sensul obișnuit de a fi interesate numai de lucruri precum averea, prestigiul și dominația, ele **trebuie** concepute ca "neinteresându-se de interesele celui alt" (*TOJ*, p.13). De asemenea, se precizează că raționalitatea părților este standardul din teoria economică sau din alt tip de teorie a alegerii raționale - raționalitatea instrumentală sau "a adopta cele mai eficiente mijloace pentru atingerea unor scopuri" (*TOJ*, p. 14). Rawls explică de câteva ori că aceste supoziții sunt făcute despre părțile aflate în poziția originală, astfel încât teoria să nu depindă de supoziții "tari". De exemplu, el spune că "situația originală este menită să încorporeze condiții larg împărtășite și totuși slabe. O concepție despre dreptate nu trebuie să presupună... legături extinse de sentimente naturale. S-a încercat ca baza teoriei să cuprindă cât mai puține supoziții posibile" (*TOJ*, p.129; v. și pp. 18 și 583). Totuși, în acest punct, este nevoie să acordăm atenție propriului avertisment al lui Rawls de a nu ne concentra asupra supozițiilor individuale despre părțile aflate în poziția originală și de a privi conceptul ca întreg. Rawls susține că fiecare dintre aceste supoziții "trebuie să fie prin ea însăși naturală și plauzibilă; unele dintre ele pot părea fără conținut sau chiar triviale" (*TOJ*, p. 18). Cu toate acestea, întrebarea este: cât de slabe sunt aceste supoziții când sunt luate **împreună**?<sup>xi</sup> Este oare posibil ca, luându-le împreună, să concepem în continuare teoria ca pe un exemplu de teorie a alegerii raționale?

În teoria alegerii raționale, alegerea în condiții de incertitudine cere ca individul să aibă atât mari cantități de cunoaștere relevantă despre mediul înconjurător, cât și un sistem de preferințe bine organizat și stabil<sup>xxv</sup>. Pe baza acestora, dar mai ales pe baza cunoașterii "funcției de utilitate independentă" a lui/a ei, se presupune că indivizii sunt în stare să aleagă, dintre alternativele ce li se oferă, opțiunea care îi va permite fiecăruia să atingă cel mai înalt punct posibil de pe scala preferințelor lui/ei. În condițiile în care se presupune că această cunoaștere despre preferințele individuale nu este disponibilă, intră în joc considerarea posibilităților abstracte. Trebuie să comparăm felul în care specifică Rawls poziția originală cu aceste supoziții.

Potrivit abordării rawlsiene a poziției originare, dezinteresul reciproc și raționalitatea instrumentală apar numai în conjuncție cu vâlul ignoranței. Pe de o parte, părțile încearcă, în terminologia teoriei alegerii raționale, să își maximizeze "funcțiile de utilitate". Ele își dau seama că, în calitate de indivizi care **au** scopuri și interese distincte (chiar dacă acestea nu le sunt dezvăluite), au cu toate un interes egal de a promova și de a ocroti ceea ce Rawls numește "bunuri primare" - acele libertăți și bunuri fundamentale care sunt presupuse în urmărirea diverselor scopuri și interese. Ca urmare, în această privință, așa cum recunoaște și Rawls, se poate prea bine ca în spatele vâlului ignoranței să se afle o singură persoană, din moment ce deliberările tuturor sunt identice. Pe de altă parte, părțile nu își cunosc interesele particulare, distincte, individuale. Rawls spune despre ele că "alegând între principii, fiecare încearcă, pe cât de bine poate, să își promoveze **propriile interese**" și că fiecare își va ierarhiza opțiunile "în funcție de cât de bine îi promovează **propriile scopuri**" ș.a.m.d. (*TOJ*, pp. 142, 143; sublinierile îmi aparțin). Dar ce sens are să vorbim despre indivizi reciproc dezinteresați care își urmăresc interesele, când - în măsura în care interesele lor sunt distincte și diferite - ei nu și le cunosc? În mod limpede, alegerea în condiții de certitudine, care necesită atât cunoașterea rezultatelor cât și a utilității acestora, iese din discuție. Variantele teoriei raționale a alegerii ce rămân potențial acceptabile sunt alegerea în condiții de risc și alegerea în condiții de incertitudine.

Dar alegerea în condiții de risc presupune să luăm în considerare probabilitatea de apariție a diferitelor rezultate. Rawls nu permite ca aceasta să se întâmple, precizând că vâlul ignoranței "exclue întreaga cunoaștere, cu excepția unei cunoașteri cât se poate de vagi a probabilităților. Părțile nu au nici un temei pentru a determina natura probabilă a societății lor sau locul lor în ea" (*TOJ*, p. 155). Așa cum observă el, această stipulare înseamnă că părțile "au motive puternice pentru a fi prudente în privința calculelor probabilistice, dacă orice alt curs al acțiunii le este deschis" (*TOJ*, p.155). Prin urmare, alegerea în condiții de risc iese din discuție. Într-adevăr, Rawls spune că "vâlul ignoranței duce direct spre problema alegerii în condiții de incertitudine" (*TOJ*, p. 172). Totuși, nu există nici o teorie general acceptată a alegerii în condiții de incertitudine; trebuie deci să ne întrebăm în continuare: Cum **deliberează** părțile, pentru a ajunge la concluzii?

Rawls reduce și mai mult raza de aplicare a teoriei alegerii raționale, precizând că părțile nu-și cunosc nici aversiunea față de, nici predilecția pentru asumarea riscurilor. Interzicând ca părțile să aibă vreun fel de cunoaștere **fie** despre probabilitățile însele, **fie** despre propriile lor atitudini față de faptul de a-și asuma riscuri, Rawls exclude cu hotărâre acele modalități de a delibera, în condiții definite tocmai invers, spre care se îndreaptă în mod tipic teoria alegerii raționale. Când precizează că situația este una de alegere în condiții de incertitudine, el sugerează un alt mod posibil de a gândi: "Bineînțeles, este posibil

să privim părțile ca pe niște altruiști perfecți și să presupunem că ele raționează ca și cum ar avea certitudinea că se află în poziția fiecărei persoane. Această interpretare a poziției inițiale înlătură elementele de risc și de incertitudine" (TOJ, p. 172). Rawls nu consideră că el însuși a urmat această cale, deoarece crede că ea duce mai degrabă la utilitarismul clasic, decât la cele două principii ale dreptății<sup>xxvi</sup>. Dar, așa cum voi argumenta, deoarece reduce cunoașterea celor aflați în poziția originală până acolo unde ei nu pot folosi gândirea probabilistică și nu se poate presupune că își asumă riscuri, Rawls **trebuie** într-adevăr să se bazeze pe empatie, bunăvoință și preocupare egală pentru ceilalți, ca și pentru sine, pentru ca părțile să ajungă la principiile pe care le-au ales, mai ales la principiul diferenței. Aceasta îl îndepărtează pe Rawls foarte mult de teoria alegerii raționale.

Rawls compară supozițiile pe care le face despre cei aflați în poziția originală cu alte supoziții care includ bunăvoința. El discută dacă propria sa teorie necesită ca părțile să fie motivate de bunăvoință sau de un interes față de interesele celorlalți. Iar el afirmă clar: "combinația dintre dezinteresul reciproc și vâul ignoranței **atinge același țel ca și bunăvoința**, pentru că această combinație de condiții **obligă fiecare persoană din poziția originală să ia în considerație binele celorlalți**" (TOJ, p. 148; sublinierile îmi aparțin). Este important să ne oprim și să ne gândim la această afirmație. Căci ea înseamnă că, numai întrucât se presupune că cei aflați în poziția originală se află în spatele vâului ignoranței, ei pot fi reprezentați ca agenții "raționali, reciproc dezinteresați" din teoria alegerii raționale. Ei pot fi reprezentați ca ținând cont numai de ei înșiși, **numai** întrucât nu știu **ce eu** vor deveni și, prin urmare, trebuie să ia în considerație interesele tuturor eurilor posibile.

După ce a afirmat că supozițiile sale ating același țel ca și bunăvoința, Rawls continuă, argumentând că supoziția dezinteresului reciproc și a vâului ignoranței are un avantaj enorm față de cea a bunăvoinței plus cunoaștere, din moment ce "ultima este atât de complexă, încât nu se poate elabora nici o teorie precisă a acesteia". Este necesară prea multă informație și rămân fără răspuns chestiunile privitoare la "forța relativă a dorințelor caracterizate prin bunăvoință". Dimpotrivă, spune el, supozițiile sale au "meritul simplității și clarității", precum și avantajul de a fi "stipulări slabe" (TOJ, pp. 148-149). Iluzia că stipulările sunt "slabe" nu este ușor de împrăștiat; numai dacă sunt privite izolat una de cealaltă (adică exact ceea ce ne previne Rawls să nu facem), ele pot fi considerate slabe. De fapt, vâul ignoranței este o stipulare **atât** de constrângătoare, încât transformă ceea ce, fără ea, ar fi fost propriul interes, în bunăvoință sau preocupare egală pentru ceilalți. Iar în privința avantajului care constă în simplitate și claritate, când ne raportăm la poziția originală în singurul fel în care ea este inteligibilă (și care este foarte îndepărtat de orice teorie a alegerii raționale) descoperim că nici ea nu scapă de cele mai multe complicații legate de bunăvoință plus cunoaștere. Cu siguranță, problema "forței relative a dorințelor caracterizate prin bunăvoință" nu este o problemă pentru cei aflați în spatele vâului ignoranței: din moment ce nu știi ce persoană vei deveni, se presupune că propriul tău interes rațional te face să te preocupi în mod egal de fiecare. Dar, pentru a gândi rezonabil în poziția originală, se presupune că trebuie să cunoști aspectele esențiale ale vieților persoanelor de toate tipurile imaginabile și din toate pozițiile sociale imaginabile. În absența cunoașterii referitoare la propriile lor caracteristici, cei aflați în poziția originală nu pot gândi din poziția **nimănui** (precum ar putea sugera dorința rawlsiană de simplitate); ei trebuie să gândească din poziția **tuturor**, în sensul **fiecăruia în parte**. Iar aceasta nu este nicidecum o cerință simplă<sup>xxvii</sup>.

De fapt, dacă luăm în considerație tipul de raționament folosit de părțile din poziția originală, putem vedea că **asa** și procedează. De exemplu, atunci când formulează principiul care ocrotește libertatea egală a conștiinței, Rawls spune limpede că părțile - care, bineînțeles, nu cunosc care le sunt convingerile morale sau religioase - "trebuie să aleagă principii care asigură integritatea libertății lor morale și religioase" (TOJ, p. 206). Dar, în absența cunoașterii despre eu, inclusiv a probabilităților, singurul fel de a face aceasta este să te imaginezi în poziția acelor oameni - "cei mai puțini avantajati" religios, cum ar putea fi numiți - care au practici sau credințe religioase ori care, dimpotrivă, nu au astfel de practici sau credințe - ce necesită cea mai mare toleranță din partea celorlalți. Pentru o persoană în mod esențial nonreligioasă nu este ușor ca, atunci când încearcă să se imagineze în poziția originală, să adopte punctul de vedere al unui credincios fundamentalist; nici unei persoane religioase devotate nu îi este ușor să-și imagineze care este situația unui necredincios într-o societate extrem de religioasă. A face unul din lucrurile acestea necesită, cel puțin, atât o puternică empatie, cât și disponibilitatea de a asculta cu atenție punctele de vedere foarte diferite ale celorlalți.

Această metodă de a gândi în poziția originală este evident cerută de formularea principiului diferenței. În acel caz regula maximin "ne îndreaptă atenția către ce se poate întâmpla mai rău în orice curs de acțiune propus și către alegerea pe care trebuie să o facem în această lumină" (TOJ, p. 154). În discutarea inegalităților permisibile, "sistemul este privit din punctul de vedere al celui mai puțin avantajat om reprezentativ" (TOJ, p. 151). <sup>ai</sup> desigur că, odată ce punem sub semnul întrebării credința de tip tradițional a lui Rawls că problemele dreptății pot fi rezolvate de către "capii de familie", "cea mai puțin avantajată femeie reprezentativă" - care e probabil să se afle într-o situație considerabil mai proastă - trebuie luată în mod egal în discuție. În special pentru cei obișnuiți, datorită poziției de clasă, rasei și sexului să aibă privilegii, bogății și putere, o apreciere reală a punctului de vedere al celor mai prost plasați va necesita, probabil, o empatie considerabilă și capacitatea de a-i asculta pe ceilalți<sup>xxviii</sup>.

Conform acestei interpretări, poziția originară **nu** este o abstragere de la toate contingentele vieții umane, așa cum o prezintă unii critici ai lui Rawls și chiar Rawls însuși, când este cel mai kantian. Mai degrabă, așa cum sugerează cu tărie propria teorie a lui Rawls despre dezvoltarea morală, ea constă în aprecierea **diferențelor** umane - sociale și de alt tip - și în preocuparea pentru acestea. Nu mai decurge nici că teoria ne cere să ne privim ca "independenți, în sensul că identitatea noastră nu este niciodată legată de țelurile și atașamentele noastre", așa cum susține Sandel<sup>xxix</sup>. Căci nu este nimic implauzibil sau inconsistent în cerința de a ne distanța de țelurile și atașamentele noastre particulare, în scopul de a ajunge la principiile dreptății - recunoscând în același timp că ne putem identifica într-o anumită măsură cu ele, pe parcursul vieților noastre. Poziția originară ne cere ca, în calitate de subiecți morali, să luăm în considerare identitățile, țelurile și atașamentele fiecărei alte persoane, oricât de diferită ar fi de noi, în mod egal cu ale noastre. Pentru ca noi, care **știm** cine suntem, să gândim **ca și cum** ne-am afla în poziția originară, e necesar să ne dezvoltăm capacități considerabile de empatie și puteri de comunicare cu ceilalți despre felul în care sunt diferitele vieți omenești. Dar acestea, luate singure, nu sunt suficiente pentru a întreține în noi un simț al dreptății. Din moment ce știm cine suntem și care ne sunt interesele particulare și concepțiile asupra bunurilor, trebuie să manifestăm și o mare bunăvoință, **să avem grijă** de fiecare dintre ceilalți la fel de mult ca și de noi.

Rawls afirmă în mod limpede în câteva pasaje că respectarea principiilor dreptății ce ar fi alese în poziția originară necesită motivații din partea ființelor umane reale - în mod special din partea celor puternici și privilegiați - și care sunt departe de a exprima interesul propriu: "cu siguranță că orice principiu ales în poziția originară poate necesita un mare sacrificiu din partea unora. Beneficiarii unor instituții în mod limpede nedrepte (acelea fundamentate pe principii care nu pot pretinde să fie acceptate) pot găsi că le este greu să se împace cu schimbările care trebuie făcute"(TOJ, p. 176). Dar, de asemenea, el vorbește despre un sens în care respectarea principiilor dreptății este în interesul propriu al tuturor - în sensul interesului propriu **moral**. În societatea bine ordonată și dreaptă "faptul că fiecare acționează pentru a instaura instituții drepte este spre binele tuturor ... Când cu toții se străduiesc să respecte aceste principii și fiecare în parte reușește, atunci, atât din punct de vedere individual, cât și din punct de vedere colectiv, natura lor de persoane morale este pe deplin împlinită și, odată cu ea, la fel este binele lor individual și colectiv"(TOJ, p.528).

Toate acestea ne duc foarte departe de limbajul alegerii raționale - ceea ce poate explica faptul că Rawls respinge ulterior propria caracterizare inițială a teoriei sale. Într-un astfel de limbaj nu există loc pentru distincția dintre interesul propriu și interesul propriu moral. Precum am sugerat mai devreme, teoria rawlsiană se pretează cu mult mai bine interpretării ca teorie bazată pe conceptul preocupării egale pentru ceilalți decât ca teorie în care "dezinteresul reciproc" nu are nici o semnificație, în afară de aceea că este **una** dintre cele câteva presupuneri dintr-o construcție care servește nu numai ca "metodă de reprezentare" (așa cum a numit Rawls poziția originară), ci și ca mijloc de empatie și bunăvoință. Într-adevăr, o astfel de interpretare este sprijinită de mare parte din textul lui Rawls și mai ales de teoria sa despre dezvoltarea morală. Pe de altă parte, interpretarea necesită ca teoria să fie epurată de toate sugestiile că ar fi o parte a teoriei alegerii raționale.

Ar fi poate folositor dacă aș încerca să plasez reinterpretarea mea dată lui Rawls în contextul argumentelor opuse, formulate de mai mulți teoreticieni feminisți, deoarece ea pune sub semnul întrebării perspectivele celor care au considerat că astfel de teorii ale dreptății sunt fie incomplete fie inacceptabile dintr-un punct de vedere feminist. Gilligan, de exemplu, în critica pe care o aduce teoriei dezvoltării morale elaborate de școala lui Kohlberg (care datorează multe lucrărilor lui Rawls despre dreptate) pune în opoziție moralitatea grijii, contextualității și preocupării pentru ceilalți cu moralitatea dreptății, drepturilor și regulilor. Ea asociază prima "voce" în primul rând cu femeile, iar pe cea de-a doua cu bărbații<sup>xxx</sup>. După cum am argumentat altundeva, mulți dintre cei pe care Gilligan îi identifică în calitate de vorbitori într-o "voce diferită" folosesc această voce pentru a exprima o moralitate a preocupării sociale pe deplin universalizabilă, cel puțin la fel ca cei care se exprimă în limbajul dreptății și drepturilor<sup>xxxi</sup>. Concluzia deseori trasă din lucrarea ei, că moralitatea femeilor tinde să fie mai particulară și contextuală, pare astfel nefondată. Argumentând aici că teoria rawlsiană a dreptății este ea însăși în mod crucial dependentă de capacitatea persoanelor morale de a se preocupa de și de a-și demonstra grija pentru ceilalți, în special pentru cei care sunt foarte diferiți de noi înșine, am prezentat un alt tip de argumentație, care pune la îndoială sagacitatea distincției dintre o etică a grijii și o etică a dreptății.

Conform perspectivei lui Noddings, dreptatea a fost mult prea supraestimată ca virtute fundamentală, iar principiile au fost supraevaluate ca instrumente pentru a cugeta asupra problemelor etice<sup>xxxii</sup>. Aceste accente greșit puse sunt atribuite unei prejudecăți bărbătești individualiste și abstracte în filosofia morală. Conform acestei perspective, dreptății înseși trebuie să-i fie adăugată o etică a grijii (dacă nu va fi cumva chiar substituită de aceasta) în care responsabilitatea fiecăruia de a avea grijă de cei apropiați are prioritate asupra sau înlocuiește în întregime ceea ce a fost în general privit ca obligații ale unei categorii mai largi de oameni, sau chiar ale umanității în întregime. În timp ce, potrivit interpretării feministe a lui Rawls pe care am prezentat-o mai sus se argumentează că sentimente precum grija și preocuparea pentru ceilalți sunt esențiale pentru formularea principiilor dreptății, în ea nu se sugerează că astfel de

principii pot fi înlocuite de gândirea contextuală bazată pe grijă. Problema, sugerez eu, nu e legată de principiile sau regulile *per se*, ci de modurile în care deseori se ajunge la ele. Dacă, așa cum am sugerat că se întâmplă cu cele ale lui Rawls, principiile dreptății sunt bazate nu pe dezinteres reciproc și detașare de ceilalți, ci pe empatie și preocupare pentru ceilalți - inclusiv preocupare pentru modurile în care ceilalți sunt diferiți de noi înșine - nu ne vom aștepta ca ele să conducă la reguli distructive care au consecințe tragice atunci când sunt aplicate celor pe care îi iubim<sup>xxxiii</sup>.

Argumentul prezentat mai sus intră în contrast, de asemeni, cu lucrările recente ale lui Young și Benhabib despre teoriile dreptății. Young argumentează că idealul imparțialității și universalității din gândirea morală este greșit direcționat și că se află în opoziție cu strategiile de tip emancipator, feministe sau nu, deoarece încearcă să elimine alteritatea și diferența, dând naștere unei false dihotomii între rațiune și sentiment<sup>xxxiv</sup>. Plecând de aici, ea consideră că teoria lui Rawls este la fel de raționalistă, monologică și abstrasă de particular ca și cea a lui Kant. Benhabib face o afirmație înrudită: că, în cadrul teoriilor morale universaliste precum cele ale lui Kohlberg și lui Rawls, "ignorarea punctului de vedere al unui celălalt concret conduce la incoerență epistemică". În poziția originară rawlsiană, susține ea, "celălalt ca diferit de eu" dispăre ... Diferențele nu sunt negate; ele devin irelevante". Numai cu "un celălalt generalizat", remarcă Benhabib, "rămânem cu o mască goală care este toți și nimeni"<sup>xxxv</sup>.

Aici am încercat să răspund unor astfel de critici feministe ale gândirii rawlsiene despre dreptate punând în discuție dihotomiile pe care acestea le fac între dreptate și grijă (în lucrările lui Gilligan și Noddings) și între imparțialitate și universalizabilitate (în lucrările lui Benhabib și Young), pe de o parte, și între recunoașterea celui alt și diferență, pe de altă parte. Am argumentat că teoria rawlsiană a dreptății este în mod cât se poate de coerent interpretată ca o structură morală bazată pe preocuparea egală a persoanelor una față de cealaltă, ca și față de ele însele, ca o teorie în care empatia față de și grija pentru ceilalți, ca și conștientizarea diferențelor, sunt componente cruciale. În mod sigur, construcția rawlsiană a poziției originare este astfel alcătuită încât să elimine din formularea principiilor dreptății prejudecățile care pot fi rezultatul unor atașamente particulare față de ceilalți, ca și al unor fapte particulare referitoare la eu. Cu siguranță că imparțialitatea în acest sens este o cerință rezonabilă pusă unei teorii a dreptății<sup>xxxvi</sup>. Cu toate acestea, așa cum am argumentat aici, singurul mod coerent în care o parte aflată în poziția originară poate gândi despre dreptate este prin intermediul empatiei față de persoanele de toate felurile și în toate pozițiile din societate, dar în special față de cei mai puțin bine plasați în diferite privințe. A gândi ca o persoană aflată în poziția originară nu înseamnă a fi un nimeni fără trup. Acest lucru, așa cum au argumentat în mod just criticii, ar fi imposibil; mai degrabă, aceasta înseamnă a gândi din punctul de vedere al tuturor, al fiecărui "celălalt concret" care s-ar putea întâmpla să devii.

Pentru oamenii reali, care știu desigur cine sunt, a gândi **ca și cum** s-ar afla în poziția originară necesită ca ei să aibă capacități bine dezvoltate de a fi empatici, de a avea grijă și a se preocupa de ceilalți - în mod sigur, nu e vorba de interesul propriu și raționalitatea instrumentală. Pentru a dezvolta simțul dreptății care este cerut oamenilor - dacă ei speră să ajungă la o societate bine ordonată sau, odată ajunși la ea, să o păstreze - ființele umane trebuie îngrijite și socializate într-un mediu care să le dezvolte cât mai bine aceste capacități. Recunoscând importanța unor asemenea sentimente pentru dezvoltarea unui simț al dreptății, Rawls se desparte de modul raționalist kantian de a gândi, care influențează mare parte a teoriei sale. În măsura în care aceste aspecte ale teoriei sunt accentuate și, prin urmare, teoria este eliberată de o parte din limbajul și supozițiile sale cele mai kantiene, ea este mai puțin vulnerabilă la criticile ce i-au fost aduse - și în special la criticile aduse conceptului său central, poziția originară. Dar, în același timp, o astfel de punere de accente atrage atenția asupra faptului că teoria, așa cum se află, conține un paradox intern. Din cauza supozițiilor rawlsiene despre familia bazate pe structuri de gen, el nu a aplicat principiile dreptății tărâmului educației umane, care este atât de important pentru atingerea și menținerea dreptății.

## Note

- i. Printre lucrările ce aparțin mai cu seamă celei dintâi categorii se află: Lorenne Clark și Linda Lange, *The Sexism of Social and Political Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 1979); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981); Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979). Printre lucrările din cea de-a doua categorie se află: Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981) și Judith H. Stiehm (editor), *Women's Views of the Political World of Men* (Dobbs Ferry, N.Y.: Transnational Publishers, 1984). Eseurile din *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (coordonatori: Carole Pateman și Elizabeth Gross, Boston: Northeastern University Press, 1987) aparțin ambelor

categorii.

- ii. De exemplu, vezi Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) și Nell Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1984). Vezi Owen Flanagan și Kathryn Jackson, "Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate revisited", *Ethics* 97 (1987): 622-637, pentru o valoroasă abordare alternativă a acestei probleme, care se concentrează asupra teoriilor recente despre dezvoltarea morală, în special asupra disputei Kohlberg-Gilligan, oferind o serie de referințe excelent alese la ceea ce a devenit repede o vastă literatură. Vezi și Gertrude Nunner-Winkler, "Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice", în *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, editori: W. Kurtines și J. Gewirtz (New York: Wiley, 1984), pp. 348-61; Joan Tronto, "'Women's Morality': Beyond Gender Difference to an Ethic of Care", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987): 644-63; și Lawrence Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics* 98 (1988): 472-91.
- iii. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Referințele ulterioare la această carte (*TOJ*) vor fi date în paranteză în text.
- iv. Thomas Nagel, în "Rawls on Justice", în *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels (New York: Basic, 1974), pp. 1-16 (reeditat din *Philosophical Review*, vol. 72, 1973) aduce primul argument; Michael J. Sandel, în *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) aduce ambele argumente; cel de-al doilea argument este adus atât de Alasdair MacIntyre, în *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981), cât și de Michael Walzer, în *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983) și în *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
- v. Vezi și John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980): 515-72.
- vi. Immanuel Kant, *The Doctrine of Virtue*, partea a doua: *Metaphysics of Morals*, traducere de Mary J. Gregor (New York: Harper & Row, 1964), p. 33.
- vii. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducere de H. Paton (reeditare 1948, New York: Harper & Row, 1964), pp. 66-67.
- viii. Kant, *The Doctrine of Virtue*, pp. 62-63.
- ix. Ibidem, p. 59.
- x. Ibidem, pp. 151-152; sublinierea din original.
- xi. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, traducere de John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960), p. 79. Cuvântul folosit de Kant este *empfinden*, ceea ce este uneori tradus, destul de adecvat, "a simți" (*to feel*). Îi sunt recunoscătoare Suzannei Altenberger pentru sfatul dat în această privință.
- xii. Ibidem, secțiunea 3, p. 81.
- xiii. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, traducere de Victor Lyle Dowdell (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), pp. 216, 105.
- xiv. Lawrence Blum, "Kant's and Hegel's Moral Rationalism: A Feminist Perspective", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982): 296-97.
- xv. Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 49.
- xvi. O obiecție posibilă ar fi aceea că un kantian al secolului XX, care nu admite că ceea ce a mai rămas

din subordonarea socială a femeilor este naturală, ar considera că atât bărbații, cât și femeile sunt în mod egal subiecți morali, cu aceeași valoare morală. Dar, în măsura în care concepțiile despre subiectul moral și despre valoarea morală nu sunt corespunzător adaptate, ar decurge că viața în familie, mai degrabă decât să ofere un refugiu din această lume, așa cum pare să fi intenționat Kant, ar fi condusă de principii raționaliste la fel de strict ca și lumea morală din afară.

- xvii. Susan Moller Okin, "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987): 42-72.
- xviii. Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).
- xix. Vezi Jane English, "Justice Between Generations", *Philosophical Studies* 31 (1977): 91-104; Deborah Kearns, "A Theory of Justice and Love: Rawls on the Family", *Politics* 18 (1983): 36-42; și Okin, "Justice and Gender".
- xx. Vezi și Rawls, "Kantian Constructivism", p. 527.
- xxi. Vezi și ibidem, p. 518.
- xxii. John Rawls, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 239.
- xxiii. Rawls, "Justice as Fairness", p. 237, n. 20. Faptul că Rawls se îndreaptă în această direcție apare deja cu limpezime în prima dintre conferințele Dewey (Rawls, "Kantian Constructivism"), unde el acordă mare atenție distincției dintre rațional și rezonabil. Aici, ceea ce e rațional denotă încă ceea ce este avantajos pentru individ, precum în teoria alegerii raționale, pe când ceea ce este rezonabil este definit prin concepte morale precum reciprocitatea și mutualitatea. Principiile sunt rezonabile numai dacă ele sunt acceptabile în mod public de către persoanele morale ca reprezentând termeni echitabili de cooperare între ele. Rawls pare să facă o distincție clară între concepțiile despre dreptate și cele despre alegerea rațională, atunci când spune: "Principiile dreptății, familiare nouă, sunt exemple de principii rezonabile, iar principiile alegerii raționale, familiare nouă, sunt exemple de principii raționale. Felul în care este prezentat Rezonabilul în poziția originară conduce la cele două principii ale dreptății" (p. 530). De asemenea, el afirmă limpede că, în cadrul teoriei sale, "Rezonabilul precedă și subordonează Raționalul" (p. 530). Vezi în special pp. 517-22 și 528-30.
- xxiv. Vezi nota 4 de mai sus. În plus, un număr de teoreticieni ai alegerii raționale au criticat concluziile lui Rawls ca mult prea egalitare pentru a putea să rezulte într-o situație de alegere rațională (vezi, de exemplu, David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 245-67).
- xxv. Teoria convențională a alegerii raționale distinge între trei moduri de a delibera și a alege, corelate cu trei colecții diferite de presupuneri despre ce cunosc participanții. Alegerea în condiții de certitudine depinde de ceea ce cunosc participanții cu certitudine despre rezultatul fiecărei alegeri și despre utilitatea aceluși rezultat. Alegerea în condiții de risc apare atunci când toate rezultatele posibile și utilitatea lor sunt cunoscute, ca și probabilitatea apariției lor. Alegerea în condiții de incertitudine apare atunci când cunoașterea probabilităților este absentă sau incompletă. Aceste diviziuni nu sunt întotdeauna avute cu strictețe în vedere. Deși destul de confuz, faptul că participantul este gata să riște este cel mai important fapt în cazul celor trei colecții de supoziții (vezi John C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, cap. 3). Îi sunt recunoscătoare lui Richard Arneson pentru ajutorul acordat în corectarea unor neclarități din această parte a lucrării.
- xxvi. În secțiunea 30 din *A Theory of Justice*, John Rawls discută poziția etică pe care ar adopta-o altruistul perfect (o persoană "ale cărei cerințe sunt conforme cu ceea ce aprobă ... un spectator plin de înțelegere, rațional și imparțial"). Imaginându-se pe sine pe rând în locul fiecărei persoane, se presupune că altruistul perfect va ajunge la concluzii utilitariste clasice, de vreme ce "durerile imaginare cu înțelegere alungă plăcerile imaginare la fel, iar intensitatea finală a aprobării corespunde sumei nete de sentimente pozitive" (p. 187). Nu îmi este clar de ce ceea ce își imaginează altruistul trebuie să implice combinarea tuturor persoanelor într-una singură, așa cum

rezultă din adoptarea principiului clasic al utilității. Sunt de acord cu Nagel (Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), p. 138), care ajunge la concluzia că "această situație este inimaginabilă și, în acest sens, ea distorsionează în întregime natura susținerilor alternative". Prin urmare, Rawls imaginează persoana binevoitoare în alt fel - ca pe cineva care "trebuie să își imagineze că se va împărți pe sine într-o pluralitate de persoane a căror viață și experiență se vor deosebi între ele în modul obișnuit ... [fără] nici o combinație a dorințelor și amintirilor în acelea ale unei singure persoane". În **aceste** condiții, Rawls crede că "alegerea celor două principii ale dreptății... pare să fie relativ mai plauzibilă decât alegerea principiului clasic al utilității" (p. 191). Pare pe deplin rezonabil să admitem că o persoană precum un spectator binevoitor, care s-a imaginat ca trăind în mod separat viețile distincte ale tuturor celor implicați (singurul mod care pentru mine are sens), este mai probabil să adopte cele două principii decât principiul clasic al utilității. Este implauzibil să ne așteptăm ca durerile trăite într-o viață să fie echilibrate de plăcerile trăite într-alta - chiar dacă ar fi trăite de aceeași persoană (vezi Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 140-42). Rawls argumentează că e chiar mai puțin probabil ca o parte aflată în poziția originală, care știe că va trăi **una** dintre vieți - dar nu și **care anume** - să favorizeze soluții de agregare sau să târguiască durerile cuiva contra plăcerilor altora. Dar el se opune ideii că o astfel de parte are nevoie de bunăvoință, din moment ce consideră că vâlul ignoranței și dezinteresul reciproc sunt funcțional echivalente cu bunăvoința.

- xxvii. Într-o discuție ulterioară, Rawls sugerează din nou că există diferențe semnificative între felul în care raționează părțile și interesul propriu, caracteristic teoriei convenționale a alegerii raționale. El spune că "în poziția originală putem descrie părțile fie ca reprezentanți (sau tutori) ai persoanelor care au anumite interese, fie ca mișcați ei înșiși de aceste interese. Nu există vreo diferență semnificativă între cele două feluri, deși cel din urmă este mai simplu și voi vorbi de obicei conform lui" (Rawls, "Kantian Constructivism", pp. 524-25). Precum am sugerat, cea de-a doua descriere nu este mai simplă, pentru că, în cazul în care identitatea și caracteristicile particulare ale eului sunt necunoscute, nu există nici o diferență între interesul propriu și reprezentarea intereselor celorlalți. Orice descriere ar alege Rawls, complicațiile sunt aceleași și nici una dintre ele nu poate fi echivalată cu situația din teoria alegerii raționale.
- xxviii. Pentru o discuție foarte interesantă a problemei felului în care "celălalt" e luat în considerare în teoriile morale și sociale, vezi Joan Tronto, "Rationalizing Racism, Sexism and Other Forms of Prejudice: Otherness in Moral Feminist Theory" (Hunter College of the City University of New York, Department of Political Science, New York, 1987, exemplar dactilografiat). A se compara cu Kenneth Arrow, *Collected Papers: Social Choice and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Belknap Press, 1983), pp. 98, 113-14, unde se formulează dubii asupra posibilității ca oameni diferiți cu experiențe de viață diferite să aibă vreodată aceleași informații și, prin urmare, să corespundă criteriului universalizabilității necesar unei teorii a dreptății.
- xxix. Sandel, p. 179.
- xxx. Gilligan.
- xxxi. Susan Moller Okin, "Thinking Like a Woman", în *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, ed. Deborah Rode (New Haven, Conn.: Yale University Press).
- xxxii. Noddings.
- xxxiii. A se compara cu ibidem, p. 44.
- xxxiv. Iris Marion Young, "Toward a Critical Theory of Justice", în *Social Theory and Practice* 7 (1981): 279-301, precum și "Impartiality and the Civic Public", în *Feminism as Critique*, eds. Selya Benhabib și Drucilla Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- xxxv. Selya Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other", în Benhabib și Cornell, pp. 89 și următoarele.
- xxxvi. Capcanele respingerii scopurilor imparțialității și/sau universalizabilității, precum și ale asocierii femeilor sau a teoriilor feministe cu o astfel de poziție, îmi par subestimate în argumentele aduse de Benhabib, Noddings și Young, precum și în concluziile trase de Gilligan din datele sale. Așa cum am

argumentat altundeva, în măsura în care descoperirile referitoare la dezvoltarea morală a femeilor sunt interpretate astfel încât să însemne că femeile sunt mai atașate decât bărbații de ceilalți indivizii și mai puțin în stare să fie imparțiale și să universalizeze în gândirea lor morală, aceste descoperiri nu numai că sunt interpretate greșit, ci întăresc stereotipurile negative referitoare la femei - și anume acele stereotipii care au fost folosite pentru a nu le acorda drepturi politice și poziții de autoritate publică (Susan Moller Okin, "Thinking Like a Woman").

Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", în *Ethics*, vol. 99, ianuarie 1989; traducere de Cristina Chiva.