

STUDII DE GEN

Colecția *Studii de gen* este coordonată de Mihaela Miroiu

Această carte a apărut cu sprijinul grantului CNCSIS64, *Dezvoltarea Masteratului de Studii de Gen*, Coordonatoare de proiect: Prof. univ. dr. Mihaela Miroiu.

Mihaela Miroiu – Prof. univ. dr. la Facultatea de Științe Politice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București, coordonatoare a masteratului *Gen și Politici Publice*, coordonatoare a colecției *Studii de gen*, Editura Polirom. Lucrări principale: *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Editura Alternative, București, 1995; *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă* (ed.), Editura Șansa, București, 1995; *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Editura Alternative, București, 1996; *România: Starea de fapt*, Editura Nemira, București, 1997 (coautoare); *Învățământul românesc azi*, Editura Polirom, Iași, 1998 (coautoare); *Societatea retro*, Editura „Trei”, București, 1999; *Etica profesională*, Editura „Trei”, București, 2000 (coautoare).

© 2002 by Editura POLIROM

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

MIROIU, MIHAELA

Convenio. Despre natură, femei și morală / Mihaela Miroiu – Iași, Polirom, 2002

272 p.; 21 cm (STUDII DE GEN)

Bibliografic

Index

ISBN: 973-683-975-3

1:396

Printed in ROMANIA

Mihaela Miroiu

CONVENIO

Despre natură, femei și morală

Ediția a II-a

POLIROM
2002

Cuprins

Cuvânt înainte	9
Introducere	11
Capitolul 1	
Despre schismele originare	27
1.1. Lumea viului	27
1.2. Nașterea alianței	33
1.3. Conviețuirea	44
Note	61
Capitolul 2	
Elitism, sexism și speciism în morală	65
2.1. Feministul Platon	65
2.2. Cunoaștere și dominare	68
2.3. Imperiul moralității	72
2.4. „Orbul” Schopenhauer	74
2.5. Principii și interese	82
Note	89
Capitolul 3	
Etici feministe	93
3.1. Empatia și morala dreptății	98
3.2. Etica grijii	119
3.3. Etici relaționale	138
3.4. Etici materne	143
3.5. Egalitate prin diferență : feminism și relativism	148
Note	154
Capitolul 4	
Etici ginomorifice	163
4.1. Păcatul originar : lipsa stimei de sine	163
4.2. Alte păcate : asimilarea și victimizarea	177
4.3. Sinele în comunitate	180
Note	191

Capitolul 5	
Ecofeminismul și problema „naturalizării”	197
5.1. Ființele ancilare	197
5.2. Ecofeminismul și logica dominației	204
5.3. Ecofeminismul și ecologia de profunzime	213
5.4. Ecofeminismul și ecologia socială	220
Note	230
Abstract	235
Bibliografie	251
Index	257

Lui Andrei Miroiu

Cuvânt înainte

M-am hotărât să reeditez *Convenio* la peste șase ani de la prima sa apariție la Editura Alternative. Această hotărâre are în spatele său mai multe rațiuni. Prima și cea mai importantă este aceea că, luată de valul nevoilor culturale și instituționale ale tranziției românești, eu însămi nu m-am mai putut apleca asupra abordărilor pur filosofice. La fel de greu le-a fost altor autoare și autori să rămână, pe dimensiunea cercetărilor genului în cultură, la ipostazele strict teoretice, neaplicative. Ca orice carte de filosofie (a moralei, în acest caz particular), nici *Convenio* sper să nu fie o lucrare utilă doar contextual. Cred că ea își păstrează actualitatea ca ofertă teoretică. A doua rațiune a reeditării o reprezintă extinderea Studiilor de gen și a interesului pentru astfel de cercetări în mediul academic românesc. *Convenio*, în prima sa formă editorială, s-a epuizat de multă vreme, iar noile biblioteci nu au putut să o achiziționeze. Ceea ce regret în mod deosebit este faptul că traseul meu profesional nu mi-a permis dezvoltarea ofertei teoretice proprii, aflată în acest volum : adică a teoriei convenabilității. Aș fi avut nevoie de mulți ani dedicați rafinării teoretice a intuițiilor și argumentelor din *Convenio*, lucru imposibil în contextul eticii datoriei față de alții (inclusiv instituții). Este poate o amară, dar provocatoare și adesea fructuoasă soartă comună a cercetătorilor români în zilele noastre.

În prima ediție mi-am exprimat recunoștința față de cei care au avut un rol semnificativ în munca la această carte, în primul rând pentru profesorul Ludwig Grunberg. Îmi mențin pe deplin gândul de atunci : sper ca această carte să îi cinstească memoria, așa cum el a cîstit rolul de profesor, critic și prieten.

Ursula Vogel a rămas prietena mea intelectuală și critica ispitelor mele ecofeministe, din perspectiva feminismului liberal. Trăind în România de acum, trebuie să recunosc prematuritatea politică a ecofeminismului (dar nu și pe cea teoretică) și necesitatea feminismului politic liberal.

Adrian Miroiu, partenerul meu de viață profesională și privată, și-a păstrat rolul privilegiat biografic și bibliografic.

Colegele și colegii mei din România, Marea Britanie și Statele Unite au avut un rol important și în scriere, și în reeditare. Voi selecta doar două nume : pe cel al lui Mary Daly, la început o mare inspiratoare

bibliografică, iar din 1998 o existență reală, de o rară compatibilitate în intuițiile teoretice adânci, și Laura Grunberg, cea care s-a dovedit, după zece ani de construcție în cercetarea feministă românească, cea mai solidară coechipieră.

Masteranzii și doctoranzii mei (mă refer la cei care cred cu adevărat în ceea ce fac) au fost și sunt o permanentă sursă de energie culturală și dau sens muncii mele.

Un rol important l-au avut prietenii mei din perioada construcției cărții, mai ales în sensul încurajării morale și intelectuale. Le adresez un gând nostalgic și senin.

Grăție prietenilor mei Rodica și Gheorghe Niculescu, am avut un minunat refugiu la poale de munte, pentru a putea reedita cartea departe de presiunile instituționale.

Îmi exprim gratitudinea pentru cele două edituri: Alternative și Polirom. Prima publica un domeniu de pionierat (nu tocmai simpatizat la noi) și cea de-a doua s-a lansat într-o adevărată operă de dezvoltare a Studiilor de gen, prin colecția care poartă numele acestui nou domeniu.

Port o adâncă recunoștință memoriei tatălui meu, Mihai Bârsan. M-a educat autonom, a avut o încredere necondiționată în mine și era, în mod declarat, un profeminist veritabil. Adică era așa cum ar trebui să fie orice tată de fată: capabil să-i gândească și să-i configureze fiicei sale un viitor autonom și creativ, în care să se poată dezvolta până la limitele proprii, nu până la cele impuse de cutumele dependenței și inferiorizării.

Mulți ani am sperat să am răgazul să scriu o carte mai dăinuitoare decât *Convenio*, pe care să o dedic fiului meu, Andrei Miroiu. Și acum sper, dar nu mai sunt sigură. Trăim în contexte, iar ele ne cer altceva. În consecință, îi dedic această carte în primul rând din dragoste, iar în al doilea rând pentru felul în care începe să onoreze apartenența la domeniul Științelor politice.

Mihaela Miroiu

Introducere

Convenio este o lucrare de filosofie a moralei. Ea se înscrie ca abordare particulară în contextul eticilor feministe, dar, prin tipul de argumentare, se apropie de multe alte perspective teoretice asupra moralei: kantianism, utilitarism, etica drepturilor.

Argumentele filosofice sunt, în chip paradigmatic, complexe, perspectivale, sofisticate. Adeseori este dificil să le urmărești de la un capăt la altul fără să te pierzi în multitudinea detaliilor și a parantezelor – atât de greu de ocolit! Din aceste rațiuni, nu este de mirare că autorii și autoarele cărților filosofice găsesc de cuviință, nu de puține ori, ca, în locul unui cuvânt înainte prin care să anunțe structura generală a argumentării ori măcar obiectivul principal urmărit, să simtă nevoia să rezume ceea ce urmează. Consider că o asemenea strategie are cel puțin două justificări: pe de o parte, permite formularea esențializată a unei perspective pe care apoi o putem pierde în arborescența de neocolit a mersului gândului filosofic; pe de altă parte, speră să atragă cititoarele și cititorii spre o concluzie altminteri nu îndeajuns de fermă ori de percutantă prin sine însăși, înfășurată fiind în multiple înfățișări și precauții.

Introducerea la acest volum nu face excepție de la o astfel de „regulă”. Am socotit că prezentarea intențiilor principale urmărite va fi folositoare din cel puțin două motive: mai întâi, pentru că ea va indica problematica abordată ori măcar atinsă. Iar într-un domeniu precum teoria feministă (în particular, filosofia feministă), care la noi în țară este încă, din păcate, prea puțin cunoscut, inclusiv în mediile intelectuale, această modalitate rezumativă este nu de puține ori mijlocul cel mai indicat (dacă nu chiar singurul) de a lua cunoștință de multitudinea discuțiilor și a perspectivelor existente. În al doilea rând, aici cred că este locul formulării, fie și schematic, a metodei urmate de-a lungul lucrării. Voi începe chiar cu acest aspect.

Conceptul central al lucrării este cel de **convenabilitate**. În mod obișnuit, folosirea cuvântului „convenabil” nu se face într-un unic sens. Căci spunem : „Îmi convine...”, dar și : „Se cuvine să fac...”, precum și : „Cutare și cutare au convenit să...”. Cel de-al treilea sens este, poate, cel care ne duce în modul cel mai direct către semnificațiile morale ale termenului. Fiindcă morala, în înțelesurile ei moderne și postmoderne, este adânc legată de ideea de convenție. Iar primul sens întărește această ipoteză : convenția este gândită ca acceptabilă moral atunci când ea este concordantă cu interesele individuale. Ca o încoronare, cel de-al doilea sens induce ideile de universalitate, neutralitate și obiectivitate, care par definitorii pentru un concept moral. Numai că această armonie este mai degrabă superficială. În felul în care voi elabora în cele ce urmează conceptul de convenabilitate, voi lăsa convenției un loc restrâns ; dimpotrivă, în numeroase cadre de abordare argumentarea mea se va îndrepta tocmai într-o direcție opusă, spre identificarea acelor contexte în care morala este orice altceva, dar nu convenție. Expresia de la care pornesc – și care dă și titlul acestei cărți – este una latină : **convenio** (**convenio, -veni, -ventum, -venire**) : a veni împreună, a veni din toate părțile, a se întruni, a fi de acord, a se potrivi, a se înțelege. Conceptul de convenabilitate pe care îl voi utiliza se sprijină pe următoarele componente : mai întâi, pe identificarea subiectului moral. Acel „noi” moral trebuie bine definit – fiindcă în abordările tradiționale, ascuns și profund disimulat, „noi” era un construct cultural, care ascunde în sine hegemonie – în particular dominarea modelelor bărbătești ale normativității. În al doilea rând, înțeleg convenirea atât ca empatie, cât și ca alegere rațională. Convenirea nu reprezintă doar un târg, o înțelegere ca rezultat al negocierilor, ci și starea interioară de acceptare. În multe cazuri, înțelegerile noastre sunt rezultatul unor experiențe comun împărtășite, indiferent dacă ele sunt sau nu comunicate propozițional. Această înțelegere este rezultatul empatiei, al co-trăirii, intersimțirii, împărtășirii unor nevoi și experiențe comune. Sub acest aspect, consider că experiențele comune ale femeilor ca alte ființe sunt mai numeroase (graviditate, naștere, hrănire din trup) și că reevaluarea culturală a acestora poate sta la baza extinderii ariei subiecților moralei, a trecerii spre ecoetici. Putem înțelege alte ființe – umane sau non-umane – prin nevoi comun împărtășite, prin experiențe comune, adică

prin empatie, fiindcă avem în comun cu alte ființe statutul de „nevoie vie” (în acest sens suntem membri ai comunității biotice). În al treilea rând, convenirea este ea însăși o capacitate morală a noastră; este un simț moral. Tocmai pentru că există, ea este o condiție structurală a modurilor noastre de viață. Filosofic vorbind, problema fundamentală este atunci aceea de a determina care sunt acele cadre morale în care acționăm ca persoane motivate de convenire. Ce etică dă seamă mai bine de această situație? – iată întrebarea al cărei răspuns apare ca având relevanță maximă.

Răspunsul pe care îl voi da nu va fi unul punctual și explicit. Metoda mea va fi foarte diferită. Anume, voi prefera să iau în discuție diverse situații, contexte particulare în care conceptele morale vin să se expliciteze. În fiecare astfel de situație ori context particular voi explora o dimensiune a moralei, o dimensiune a conceptului de convenire; dar nu accentuând în mod direct asupra acesteia. Dimpotrivă, sper că ideea generală va reieși doar ca un produs secundar al aplecării mai insistente asupra altor teme și argumente. Conceptul de convenire va rezulta așadar ca un construct bogat în interior, chiar dacă forma lui pe dinafară nu va fi direct vizibilă.

În acest sens, voi începe prin abordarea schismei dintre om și natură, precum și a celei dintre uman și divin în tradiția iudeo-creștină. Plecând de la ideea că natură suntem și noi, voi încerca să argumentez că incursiunea femeilor spre ceea ce ele au semnat și semnifică se intersectează și cu ceea ce a semnat și semnifică natura. În raport cu această situație, ele pot tinde să fugă de ceea ce simbolizează spre zonele spiritualului sau, dimpotrivă, își pot asuma condiția, resemnificând sensurile culturale ale apropierii dintre femei și natură. Rosemary R. Reuther socotește păcat originar „căderea în dominare”, împreună cu tot arsenalul ideologic-filosofic și religios care o însoțește. Această formă de dominare începe, cred, cu cea de dominare culturală, cu luarea în stăpânire prin numire. Atributul de a numi devine simbol al puterii, prim act de luare în posesie. Cel ce numește, deopotrivă explică, dă legi. În Geneză, putința de a numi este inițial atributul întregii umanități. După cădere, partea bărbătească a umanității reține pentru sine acest prerogativ, primul său act fiind acela de a-și numi perechea femeiască „Eva”. Iar Eva intră în sistemul determinării duble divin-bărbătești.

Nereciprocity în numire creează prima asimetrie între cei doi protagoniști ai umanității, inițial diferiți doar ca atribute sexuale necesare reproducerii; nereciprocity în numire transformă relația de companie în cea de dominare. Căderea înseamnă separarea de sacru, între uman și divin nemaifiind posibilă decât alianța în baza Legii. Această Lege se cere îndeplinită, este exterioară voinței umane. Transcendența este separată de imanență, divinul de uman. Trupul este privit ca sursă a ispitei și păcatului; de aceea, îndepărtarea de trup, natură, cât și de femeie devin condiții ale purificării într-o religie patriarhală. Abolirea acestei schisme, restituirea reciprocă a divinului și umanului o reprezintă Iisus Hristos. Hristos este principiul ambelelor lumi, om îndumnezeit și Dumnezeu înomenit. Prin el dispare relația în baza Legii în favoarea uniunii: căci astfel Legea se împlinește, nu doar se îndeplinește. Este, cred, prima formă de convenio-venire împreună, co-trăire. Fiiința, Umanitatea și Legea sunt una – căci ontologia, antropologia și morala sunt una. În creștinismul răsăritean, somatofobia nu-și mai găsește locul, căci acest creștinism are un sens cosmic (prin Hristos, sacralul pătrunde în existența întruchipată în persoană ca spirit, suflet și trup, deci și în întreaga natură, persoana dând seamă de ambele lumii). Nimic nu mai este păcătos, cu excepția răului faptei și sufletului; răul nu mai are legătură cu fiziologia, materia însăși fiind transfigurată prin har. În acest creștinism, obiectivitatea și neutralitatea trec drept expresii ale indiferenței și nepăsării. Unificarea divin-uman a fost cu puțință prin unirea celor două voințe, divină și umană (a Mariei): într-adevăr, mântuirea este condiționată și de acceptul Mariei, de acel Fiat! femeiesc cu valoare soteriologică (a se vedea în acest sens interpretările Ancăi Manolache). Rămânând însă structurată instituțional pe o formulă patriarhală cu moșteniri vechi-testamentare, semnificația Mariei ca mamă a întregii umanități creștine în sens ontologic nu pare să afecteze imaginea femeilor în Biserica Răsăriteană (deși, doctrinar, aceasta este mult mai puțin somatofobă, mult mai conciliantă cu trupescul, mult mai „cosmică”, deci mai departe de ispitele gnostice ale Bisericii Apusene). Deși dispare disprețul față de trup, femeile continuă să fie „lovite de indemnitate”, profane, fără acces la altar, considerate spurcate în perioada de lăuzie și sângerare. Pornind de aici, nu pot să nu mă gândesc la faptul că nu este obligatorie o filosofie sau religie dualistă,

dihotomică, pentru a sfârși cu legitimări sau justificări sexiste și naturiste. Lipsa maniheismului în Biserica de Răsărit duce la practici la fel de inferiorizante, alteori chiar mai adânc umilitoare pentru femei. Slujba de căsătorie este ea însăși un mesaj de supunere a femeii față de bărbat. „Taina căsătoriei”, transferată la nivelul discursului, are un conținut misogin explicit: femeia se supune bărbatului, care astfel îi devine „cap”. Și în acest context, femeile apar doar ca obiect al moralei, cu o condiție paradoxală: ele sunt atât nelibere, cât și direct responsabile. Ele au destin natural și social, ele nu convin, ci, cel mult, lor li se cuvine; lor le sunt distribuite convențional statute, fiindcă nici acum nu-și pot fi cap. O stare de fapt patriarhală se transformă iarăși în stare de drept, lăsând intact *establishmentul* bărbătesc al normatorilor. Femeilor nu li se permite să fie în întregime persoane: din Epistolele pauliene au fost selectate, în construcția dogmatică și instituțională a Bisericii, prin excelență mesajele conservatoare. Astfel se relegează ierarhia delegitimată dintre rațiune, suflet, trup, iar convenirea lasă iarăși loc legii absolute: la rândul lor, femeile sunt reatașate simbolului inițial al Evei.

În perspectiva generală teoretică pe care o susțin, voi analiza întâia poruncă ținând cont de interpretările și reevaluările feministe ale celor trei forme de iubire: *agape*, *filia* și *eros*. Mă voi opri predilect asupra conceptului de aproape înțeles ca nevoie vie, precum și asupra reciprocității și iubirii de sine – condiții în dobândirea stimei de sine și deci a unei identități nefuncționale a sinelui în comunitate, stima reciprocă nefiind cu putință în condiții de inferioritate ontologică. Conceptul de aproape, luat ca referire nu la un om abstract, ci la o ființă concretă, cel de lângă tine, a fost din nefericire neglijat în cadrul acelor morale pentru care conceptul central este cel de corectitudine, de justețe morală; căci o astfel de morală ne cere mai degrabă să nu lezăm decât să ne pese. Or, empatia estompează din nevoia de a ne pune limitări reciproce și, în același timp, nu ne solicită doar pentru suferințele celorlalți, ci pentru oricare dintre nevoile lor. De obicei, eticile vizează fie principii, fie consecințe, dar mai puțin felul în care sunt resimțite acestea. Termenul mediu lipsește, căci el vizează zona trăirii, a sentimentelor, o zonă prea „feminină” ca să fie demnă pentru o teorie a moralei. Dimpotrivă, accentul a căzut în sistemele morale pe concepte precum cele de obiectivitate, principialitate, neutralitate, universalitate. Vocea

elitei gânditoare (în cazul de față, bărbații) a devenit voce a autorității normative abstracte: un grup particular s-a transformat într-un „noi neîngrădit”. Acel „noi” care se universalizează, care exprimă neutralitatea, care e măsură a obiectivității se relevă ca reprezentând în realitate doar o parte, un segment al umanității. Ceilalți sunt devaluați, disprețuiți, socotiți neraționali și tributari imanenței. *Patri-arche* este o imagine confortabilă, adesea asociată cu monopolul bărbătesc pe reflectarea pământescă a prerogativelor Tatălui Creator-Legiuitor. Acest monopol nu generează obligatoriu mai multă moralitate; în schimb, adesea generează frustrație, resentiment, ipocrizie, fariseism moral. Dacă lumea se remodelează spre lărgirea sferei celor care sunt cuprinși în acel „noi” universalizabil (se democratizează), atunci ea nu mai poate conserva nici în privința femeilor viciile derivate din fatalism. Mesajul *Evangheliilor* poartă, cred, o încărcătură încă neexplorată îndeajuns în filosofia moralei. În esență, aici putem găsi temeuri pentru o libertate omenească neschismatică, dezmarginată împreună cu ceilalți, asumându-ne condiția de semeni întru umanitate, dar și întru natură.

În al doilea capitol voi încerca să realizez o incursiune în tradiția filosofică prin care s-a concurat la crearea patternurilor sexiste, elitiste și speciiste, dar deopotrivă și la delegitimarea lor. Punctul de plecare va fi reprezentat de feminismul misogin bazat pe exceptionalism în *Republica* lui Platon, legat de debuturile gândirii dihotomice și deci ale inferiorizării zonei emoțional-trupești; un punct de neocolit în această incursiune este concepția segregacionist-ierarhizantă a dualismului cartezian, caracterizată prin tratarea ca atribute ontologice separabile a trupului, sufletului și rațiunii, exilarea emoționalului exclusiv în trup, tratarea lumii non-umane ca vacuum moral. Un loc aparte în analiză îl va ocupa semnificația (non-)morală a acțiunii de înclinație în teoria morală kantiană, precum și consecințele acesteia în ceea ce privește relația dintre ființe-scopuri în sine și ființe-mijloc atât pentru femei, cât și pentru ființele non-umane.

Îmi pare că Schopenhauer este un caz aparte al modernității, insuficient explorat în contextul ecoeticilor. El încearcă să reconsidere emoția ca element declanșator al actelor morale, critică înclinația spre abstracții goale, ca și egoismul de specie, apropiindu-se mult de ceea ce astăzi se cheamă „ecologie de profunzime”. Consider însă că Schopenhauer intră în contradicție cu propriile

sale idei tocmai din cauza misoginismului. Tratând rațiunea ca secundară în raport cu voința, el nu trece la ierarhizări de același tip sau la un model non-ierarhic în relația dintre caritate și dreptate. Aici, omul voinței oarbe dă locul celui al „rațiunii schiloade”, căci Schopenhauer socotește caritatea valoare secundară, feminină, derivată din aceea că femeile nu se pot raporta decât la ceea ce percep. Cercul subiecților moralei rămâne intact, lărgindu-se doar cel al obiectului acesteia. Premisa acestei lărgiri o constituie mila derivată din suferință – căci mult lăudata empatie este redusă la compasiune, iar capacitatea de a suferi este din nou ierarhizată în funcție de distanța față de rațiune: bărbați-femei-animale, rațiune-emoție-senzație.

Un pas important în lărgirea de principiu a subiecților moralei îl face Mill, el considerând capacitatea de a avea interese un motiv suficient pentru a fi inclus în categoria de subiect. Putem distinge astfel între două categorii de subiecți : cei ce au interese și le pot așeza sub un principiu și cei ce au interese, dar nu le pot așeza sub un principiu. În felul acesta este generată posibilitatea extinderii spre etici biocentrice – spre acele etici care țin cont de toate ființele vii. Ideea unor astfel de etici cred că este capitală. Ele ne permit să includem în comunitatea morală nu numai semenii noștri în umanitate, cât și pe cei într-o natură. Foarte abstract, genul de argumentare relevant în susținerea acestor etici pe care îl agreez se întemeiază pe conceptul de nevoie. Noi avem multe nevoi comune cu alte ființe, iar acest fapt ne permite să ne înțelegem situația morală și în calitate de membri ai comunității biotice. Mai multă aplecare empatică pentru natura din persoana noastră ne-ar aduce în situația de a nu trata natura întruchipată în alte ființe numai ca mijloc. Totodată, fiind noi înșine una dintre ele, nu ne putem refuza dreptul de a tinde spre satisfacerea nevoilor noastre, putând să ne împiedicăm de la distrugeri inutile și de la autodistrugere. Acestea din urmă sunt rezultatul culturii noastre construite în opoziție cu natura. Ideea pe care o voi explora este cea a găsirii acelor criterii ale normelor morale care să asigure depășirea perspectivei oferite de o logică a opunerii, a lui *versus*, a construcțiilor dihotomice pentru o logică inclusivistă de tip și-și. Într-o astfel de logică ia naștere „con-venirea”, o dată cu includerea atât a aspectului convențional dat de drepturile stabilite

prin negociere, cât și a celui empatic reprezentat de înțelegerea interioară a celorlalți ca nevoie vie.

O dată cu cel de-al treilea capitol, abordarea trece la un alt nivel de teoretizare: acela al analizei diferitelor etici feministe, deci al conceptualizărilor teoretice din perspectivă feministă a problematicii analizate. Voi începe prin formularea unei clasificări a experiențelor femeilor în următoarele categorii: experiențe exclusiv femeiești (graviditatea, nașterea, hrănirea din corp, sângerarea periodică, menopauza); experiențe preponderent feminine (violul, pornografia, prostituția, hărțuirea sexuală, îngrijirea, managementul domestic, văduvia); experiența asocierii simbolice cu natura (comună cu cea a „barbarilor”, sclavilor); experiența aservirii (comună cu cea a claselor, raselor și grupurilor etnice socotite inferioare); experiența anonimatului și invizibilității (comune cu toate categoriile de marginali); experiența nevoii de protector (comună cu copiii, persoanele cu handicap, bătrânii etc.). Am făcut această clasificare pentru că o abordare feministă pleacă de la aceste experiențe, uneori insistând pe una dintre ele și socotindu-le mai puțin interesante explicativ pe celelalte. Prima categorie de experiențe o socotesc un bun punct de plecare pentru oferta de alternative în abordarea feministă a moralei. Aceste experiențe nu au fost universalizate ca omenești, căci aparțin numai femeilor și au fost eludate în filosofiele nefeministe. În același timp, ele au constituit obiect normativ în sistemele morale care au inclus și proiecțiile subiective ale femeilor. Aceste experiențe țin de privatitate colectivă, fac parte din cunoașterea de gen, sunt împărtășite empatic de către cele care le au. Pe de o parte, neteoretizarea acestor experiențe de către cele care le au le fac neimportante teoretic, nedemne de *episteme*, pe de altă parte, lipsa teoriilor consistente despre astfel de experiențe, altfel decât tratate medicalizat sau din prisma asistenței sociale, blochează și accesul bărbaților la înțelegerea lor prin analogie, făcându-i să trăiască într-o lume paralelă, populată cu femei inventate de discursuri *a priori* despre cum este să fii femeie. În același timp, consider cu totul discutabilă legitimitatea de a stabili norme pentru experiențe care nici principial nu îți pot aparține și care nu sunt nici măcar rezultatul negocierilor cu cei care le au.

În starea de graviditate, separația sine-altul este abolită, căci celălalt nu este un altul străin, ci un nou sine. Mă voi opri cu

precădere asupra analizei fenomenologice a gravidității oferite de Iris Marion Young, care cred că furnizează premisele unei abordări ontologice diferite, cu consecințe etice diferite, privind non-separarea dintre subiect și obiect, statutul de sursă și participant la un proces creativ, trupul care devine și scop pentru proiectele noastre, imposibilitatea convenției morale cu celălalt, trăirea diferită a temporalității în experiența travaliului. Desigur, astfel de inferențe sunt posibile în condiții non-alienante și nu în graviditatea forțată. Discuția în termeni de drepturi este prioritar relevantă abia în cel de-al doilea caz, ea fiind condiționată de existența libertății. Conflictul de drepturi survine când invocăm dreptul de a te folosi de corpul cuiva. Dimpotrivă, condiția empatiei este alegerea liberă în privința nașterii unei ființe noi: doar astfel putem socoti copilul o nevoie vie și nu o aglomerare de celule, ne putem raporta la el ca la cel din noi, pe care îl simțim, dar nu îl știm, pe care îl înțelegem nepropozițional. O astfel de înțelegere ne permite să variem experimentul imaginar rawlsian al situației originale cu unul care să permită depășirea disputei dintre situarea în locul nimănui (dezinteres în interesul celuilalt – Rawls) sau al oricui (interesați în interesul oricui – Susan Moller Okin); va fi vorba despre o situație în care presupunem că urmează să devenim părinți fără să știm sexul, dotările copilului, poziția rasei sale în comunitate, statutul social etc. Singurul lucru pe care îl știm este că normele acelei societăți ar trebui să convină și celui mai dezavantajat membru al acesteia. Întrebarea definitorie va fi: „Ce bunuri primare ar trebui să aibă urmașii mei ca să-și poată construi o viață convenabilă, indiferent de felul în care sunt înzestrați, de sex, rasă, categorie socială, avere, șanse?”. Atunci, dreptul fundamental devine cel al împlinirii de sine, iar forma lui negativă este aceea de a nu îngădi nevoile altuia (aceasta constituindu-se și în baza dreptului la diferență).

Accentuând asupra semnificației morale a empatiei, consider că este necesar să o deosebim de ceea ce ar putea fi considerat ca „imaginație binevoitoare” (și care pare să fie ceea ce are în vedere S.M. Okin în critica sa a concepției rawlsiene). De exemplu, eu nu mă pot pune empatic în situația unui fundamentalist dacă sunt liber-cugetător, dar o pot accepta rațional, mă pot proiecta teoretic în ea. Raționând însă într-un mod consistent, ideea empatiei poate fi extinsă astfel încât să includă și ființe non-umane: prin empatie nu suntem puși în situația unui nimeni destrupat,

ci într-o situație în care trebuie să ținem seama de toate acele ființe cu care avem nevoi comun împărtășite.

Într-un spirit asemănător voi analiza semnificațiile poate celei mai cunoscute dintre eticile feministe – cea a grijii – plecând de la faptul că ea cere participarea la alte vieți ca și a ta, cu nevoi, suferințe, interese. Ea este o etică a medierii prin comuniune și relație, pe când cea a drepturilor este cea a medierii prin reguli și legi. Etica grijii operează mai degrabă cu ideea interdependenței noastre reciproce decât cu cea a independenței reciproce, îndeobște din considerentul că nu ne-am născut liberi și egali, ci mai curând neajutorați și dependenți, iar o etică a drepturilor se limitează la relațiile între adulți relativ autonomi. Așa cum am subliniat deja, nu cred că eticile drepturilor și ale grijii sunt ierarhizabile după criteriul major-minor; mai degrabă așa zice că ele sunt contextual valabile: în funcție de contextul concret de viață, una sau alta are preeminență în aplicare (am menționat în acest sens felul în care abordarea prin etica drepturilor devine relevantă în contextul gravidității). Având însă experiențe calitativ relevante în înțelegerea interioară (empatică) a faptului de a da și a purta viață, cred că femeile au o perspectivă privilegiată în virtutea experiențelor amintite și – în măsura în care țin cont de ele – în a comunica relevanța relațiilor, în tratarea simpatetică a celuilalt ca egal. Pe de altă parte însă, cum și etica grijii are la rândul ei suficiente limite (multe vizibile în societățile cu experiențe totalitare, unde a fost distorsionată și transformată în instrument de infantilizare a persoanelor, de pierdere a autonomiei lor, indiferent de sex), aspectul contextual al valabilității ei cred că trebuie neîncetat accentuat. Problema care apare atunci e aceea de a vedea dacă poate fi depășită această contextualizare (și deci limitare în aplicare) esențială prin etici cu o sferă mai largă de aplicare. Un tip de răspuns în acest sens este constituit de elaborarea unor etici precum cele axate pe virtuți feminine, materno (Ruddick) ori cele ale relațiilor (Noddings). Marea bătălie împotriva prejudecăților în care se angajează filosofia nu poate fi purtată însă în zona mai sus amintită fără ca noi cazuri ale experiențelor, cum ar fi de pildă cele femeiești și feminine, să își capete demnitatea și relevanța filosofică. Punctul de vedere pe care îl voi argumenta este acela că o astfel de speranță devine realizabilă prin combinația între virtutea rece a dreptății și comuniunea empatiei, care va face

mai puțin probabile excesele derivabile din privilegierea fie a grijii, fie a dreptății.

Încercarea de a ieși din limitele moralelor construite pe virtuți exclusiv bărbătești își are o semnificativă manifestare în contextul a ceea ce numesc „etici ginocentrice” și pe care le voi discuta în amănunțime în al patrulea capitol al cărții. Aceste etici sunt asumate îndeosebi de către feministele radicale, care încearcă mai pregnant decât toate celelalte să contribuie la crearea unor modele ginomorifice. Aceste modele încearcă să îmbine două caracteristici : pe de o parte, ele sunt neobediente față de modelele culturale masculine, dar, pe de altă parte, nu sunt nici voitoare să cadă în capcana virtuților feminine, care adesea au trecut drept virtuți de rangul al doilea sau mai degrabă drept trăsături naturale. Așa cum Kant postula sfințenia umanității din persoană, de pe poziții ginocentrice se ivește imperativul feminist : „Femeia din persoana mea este valoroasă”. Acest imperativ, cred eu, poate fi extins la membrii comunității biotice, în forma : „Natura din ființa ta este valoroasă”. Pentru această operație, Mary Daly, Sarah L. Hoagland și Janice Raymond ne propun : prima, depășirea păcatului originar al femeilor (lipsa stimei de sine pentru faptul de a fi femeie); cea de-a doua, înlocuirea controversatei autonomii cu *autokenonia* și a egoismului cu interesul față de sine ; cea de-a treia, ieșirea din regulile patriarhale prin relații gin-afective în care femeile să se proiecteze pe ele ca figuri centrale ale propriului demers teoretic, depășindu-și nevoia de aprobare și protector.

Dar, câtă vreme au încă un statut ontologic secund, femeile acceptă adeseori ideea de protector spiritual și lipsa de autoritate intelectuală, condiția de existențe culturale mediate. Ceea ce caută eticile ginocentrice nu este corectitudinea morală sau dreptatea, ci libertatea înțeleasă ca autoexpresie, autodefinire, reconfigurare prin transvaluarea valorilor. Metaetica ginomorfică pleacă de la intuițiile adânci ale celor dotate cu facultatea de a da viață. Aceste intuiții duc spre căutarea unei existențe marcate de setea de sens și nu de împlinire în roluri prestabilite, îndeobște în rolul de cripto-servitoare pentru destinele altora. Ceea ce caută astfel de femei este o revoluție interioară prin care să nu mai consimtă la existența de rang secund caracteristică sistemelor de autoprotecție marcate de definiri patriarhale, adică la o experiență ancilară. Acest lucru presupune renunțarea la câteva

ispite : asimilarea în sistemul de valori existente, victimismul și nevoia de protector, altruismul înțeles unilateral ca sacrificiu de sine, în schimbul autointeresului ca dăruire față de alții, ținând cont de sine.

Considerând morala ca înțelepciune de a trăi împreună ca individualități între altele, ca vieți între altele, nu împotriva, în contul sau în locul altora, cred că putem fi de acord cu rezonabilitatea multor aspecte ale eticilor ginocentrice, inclusiv cu perspectivismul asumat al acestora. Anarhismul teoretic pe care îl profesază este coerent cu cerința lor spre reechilibrare prin dezechilibrare, prin punerea între paranteze a sistemului de legitimări defavorabil dobândirii unei identități femeiești caracterizate prin integritate, autoexpresie și reciprocitate. Nemaicăutând inamici în afară, tendința lor este de a releva obstacolele interioare, nelibertatea pe care ne-o construim singuri trăind în prizonieratul comod al rolurilor, al definițiilor prestabilite. Deși își construiesc opțiunile etice relativ la femei, tipul lor de analiză cred că poate fi extins și asupra altor grupuri condamnate la o existență secundă sau ancilară, cum este cazul celor deprinși cu identități funcționale în condițiile diferitelor totalitarisme (deși, și în cazul acestora, femeile au fost privilegiate ca dublu marginale, de două ori ancilare). Cred că mesajul acestor abordări este coerent cu ideea că ceea ce stabilim ca norme, virtuți și valori morale ar trebui să dezmargină pentru cât mai mulți oameni orizontul convenabilității. Prin urmare, chiar dacă ei nu vor putea fi fericiți sau nu se vor împlini, măcar să poată să trăiască după repere cât mai puțin frustrante sau constrângătoare în privința integrității, autoexpresiei și reciprocității, înțelese drept coordonate esențiale ale identității și drept condiții ale împlinirii personale.

O dată ajunși aici, vom putea trece la ultimul pas al argumentului, desfășurat în capitolul 5 : anume, la analiza consecințelor asocierii simbolice a femeilor cu natura ; iar perspectiva care devine esențială în conturarea punctului de vedere susținut este cea a feminismului ecologic, mai pe scurt zis, a ecofeminismului. Femeile și ființele non-umane au rămas adesea locuitori predilecți ai țărâmului ancilarității, aceasta în virtutea antropocentrismului redus la androcentrism și a nedublării celui dintâi cu proiecții morale biocentrice în cadrele tradiției filosofice europene. Procesul de naturalizare simbolică a femeilor este asociat

cu cel al feminizării simbolice a naturii. În cursul istoriei abordărilor feministe, acest proces a determinat nu de puține ori reacții de respingere a asocierii și nu reacții de resemnificare a naturii, deși dominarea femeilor de către bărbați și a naturii de către oameni sunt cele mai vechi legitimate forme de dominare. Consecință a feminismului radical, dar și a eticii mediului (sau eticii ambientale, cum prefer să traduc eu termenul *environmental ethics*), ecofeminismul încearcă resemnificarea acestei asocieri simbolice plecând de la revalorizarea trupului, emoționalului, intuiției și continuând cu cea a naturii.

Adeseori însă, acest tip de feminism se centrează excesiv pe ideea de dominare, neglijând experiențele femeilor ca diferență specifică, așa cum neglijează colaborarea femeilor la dominare, ca și consecințele negative ale victimismului. La fel, întâlnim adesea, îndeosebi la feministe filozofe (Warren, de exemplu), o explicită teamă de psihologism, emoționalism, intuiție și mai ales de „o cunoaștere misterioasă de tipul empatiei”, pe care de altfel nu o definesc, mergând pe o variantă clasică a autorului destrupat. Adesea ele preferă să ignore că există o bază reală pentru asocierea mai pregnantă a femeilor cu natura decât a bărbaților cu natura – anume ceea ce numeam experiențe exclusiv femeiești. Ca urmare, consider că efortul de a contracara aspectele inferiorizante culturale ale genului (adică ale femininului) este parțial steril dacă nu se extinde la revalorizarea naturalului din noi ca termen mediu în înțelegerea empatică a naturii, a viului. Căci nu doar femininul, ci chiar femeile au fost supuse discriminărilor ontologice, epistemologice și etice; iar unul dintre factorii care au favorizat acest lucru a fost tocmai acela că experiențele lor nu au fost valorizate de ele însele ca subiecți (le-au rămas străine cultural). Aceste experiențe nu au fost tratate ca naturale în sensul pozitiv al apropierii de comunitatea biotică, ci în sensul negativ al distanței față de ceea ce trece drept autentic uman (adică față de rațiune). Căci cele ce au mai multe experiențe comune cu alte specii adesea sunt socotite mai jos nu în calitate de ființe feminine, ci de femei!

În istoria culturii noastre europene, am confundat adesea demnitatea cu trufia; s-a confundat respectul pentru că ești diferit cu dreptul de a-l trata pe celălalt ca inferior pe motivul diferenței (în cel de-al doilea caz, avem de-a face cu ceea ce Plumwood numea logica dominării). Similar, de la demnitatea

de specie s-a trecut cu ușurință la trufie, considerându-se că natura este un *vacuum* teleologic umplut cu scopuri omenești – așa cum în societățile ultrapatriarhale și femeile apăreau ca un *vacuum* teleologic umplut cu scopuri bărbătești și erau tratate ca simple resurse reproductive, sexuale, estetice, de prestări de servicii menajere etc. Puterea asupra naturii, ca și libertatea față de natură se asociază cu eliberarea din chingile concretului, ale imanenței, adică adeseori cu eliberarea de griji domestice (preluate adesea doar de către femei) și de existența biosferei.

Ecofeminismul filosofic se raportează în special la ecologia de profunzime și la cea socială. În primul caz, ecofeminismul se detașează de modalitatea în care este tratat respectul pentru natură ca datorie rațională prin extinderea principiilor kantiene. Potrivit acestei abordări, binele este văzut în manieră raționalistă, fără legătură cu acțiunea din înclinație (P. Taylor). Ființele non-umane nu sunt socotite nevoi situate pe care le înțeleg și în mine. Față de aceste ființe ne angajăm doar în forma negativă a regulii de aur: „Nu leza!”. Cum putem însă reevalua natura dacă nu reevaluăm natura care suntem noi? Ecologia de profunzime sugerează să tratăm sinele în trei moduri: ca indistinct, extins și transpersonal (transcendent). Totuși, cred că acest punct de vedere este vulnerabil în fața mai multor argumente: a) dacă sinele este indistinct, atunci nu știu cine sunt eu sau îi văd pe alții ca pe propria mea proiecție, dar în calitatea noastră de depozitari ai multiplelor nevoi ale ființelor vii, le putem înțelege în analogie cu ale noastre, realizând că trăim în clase de diferențe care devin asemănări locale; b) sinele extins (natura sunt eu) este o formulă ambiguă și presupune un acces de ordin rațional la alte ființe (dincolo de cunoștințele științifice); tratând alte ființe prin empatie, nu ca pe un aproape generic și abstract, reducem pretențiile iluzorii ale unei asemenea identificări; c) sinele transpersonal, respectiv unul prin care să ne identificăm cu orice particular, este, cred, destrupat, golit de caracteristici, predispunându-ne mai degrabă la o reacție de nepăsare, de *apatheia*. Ecologia de profunzime neagă existența unor valori în zona de îngemănare dintre simțuri și rațiune, adică în cea sufletească-emoțională, acestea neavând relevanță epistemică sau etică.

Ecologia socială se poate asocia cu ecofeminismul ca încercare de deconstrucție a legitimității oricărei ierarhizări (văzută ca sursă a răului, elitismului, sexismului și speciismului).

Ecofeminismul adaugă acestei idei pe aceea că, în genere, în toate sistemele ierarhic organizate femeile au un grad suplimentar de marginalitate. Ca și alte teorii analizate aici, ecologia socială poartă cu ea un adevăr parțial și o utopie parțială care pot să-și aibă relevanța în discuția asupra convenabilității. Nu întotdeauna însă comunitățile nedominate exterior sunt și comunități care se organizează creând cadre de împlinire pentru toți membrii lor. Uneori, dimpotrivă, lipsa presiunii exterioare lasă comunitățile să devină extrem de opresive pentru indivizi.

Capitolul 1

Despre schismele originare

„Până la urmă, chiar și în patriarhat femeile vor fi tolerate să învețe, chiar să-i învețe pe alții, dar nu să și gândească cu propria lor minte.”

(Mary Daly, Boston, august 1998)

1.1. Lumea viului

Femeile sunt, cultural vorbind, puternic legate de natură, de imanență, de lumea viului; despre natura însăși s-ar putea spune că reprezintă „dimensiunea feminină a existenței”. În această lucrare voi argumenta pe larg ideea că femeile trebuie să-și asume această condiție, trebuie să și-o reevalueze și nicidecum s-o renege. „Salvarea” lor în cultură se cuvine a fi făcută împreună cu ceea ce au simbolizat, adică împreună cu sensurile culturale ale naturalului. Capacitatea mai pregnantă a femeilor de a înțelege viul dinlăuntru (prin intersimetrie, prin tipuri de experiențe comune mai numeroase cu faptele non-umane, precum hrănirea din trup, zămisirea și creșterea altei făpturi în propria făptură etc.) se poate irosi fără sens dacă nu dobândește relevanță etico-filosofică. Cu alte cuvinte, feminismul ar putea să rămână doar un *adaggio*, o demonstrație de egalitate, de participare la valorile preexistente andromorifice, dacă el se va circumscrie aceluiași hotare înguste ale trufiei omenești. Revalorizarea imanenței și naturalului nu înseamnă întoarcerea în prizonieratul unui „destin biologic” care îngreșește accesul la transcendere prin creare de valori. Faptul că femeile sunt potențial dătătoare de viață nu constituie un handicap în accesul la lumea normativă, ci mai degrabă un avantaj de perspectivă, cea femeiască, încă atât de puțin reprezentată, încă atât de greu strecurată în culturile dominant patriarhale.

În paginile de față mă interesează în special bazele sexismului și speciismului. Această alăturare este destul de rar practică. Motivele sunt variate: sexiștii se feresc să alătore argumentele speciiste celor împotriva egalității femeilor cu bărbații din motive etice și chiar din orgoliu de specie (femeile sunt totuși oameni, iar ei – sexiștii – sunt născuți de către femei); egalitariștii se sfiesc din aceleași motive pentru care nu amestecă alte ființe în problema drepturilor, care rămâne înțeleasă ca problemă a „drepturilor omului”; feminiștii din rezerva față de ceea ce a rezultat în mod obișnuit din alăturările femeie-natură, bărbat-cultură, adică din rezerva față de una din sursele de bază ale ideii inferiorității femeilor.

În ultimele decenii capătă un contur tot mai pregnant o variantă ecologistă a feminismului¹, numită chiar ecofeminism, dar cu baze filosofice încă fragile. Acest lucru nu trebuie să mire pe nimeni, căci filosofia a fost înțeleasă în mare măsură ca o probă a putinței spiritului de a transcende natura, de a-și lua distanță ontică, epistemică și chiar etică față de aceasta: natura „nu are încă destul impact în scrierile filosofice și, din acest motiv, filosofii nu susțin în măsură satisfăcătoare etica mediului”². Feminismul filosofic înseamnă încă, la nivelul eticii, o aplecare preponderentă, dacă nu exclusivă, asupra relațiilor interumane. Acest fapt are justificări lesne de înțeles, o dată ce o jumătate din oameni, aparținând „celui de-al doilea sex”, sunt încă în postura de a cere să li se recunoască un statut egal, de subiecți morali; și, de asemenea, de a cere să participe și ei, de pe poziții specifice, la elaborarea codurilor morale. În paranteză fie spus, termenul „al doilea sex” are el însuși o încărcătură sexist-patriarhală. Al doilea înseamnă secundar, „derivat din”, „mai prejos de”, „minor față de”. Acest statut atribuit femeilor reflectă o ordine socială și culturală: cea patriarhală și, în mare măsură, este o contrapondere ideologică în raport cu „ordinea naturală”, respectiv cu faptul că bărbații sunt născuți de către femei.

Marile dispute ale feminismului cu alte orientări etice au loc acum între tendințele individualiste (atașate „eticii drepturilor”) și tendințele relaționale (atașate „eticii grijii”). Aceste dispute nu trec însă dincolo de granițele umanului. S-ar putea invoca motivul că o translare a eticilor feministe spre bioetică, etica mediului, ecologia de profunzime, ecologia socială etc. ar fi prematură, o dată ce în societatea oamenilor rămân puncte vulnerabile,

nerezolvate, o dată ce există încă societăți în care nu toți oamenii sunt recunoscuți nici măcar ca obiect al moralei, nicidecum ca subiecți ai acesteia. După cum știm, ispita de a întocmi mereu liste de priorități este mare și de multe ori foarte productivă. Dar o astfel de ispită sfârșește adesea în eliminări sau chiar neglijări. Nu cred că există o îndreptățire să gândim în termenii: întâi noi oamenii și apoi natura, o dată ce această „natură” suntem chiar și noi înșine, ca membri ai comunității biotice. Tot așa, faptul că în multe societăți se fac încă discriminări de rasă, clasă, sex, etnie sau religie nu ne împiedică să susținem că acestea nu sunt moralmente justificabile, că toți oamenii trebuie să fie recunoscuți ca agenți morali și ca obiect al moralei. Mă refer, desigur, la egala îndreptățire a non-discriminării în condițiile respectării drepturilor universale ale omului.

Nu este atunci de mirare că incursiunea femeilor spre ceea ce ele semnifică și au semnat se izbește de povestea asemănătoare a ceea ce semnifică și a semnat natura. Este o poveste care se intersectează în puncte-cheie și care poate duce fie la tendințe maniheiste: fuga de ceea ce simbolizezi spre zona mult mai prețuită a spiritualului, fie la asumări și revalorizări, dar ca joc în interiorul umanității, fie mai departe prin cuprinderea în acest „joc” a sensurilor culturale ale naturii, ca în final să avem proiecții mai puțin schismatice, proiecții holiste despre noi în lume. Este greu să te regăsești într-o cultură care te-a exclus – nu neapărat intenționat – și tocmai de aceea căutările duc spre rădăcinile ei adânci religioase sau „prereligioase”, cum le place unor exegeți să numească zonele neașezate patriarhal ale proiecției sacralului.

Pentru Rosemary Radford Reuther³, răul îl reprezintă greșeala comisă în momentul în care relațiile dintre noi oamenii și dintre noi și natură au devenit **relații de dominare**. „Căderea” nu este altceva decât pierderea inocenței prin sistemul de dominare a altora și prin tot arsenalul ideologic care-l susține, indiferent că acești alții sunt femei, animale, trup, păgâni sau barbari^a. E

a. Cum R. Radford crede că păcatul e generat de relațiile de dominare instaurate prin voința noastră, desigur că ea este și optimistă: să reconfigurăm aceste relații plecând de la baza lor – dominarea naturii de către oameni, folosirea ei doar drept mijloc! Căci altfel vom găsi mereu fapte omenești pe care le apropiem de natură ca să legitimăm aservirea lor. Pentru unii cititori aceste idei pot să sune a mesianism ecologist. Eu

un alt mod de a privi ideea de păcat, diferit de cel ebraic tradițional – în care păcatul este **nesupunerea** –, ca și de tradiția filosofică greacă, pentru care păcatul este de ordin **metafizic** și constă în influența nocivă a trupului asupra minții (adică a efemerului asupra eternului). În ambele cazuri depășirea lui este cu putință prin noi înșine : prin supunerea la lege (în iudaismul tradițional) sau prin controlul minții asupra trupului (în elenismul platonice, de exemplu).

Non-domația este în concepția ecologiștilor o lecție pe care ar trebui s-o învățăm chiar de la natură – însă ca s-o învățăm ar trebui să ne „dezvrăjim” propria minte de prizonieratul metaforelor noastre, de anumite antropomorfizări la care i-am supus imaginea prin teoriile noastre^b. Ecologia, ca teorie asupra comunităților biotice, „are scopul de a-i învăța pe oameni, în calitatea lor de membri ai comunității biotice, să trăiască sprijinind, mai degrabă decât distrugând această comunitate”⁴. Lecțiile de bază ale eticii ecologice sunt în principal următoarele : istoria pământului este cea a coevoluției aer, apă, sol, animale, plante, oameni. Pământul este un organism complex, cu feedback, el nu se reduce la părțile componente, ci este un întreg dinamic. Nimic nu există autonom, ci interdependent. Moartea naturală nu este dușmanul, ci sursă a reluării procesului vieții prin hrănirea organismelor noi⁵. Prin urmare, ceea ce putem învăța de aici pentru propria noastră cultură morală, ca membri ai comunității biotice, vizează depășirea reduționismului, a mecanicismului, a barierelor arogante pe care le-am ridicat „zidindu-ne într-o matrice

nu cred însă că filosofile ecologice, deci și ecologismul feminist, au în ele mai multă utopie decât toate celelalte. Riscurile nu pot să se arate decât atunci când, necunoscându-și caracterul local și subiectiv, filosofile creează regimuri de adevăr unic și incap pe mâna celor care, având puterea, tind să ne facă fericiți pe toți cu forța, după aceeași rețetă universal-mântuitoare. Frica de feminism vine și din suspiciunea că femeile tind să ia puterea și să-i înslaveze pe bărbați regulilor lor ; or, ceea ce încearcă să deconstituie sistematic feminismul este tocmai ideea de putere înțeleasă ca dominație, impunere asupra celuilalt. Să luăm deci ideile ecofemiștilor drept ceea ce sunt, fără a scotoci după intenții subversive : anume ca un alt chip de a vedea lucrurile sau ca o luminare diferită a lucrurilor față de cea pe care au avut-o până acum.

- b. E greu de crezut că nu vom continua să procedăm ca și până acum, metaforizând și antropomorfizând lumea. Problema este însă aceea de a reforma acest chip al naturii dându-i în plus dimensiuni **ginomorifice**.

abiotică⁶. Aceasta începe cu înlăturarea modelului darwinist al luptei pentru existență în care natura apare ca tărâm al sălbăticiiei în care supraviețuiesc cei mai tari. Acest model legitimează prin biologie patternul competiției în viața socială, căci „în falsa etică a competiției, interdependența își arată doar fața sa negativă, cea a distrugerii reciproce”⁷. Reuther nu neagă existența competiției, ci doar faptul că aceasta singură dă seama de explicarea evoluției existenței. Modelul violenței pătrunde prin metaforele violente în înseși teoriile începuturilor cosmice. Ce altceva este oare numele de Big-Bang (marea explozie) dat acestei teorii? De ce preferăm o metaforă războinică pentru originea vieții (căci nu este decât o metaforă) și nu – sugerează Reuther – pe cea a „oului cosmic” sau a „nucleului suprasaturat”? Metaforele distructive sunt văzute ca strâns legate de modelul masculin (al sexului care ucide, nu al celui care dă viață, cum ar spune și S. de Beauvoir): ele par dificil de reconciliat cu cele care, eventual, s-ar inspira din gestație și naștere – experiențe pe care bărbații nu le au, iar femeile nu și le-au teoretizat încă suficient, redându-le întregii culturii ca factor de mediere între noi și noi înșine, între noi și lumea „mută” (sau neînțeleasă, sau greșit înțeleasă) a naturii.

Încercând să restaurăm aceste imagini, să ne întoarcem mult în timp, la rădăcinile pierdute ale culturii, la fața feminină a sacrului întruchipată *illo tempore* de către Gaia. Întoarcerea la miturile străvechi n-o iau ca pe o simplă rememorare istorică, ci ca pe o încercare de a găsi atât origini comune ale excluderilor, cât și felul în care aceste origini se reiterează în formele moderne (pentru femei) și contemporane (pentru ființele non-umane).

În mitul cosmogonic, scria M. Eliade, „Pământul joacă un rol pasiv, chiar dacă e primordial”⁸ (p. 232). Pământul este „pântecele matern din care au ieșit oamenii”, așa cum mama este pântecele din care ies pruncii pe care ulterior tatăl îi legitimează ca fii. În mitologiile arhaice, oamenii aveau ideea unei vieți cosmico-materne, în sensul descinderii din pământ și din trupul matern deopotrivă. Pământul are „neistovita capacitate de rodire”: de la început el a apărut ca Mamă, *Tellus Mater*. Pământul este „Mamă născătoare de forme vii”, fiind el însuși viu. „Binomul homo-humus”, scrie M. Eliade, „nu trebuie înțeles în sensul că omul ar fi pământ pentru că este muritor, ci în alt sens, și anume: omul a putut fi viu pentru că venea din pământ, pentru că s-a

născut din – și se întoarce în – Terra Mater”⁹. Materia are destin identic cu cel al mamei, fiind locul întoarcerii viului și al întoarcerii spre renaștere.

Această relație pământ – mamă a făcut ca între femei și glie să pară că există o legătură care, dincolo de relevanța ei religioasă, a avut o relevanță practică. „Agricultura se presupune că a fost o descoperire feminină. Bărbatul, ocupat să urmărească vânatul și să-și ducă turmele la păscut, era mai toată vremea absent. Femeia, dimpotrivă, cu spiritul ei de observație *limitat* (subl. M.M.), dar ager, a avut prilejul să observe fenomenele naturale de însămânțare și germinare și să înceapă în chip artificial repetarea lor.”¹⁰ (În paranteză fie spus, Eliade introduce relativismul spunând „se presupune” că așa au stat lucrurile, dar nu se sfiește să nu relativizeze judecata de valoare „femeia, cu spiritul ei limitat de observație”.) Femeia, continuă Eliade, a descoperit agricultura pentru că, „fiind solidară, ca celelalte centre de fecunditate cosmică – Pământul, Luna –, femeia a dobândit și ea prestigiul de a putea influența fertilitatea și de a o putea distribui” (*Ibidem*). Eliade menționează că aceste roluri au fost preponderent femeiești când nu se descoperise rolul bărbatului în zămisirea copiilor. Ulterior, această descoperire, precum și cea a plugului, au asimilat femeia cu brazda și bărbatul cu sămânța (ulterior, femeia cu elementul pasiv, bărbatul cu cel activ). Arhaicelor divinități telurice li se substituie divinitățile agricole (Demeter o înlocuiește pe Gaia). „Orice divinitate tinde, în conștiința credincioșilor săi, să devină totul, să se substituie tuturor celorlalte figuri religioase, să comande asupra tuturor regimurilor cosmice. Dar puține divinități au avut, asemenea Pământului, dreptul și puterea să devină *totul*.”¹¹ Mama Pământ a rămas lungă vreme zeitate supremă, „dacă nu chiar unică”; a rămas „stăpână a locului”, „izvor al formelor vii”, matrice de naștere, îngropăciune și regenerare.

Ea revine în simbolul religios al „arborelui vieții” – simbol al universului în regenerare perpetuă, simbol al izvorului creației, „fundament ultim al realității”. „Ea nu este decât expresia mitică a intuiției primordiale că sacralitatea, viața și nemurirea se află în centru.”¹² Din acest „arbore al vieții”, Adam nu a gustat. El a gustat din pomul cunoașterii pentru ca, indirect, să găsească o cale spre „pomul vieții”: înțelepciunea ca rezultat al cunoașterii ar avea drept consecință accesul la arborele dătător de viață

veșnică. Din acest pom al vieții s-a făcut crucea pe care a fost răstignit Hristos – ea însăși dătătoare de viață (Înviere). „Sângele lui Iisus, răstignit în centrul Pământului, acolo unde fusese creat și îngropat Adam, cade pe căpătâiul lui Adam – răscumpărându-i păcatele” (p. 280). Arborele, ca și crucea sunt „scări” pe care oamenii urcă spre Dumnezeu. În anumite legende, arborele vieții se află în centrul lumii ca „axis mundi”, făcând legătura dintre Cer și Pământ; el este „punctul de sprijin”, „reazem al Cosmosului”, iar „comunicarea cu cerul se face doar prin intermediul lui”¹³.

1.2. Nașterea alianței

Gândirea *Vechiului Testament* este dominată de schisma originară dintre transcendență și imanență, dintre spirit și natură, dintre om și Dumnezeu. Această schismă originară este ea însăși urmarea păcatului originar. În consecința ei, după cum bine știm, între Dumnezeu și om nu a mai rămas cu puțință decât **alianța în baza Legii**, dar nu și unirea. Lumea umană este, într-o astfel de alianță, iremediabil separată de cea divină; umanitatea e altceva decât divinitatea. În compensație pentru cădere, oamenii tind să încetățenească alte schisme în care, de această dată, apar ei înșiși în ipostază analoagă celei divine. Schisma dintre Dumnezeu și om se reflectă în cea dintre om și natură, dintre spirit și sensibilitate, dintre suflet și trup. Atât schisma originară, cât și cele în care ea se reflectă au aceeași structură logică: cele două relate au statut ontologic inegal, între ele este o relație de subordonare, de dominație.

Această ierarhizare/subordonare debutează cu relația de *numire*, monopolul pe a numi, defini devenind un simbol al puterii. A numi, a explica este primul act de luare în posesie. Cel ce deține această capacitate dă norma, dă legea după cum îi convine (altfel zis, după libera sa voință). *Facerea*, prima carte a *Vechiului Testament*, ne relevă limpede această relație:

„Și Domnul Dumnezeu, care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam” (*Facerea*, 2: 19).

Se poate observa din acest fragment că momentul primei delegări a puterii de a numi îl precedă pe cel al separării omului originar (**Adam**) în două părți, parte bărbătească (**Iys**) și parte femeiască (**Iyşa**)¹⁴. Prin urmare, delegarea de autoritate vizează umanitatea ca întreg: oricare ar fi Adam/omul, acesta are autoritatea de a numi. Dar, după momentul căderii, cele două părți separate ale umanității comune se aşază de la început în poziții inegale: căci primul act al părții bărbătești a umanității, act care succede imediat blestemului divin, este de a numi partea femeiască a umanității: „Și a pus Adam femeii sale numele Eva, adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii” (*Facerea*, 3 : 20).

Păstrarea pentru sine însuși de către protagonistul bărbătesc a numelui generic al omului **Adam** va avea consecințe dintre cele mai semnificative în inferiorizarea și aservirea femeilor. Dar, înainte de a aduce în discuție argumentele în acest sens, pentru început să încercăm să lămurim puțin confuzia care domină multe spirite, potrivit căreia Adam a fost creat bărbat și din el a fost creată femeia (Eva). Cele mai autorizate surse pentru a înțelege limpede semnificațiile biblice așa cum au fost ele date în ebraica veche le constituie comentariile exegeților evrei¹⁵. Pe baza lor, se poate susține că omul a fost creat dublu, adică deopotrivă bărbat și femeie. În mod esențial Adam a fost creat androgin. (Personal prefer termenul „androgin” celui de „bisexuat”, fiindcă el nu denotă doar caracteristici sexuale duble, ci și caracteristici spiritual-sufletești, exprimând umanitatea ca atare, nu doar corporalitatea ființelor omenești.) Separația făcută de Dumnezeu este în Iyşa și Iyş. Androginul originar (Adam – adamah înseamnă bucată de lut, pământ) era ființă umană după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Modificarea imaginii androginului originar prin separare face ca Dumnezeu să se regăsească în **umanitate** ca întreg, nu numai într-o **parte** a ei (cea bărbătească). Dumnezeu omnipotent transcendent și-a creat „un seamăn, un Dumnezeu omnipotent imanent luându-l din lut și insuflându-i viață”¹⁶. Dar bărbatul și femeia nu erau încă separați; Adam – umanitatea – era o parte a creației divine. Nici o ostilitate nu părea să tulbure această comuniune încât s-o schimbe în legătură prin alianță pe baza Legii.

Cum se știe, în *Facerea* nu există o povestire, ci două ale creării omului. Or, cele două istorisiri diferă.

Prima istorisire apare în capitolul 1 :

„Și a zis Dumnezeu : «Să facem om după chipul și după asemănarea noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său ; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut ; **a făcut bărbat și femeie** (subl. M.M.).

Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând : «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți ; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!».

Apoi a zis Dumnezeu : «Iată, vă dau toată iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sămânță în el. Acestea vor fi hrana voastră.

Iar tuturor fiarelor pământului și tuturor păsărilor cerului și tuturor vietăților ce se mișcă pe pământ, care au în ele suflare de viață, le dau toată iarba verde spre hrană» (*Facerea*, 1 : 26-30).

Cea de-a doua e cuprinsă în capitolul 2 al *Facerii* :

„Pe câmp nu se afla nici un copăcel, iar iarba de pe el nu începuse a odrăsli, pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese nici ploaie pe pământ și nu era nimeni ca să lucreze pământul. Ci numai abur ieșea din pământ și umezea toată fața pământului.

Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie... Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească...

Și a zis Domnul Dumnezeu : «Nu este bine să fie omul singur ; să-i facem ajutor potrivit pentru el»...

Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu ; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o lui Adam.

Și a zis Adam : «Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea ; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său» (*Facerea*, 2 : 5-7 ; 15 ; 18 ; 21-23).

În prima variantă a creării omului, expresiile ebraice folosite pentru bărbat și femeie sunt **zachar** și **nekeivah**, termeni simetrici denotând diferențe anatomiche necesare în reproducere¹⁷. „Ajutor” (*eizer* în original) înseamnă cineva de același nivel – parte în sens spațial. Mult discutata **coastă** nu e o coastă anatomică, ci *Tseila* (parte)¹⁸.

În a doua variantă a *Facerii*, termenii *Iyș* și *Iyșa* sunt utilizați de astă dată spre a arăta asemănări între bărbat și femeie ca ființe sociale. Fiindcă nu era bine ca Adam să trăiască singur, Dumnezeu l-a împărțit în două. Diferența e consecința separației¹⁹. Doar în 2:24-25 femeia devine „cealaltă jumătate”, condiție pe care o va împărtăși ca pe o fatalitate, pecetluită, cred, de momentul în care Adam (bărbatul) își ia prerogative exclusive de a-i da nume celeilalte jumătăți, Eva.

Eva nu e creația originară, ci creația modelată, numită, înzestrată cu determinări suplimentare celor originare. De aici încolo femeia – în calitate de Eva – intră în istorie printr-o dublă determinare: nu doar Dumnezeu i-a spus cine este, ci și bărbatul.

Femeia nu și-a dat nume, ci acesta i-a fost dat de Adam, cel ce și-a însușit numele comun al umanității ca nume propriu și deci și prerogativa de dătător de nume (creator de discurs). Situația de tăcere la care au fost supuse femeile (așezate astfel între creaturi care nu-și dau definiții și nume) nu ține direct de fatalitatea divină, nici de cea naturală, ci de decizia bărbătească.

Comentând sensul biblic, E. Sarah consideră că textul Sfintei Scripturi (*Facerea*) are un triplu scop: 1) să releve existența unui singur Dumnezeu; 2) să releve faptul că asemănarea divinului cu umanul se regăsește în androgin; în sfârșit, 3) să releve că diferențierea apare în scop de reproducere și companie (deci în scop biologic și social). Dar, adaugă E. Sarah, răspunsul la întrebarea „În ce constă această diferențiere?” poartă o puternică pecete patriarhală (pp. 53-56). Capitolul al treilea al *Facerii* – în care este povestită căderea strămoșilor în păcat – este cel care redă rațiunile subordonării primei femei de către primul bărbat și poate fi considerat ca un simplu „comentariu patriarhal”, o legitimare a primei forme de subordonare²⁰.

În primul capitol al *Facerii*, creația e lineară și ierarhică, în ea se instaurează dihotomia între oameni și restul Creației: „umpleți pământul și-l supuneți” (1:28). Sau, după spusele lui L.E. Johnson: „Geneza însăși ne legitimează să fim despoți ai lumii non-umane”²¹. Dar această perspectivă pare să fie contrazisă în capitolul 2, unde relația lui Adam cu celelalte făpturi e doar de numire, creația părând mai degrabă holistă decât ierarhizată. Pământul e dat spre îngrijire și păstrare, nu spre stăpânire. Animalele și plantele îi sunt de folos, dar nu îi sunt și ajutor potrivit. Adică nu îi sunt semen capabil de sprijin,

comunicare și comuniune, nu îi sunt potrivite pentru companie. Prin urmare, inclusiv în această a doua variantă, valoarea făpturilor non-umane e tot instrumentală, chiar dacă relația nu este explicit cea de stăpânire. (Ideea este reluată cu largi comentarii de Toma d'Aquino în *Summa contra Gentile*, cartea a 3-a).

Ajutorul potrivit vine după separație. Cele două părți din **adamah** și-ar fi ajutor potrivit în mod reciproc. Dar, la un moment dat, una dintre ele nu mai numește; mai mult, ea nu se mai numește nici pe sine. De aici decurge și o altă consecință. Nereciprocity în numire și nenumirea de sine a unuia dintre protagoniști îl face pe acesta să se transforme din „ajutor peotriva celuilalt” în creatură de folos celuilalt, adică în mijloc. A nu numi înseamnă a nu gândi tu însuși, a nu discerne fără intermediar. Privarea de capacitatea de a numi distanțează omul-femeie de „chipul și asemănarea cu Dumnezeu”. Acest om devine simbolul imanentei, naturii, ispitei, păcatului, vinovăției. Acest om își va afla adesea locul, axiologic vorbind, mai degrabă în rândul celorlalte creaturi numite de către autorii discursului, ai povestirii, adică ai istoriei, decât alături de omul care numește.

În cea de-a doua povestire a *Facerii* omul apare ca ipostasul cosmosului terestru, după vorbele lui V. Lossky²². Însă doar o ființă care este de aceeași natură poate să fie „un ajutor asemenea lui”. Această ființă este „consubstanțială” și este făcută din „coasta” simbolică. Tot Lossky relevă că „natura terestră este în continuarea trupului uman”, iar asupra acestui univers al făpturilor „omul nu poate aspira – fără a se distruge – să-și ia în stăpânire propria sa natură, în special calitatea de microcosm în lume”²³. Cosmosul poate să primească harul numai prin noi, la fel cum trupul poate primi harul prin noi ca logos (spirit și suflet). În concepția creștin-ortodoxă nu doar sufletul, ci și trupul uman sunt asemenea chipului divin (Sf. Grigorie Palama).

Păcatul original nu are nici o legătură cu sexul; acesta din urmă apare mai curând „nu ca o cauză a mortalității, ci ca un antidot relativ împotriva ei”²⁴. Căci succesiunea generațiilor exprimă prelungirea într-un timp nedefinit a seminței vieții. De această idee simțul comun n-a ținut cont, cum n-au ținut cont nici instituțiile religioase care profesau asceza ca virtute supremă sau chiar unică, aplecându-se excesiv pe păcatele trupești, îndeobște pe cele sexuale. Abordările de acest tip au fost încurajate în mare măsură și de către filosoffii, pentru care „marea ispită...

este să reducă misterul persoanei la cea mai bună parte a naturii, intelectul, ceea ce le este mai familiar – și aceasta nu fără o oarecare notă disprețuitoare față de sentiment și trup²⁵.

Este oare această ispită compatibilă cu creștinismul? Anca Manolache îi găsește originea mai degrabă în preluarea *grosso modo* a moștenirii *Vechiului Testament* în această privință. Într-adevăr, să ne gândim la unele doctrine și practici ortodoxe care legitimează disprețul față de trup, îndeobște în privința ritualurilor cărora li se supun femeile. Stăvilindu-li-se accesul la drepturi umane identice în fața lui Dumnezeu, femeile sunt „lovite de indemnitate” în societatea creștină²⁶. Ele sunt într-așa mare măsură „pro-fane” (în afara „templului”), încât trec în anumite perioade drept spurcate, necurate (ciclul menstrual, leuzie). Ele necurăță, spurcă sfântul lăcaș cu atingerea lor. O sursă a necurăteniei o reprezintă însuși faptul fundamental de a da viață altei făpturi²⁷. Mai mult, această necurătenie este dependentă și de sexul copilului născut: în cazul în care acesta este fată, timpul „spurcării” este dublu. Darul divin al eternității prin succesiunea generațiilor se întoarce, în practicile instituționale, împotriva femeilor. Este adevărat, în creștinism (ortodox în particular) miracolul vieții este privit cu un respect axiomatic, abstract. Dar, în fapt, el atrage asupra celor care îl poartă un statut degradant de ființe „murdare”, care prin simpla lor prezență ar profana biserica. În ritualul ortodox, altarul ca loc suprem al prezenței Dumnezeirii nu este niciodată accesibil oamenilor-femei. Ele rămân în raport cu acesta definitiv pro-fane: definitiv în afara templului, tocmai pentru vina de a fi femei, deci „esențial impure”.

Însăși justificarea existenței femeilor este dată de „nașterea de prunci”, căci, în mod curios, inclusiv campionii liberului arbitru în viziune teologică și filosofică au abdicat de la a extinde acest liber arbitru la întreaga specie, păstrând pentru femei ideea de predestinare. Dacă lui Adam/bărbatul i se recunoaște libertatea de alegere, autodeterminarea, femeii i se recunoaște doar răspunderea, eventual aceea de a da curs destinului biologic. Dar „maternitatea nu e o vocație a femeii, ci una dintre caracteristicile naturii umane”; prin urmare, a limita existența femeii la atât înseamnă a o unidimensionaliza, mai clar, înseamnă „refuzul de a o recunoaște ca persoană”²⁸ – cu alte cuvinte, înseamnă a împărți umanitatea în două specii, dintre care una

este „iremediabil ratată”. Dacă, mai mult, sursa acestei distincții de netrecut între cele două specii umane este dată de sex, atunci persoana ca atare se anulează, ea rămânând strict tributară biologicului (care, la rândul lui, apare ca o sursă de înjosire).

Cercetând incompatibilitățile dintre o astfel de perspectivă și creștinism, A. Manolache se raportează prioritar la problema „salvării” creștine a imaginii femeilor; la rândul său, Lossky accentuează dimensiunea nenumit ecologistă, dar implicat așa, a creștinismului ortodox.

1. „Întruparea din Maria este oglindirea și realizarea supremă a ontologiei iubirii dintre Dumnezeu și om.”²⁹

Adverbul „din” are aici o importanță fundamentală. Concepțiile clasice au în vedere mai degrabă o întrupare „în”, socotind-o pe Maria mai degrabă o mamă purtătoare (container) decât o mamă în sens genetic. Însă în creștinismul ortodox aportul mamei este unul genetic – ea e mamă în sens natural, nu doar o mamă purtătoare. Maria are „o natură comună tuturor muritorilor” (teologia ortodoxă respinge formularea catolică a dogmei „imaculatei concepțiuni”). Natura Fecioarei înainte de sălășluirea Logosului în ea este la fel cu a oricărui muritor. Ea devine însă apoi altfel, devine „natură îndumnezeită”, rămânând și natură umană. Astfel încât:

„Dacă pentru săvârșirea păcatului neascultării a fost nevoie de acceptarea ambilor pentru căderea neamului, pentru începutul mântuirii e suficientă și necesară doar acceptarea Mariei” (vezi *Luca*, 1 : 38)³⁰.

Lui Hristos îi lipsește tatăl pământesc: „aportul masculin în natura umană a lui Hristos este nul”³¹. Maria, spune Anca Manolache, e unicul părinte pământesc. Sângele jertfit e doar cel al femeii, căci din trupul ei și-a luat Logosul consistență corporal-omenească. Totuși, eu cred că această interpretare este prea tare: ea o rupe pe Maria de neamul omenească încă înainte de sălășluirea Logosului în ea. Căci Maria însăși nu-i femeie doar din femei. Ea poartă în sine gene de la ambii părinți, ea conține informația genetică a neamului ei bărbătesc și femeiesc deopotrivă. Jertfa vizează acest „sânge și carne” care este omenească și nu doar femeiescă.

Hristos are chip bărbătesc doar ca prezență social-istorică, el fiind „doar natura umană, persoana lui fiind Logosul înomenit”.

Hristos „poartă firea omenească” a celei care este „maică a întregii umanități în sens ontologic”³². Să nu uităm încă un aspect. Așa cum arată V. Lossky, „Maria rămâne liberă să accepte sau să refuze. Întreaga istorie a lumii, orice împlinire a planului divin a depins de acest răspuns omenesc liber”³³. În nașterea lui Iisus s-au unit două voințe: cea divină cu cea umană. Taina întrupării ca taină a lui Dumnezeu-om ce reunește două naturi (cea umană a Fecioarei și cea Divină) ne relevă faptul că Hristos e și om în același timp. Lossky polemizează cu ideea gnostică după care Hristos a trecut prin Fecioară fără a lua nimic de la ea. Marele miracol creștin este, dimpotrivă, abolirea separației dintre transcendență și imanență, dintre divin și uman. Maria își dă propria natură umană „Cuvântului”. Hristos e **umanitate** și **persoană divină**, nu e unire, nici asumare, ci **unitate**³⁴ – un simplu ipostas cu două naturi care nu se pot separa. Legătura între ele este de consubstanțialitate:

„Dacă nu există unitate reală în Hristos, atunci nici o unire între om și Dumnezeu nu mai e posibilă. Întreaga doctrină a mântuirii își pierde fundamentul ontologic, iar noi rămânem separați de Dumnezeu. Îndumnezeirea ne este interzisă; Hristos nu e altceva decât un mare exemplu, iar creștinismul devine o morală, o imitare a lui Iisus”³⁵.

Lossky deplânge urmările unirii fără unitate întâlnite în umanismul Apusului, precum și ale indistinției din cadrul „iluzionismului cosmic” al Orientului cu resorbirea totală în absolut. Conform dogmei de la Calcedon, Iisus e „Dumnezeu adevărat și om adevărat”, el are două voințe, două intelecte, două tipuri de reacții unite într-o persoană. „Această întrepătrundere a celor două naturi – pătrunderea dumnezeirii în trup și posibilitatea dobândită de trup de acum înainte de a pătrunde în dumnezeire – se numește **perichoresis**.”³⁶ Marea ruptură între cele două lumi este abolită. Prin aceasta trupul viu își pierde notele negative, el fiind o parte a sacrului – așa cum este al persoanei hristice ca persoană divin-umană. Dualismul dintre spirit și materie nu rezistă în condițiile perihorezei. Hristos nu dă seamă doar de divin, ci și de uman, ca Dumnezeu înomenit și om îndumnezeit. El își oferă ființa omenească spre sacrificiu și, o dată cu aceasta, dă dimensiuni sacre „sângelui și cărnii” prin simbolul euharistiei. Nimic nu mai apare ca spurcat în virtutea

perihorezei, nimic în afara răutății din suflet și a faptelor produse de aceasta. Boala, neputința, slăbiciunea, suferința omenescă nu sunt blamabile, nici lucruri de dispreț. Blamabilă și demnă de dispreț e răutatea sufletului. Curățenia sau necurățenia stau în faptele omului, ba mai mult, în cugetul lui³⁷.

Anca Manolache are dreptate să se întrebe în acest loc ce oare mai are comun mesajul creștin cu ideea de necurățenie asociată cu fiziologia femeilor, ce justificare – alta decât tradiția misogin-patriarhală – mai găsim în ritualurile care transformă femeile creștine în femei condamnate o bună parte a vieții lor la statutul de pro-fane sau chiar de profanatoare? Ce legătură au dihotomiile dintre transcendent și immanent, dintre sacru și profan, dintre bărbat și femeie cu perihoreza? Ce legătură mai are mesajul iubirii cu cel al înrobirii, al înstăpânirii seamăului de către seamă – o dată ce, în virtutea unității dintre divin și uman, Hristos dă seamă de ambele lumi, este principiul amândurora?

Relația dintre Dumnezeu și oameni nu mai e exterioară, nu mai e o alianță prin Lege ca în Vechiul Testament. Ea este mai curând expresia paradigmatică a unei „*convenio*”, venire împreună, cotrăire, intersimțire. Rolului lui Dumnezeu Stăpân îi ia locul omul fiu. Legea nu este îndurată, ci ea se naște din această unitate. Împlinirea ei nu înseamnă acceptarea rațională a unui imperativ exterior cel mai adesea opus pornirilor naturale omenesti – căci ea nu e cenzură, ci împlinirea umanului prin divin. Legea nu se îndeplinește (execută), ci se împlinește din noi, în noi și între noi; ea nu e contra naturii noastre sensibile, ci dă seamă de aceasta așa cum dă seamă și de imperativele divine.

Avem deci o ontologie, antropologie și morală unite, căci Ființa, umanitatea și legea sunt una.

2. Cine se îndumnezeiește? Într-un sens mai larg, întrebarea poate fi reformulată astfel: Ce putem socoti sacru? Mai general: Ce putem socoti ca având valoare în sine? Potrivit cu cele relevate anterior, valoarea este desigur infuzată umanității prin îndumnezeire, anume umanității ca întreg prin medierea acordată de acceptul Fecioarei. Generalizând, acest gest este repetat simbolic de către fiecare femeie de voința căreia depinde viața celor care urmează să se nască, adică însuși faptul de a fi,

de a ființa. Condiția de posibilitate a existenței fiecăruia dintre noi este dată de actul voinței materne ca noi să ne naștem. Acest **Fiat!** femeiesc este însă adesea uitat de către teologi și filosofi. Ei uită că femeile nu se supun doar determinării biologice, că ele pot suprima posibilitatea ființării altui om, după cum o pot accepta, de dragul altei ființe și a relației lor cu ea. Primul **Da!** cu valoare ontică este afirmație femeiască, așa cum Da-ul cu valoare soteriologică este în creștinism afirmația Mariei. A da viață este decizia care ne-a făcut cu puțință pe toți cei care existăm, chiar și pe cei care întoarcem spatele acestui subiect ca neinteresant, minor sau chiar primitiv pentru a sta alături de marile probleme ale filosofiei.

Putem să ne oprim însă aici, atunci când schisma dintre transcendență și imanență este abolită prin simbolul hristic? Oare doar umanitatea se salvează? Anume, natura din afara umanității rămâne un tărâm al nimănui în plan axiologic? Materia rămâne altceva decât spirit, separată, străină de acesta, sau ea „devine mediul prin care și în care Dumnezeu Se descoperă?”. Creștinismul oriental „nu disprețuiește materia, nu fuge de ea, ci caută la rândul său să o umple cu prezența sa transfigurată prin Dumnezeu”³⁸. Această posibilitate e dată de faptul că omului îi e îngăduit să „personalizeze lumea” și să mântuiască universul. Omul devine termenul mediu prin care harul pătrunde și în celelalte făpturi. „Prin urmare, avem o responsabilitate față de lume... Numai prin noi poate cosmosul, aidoma trupului pe care îl prelungește, să primească harul. Căci nu numai sufletul, ci și trupul omului este creat după chipul lui Dumnezeu.”³⁹

Mesajul creștin vizează abolirea separației dintre lumea creată și cea necreată, realizând „îndumnezeirea omului și, prin el, a întregului univers”⁴⁰. Răstignirea pentru Înviere apare în această perspectivă ca unire a cosmosului pământean cu paradisul, o integrare a sensibilului cu divinul.

Separația dintre Adam și Dumnezeu a avut drept consecință și faptul că Adam nu a putut „îndumnezei lumea creată”, ba mai mult, adeseori a tratat-o ca ostilă și iremediabil inferioară, așa cum și-a tratat și perechea femeiască – socotită parte a lui nu într-un sens global, ci mai degrabă trupesc, tărâm al controversatului emoțional văzut adesea maniheist, ca sursă a răului și păcatului. Dimpotrivă, dacă – așa cum am sugerat mai devreme – raportul dintre Dumnezeu și Adam este o con-venire, o cotrăire,

intersimțire, atunci întunericul primordial, cel de care vorbește *Facerea*, dobândește statutul unei realități pozitive și exprimă „misterul uterin al fertilității, principiul tainei vieții, propriu pământului și pântecelui, caracteristic pentru tot ceea ce este generator de viață, în sensul pozitiv al cuvântului, fiecărei substanțe vitale”⁴¹. „Nimicul originar” nu are sens pentru gândirea răsăriteană creștină, deci cu atât mai puțin are sens discursul despre negativitatea lui sau despre nulitatea lui ontologică.

Or, în aceste condiții, eu cred că existența poate fi socotită un continuum marcat de diversitate, un continuum între cele trei naturi care se regăsesc și în ipostasurile treimii: spirit, suflet, trup. Între ele ideea de dominare nu-i cu puțință decât dacă le vedem „rude prin alianță”, adică dacă le vedem în convenționalitate și nu în unitate (convenire). Această unitate este paradigmatic realizată în „persoană”, ea fiind cea care dă seamă de aceasta ca una dintre fapte, în rând cu ele și în același timp principiu al lor. Individul nu poate fi cel mai bun concept care se aplică fapturii umane, căci el exprimă mai curând ceea ce e comun, nediferențiat. Dimpotrivă, conceptul de persoană dă seamă și de diferență, ea e și unul și deopotrivă altul acestuia, e un sine, dar, în același timp, e și alteritate.

Precizarea lui Lossky: *Hristos s-a în-omenit*, nu s-a întrupat, el făcându-se om, nu luând trup de om este în acest loc hotărâtoare. Căci ea exprimă, pe de o parte, îndumnezeirea omului și, pe de altă parte, îndumnezeirea „întregii lumi create”⁴². Prin firea sa, omul e legat de întreaga lume. Astfel, gândirii răsăritene nu îi este deloc străin sensul cosmic.

Acest fapt are consecințe profunde în relațiile oamenilor cu alte fapte. Într-adevăr, dacă natura însăși este salvată, atunci ei nu mai pot și nu trebuie să se raporteze la acele fapte cu scopul de a le stăpâni, de a le anihila la nevoie, nu le vor privi ca pe niște obiecte străine, ci cu iubire – iubirea care pentru creștinul răsăritean nu înseamnă să tinzi la contopirea cu celălalt, să-l asimilezi sau să-l absorbi, ci să tinzi spre afirmarea lui, căci „altfel n-ar fi iubire, ci patimă”. Această iubire se manifestă așijderea între Dumnezeu și oameni, între aceștia și celelalte fapte. Cu vorbele lui Isaac Sirul:

„Ce este inima iubitoare? Este o inimă care se înflăcărează de dragoste pentru întreaga faptură, pentru oameni, pentru păsări,

pentru animale, pentru draci, pentru toate făpturile... inima care nu poate să rabde dacă vede la alții vreo suferință, fie chiar o mică durere făcută unei făpturi... În calea sa de unire cu Dumnezeu, omul nu respinge făpturile, ci adună în dragostea sa cosmosul dezbinat prin păcat, ca în cele din urmă să fie transfigurat prin har⁴³.

Acestei variante a creștinismului îi este străină somatofobia (ura față de trup), ca și disprețul față de făpturile non-umane (nepersoane); căci, acum, nici trupul, nici făpturile nu sunt „fundamental altul”. Aceasta explică de ce ideea de *obiectivitate*, de pildă, nu are o valoare însemnată în contextul unei asemenea gândiri. A fi obiectiv înseamnă a te situa în afară; dar acest lucru nu e nici posibil, nici dezirabil: „obiectivitatea nu înseamnă nicidecum a te așeza în afară de obiect, ci dimpotrivă, a lua în considerație obiectul în el însuși și prin el însuși”. Căci uneori obiectivitatea nu ascunde altceva decât nepăsare – „și nepăsarea înseamnă nepricepere”⁴⁴. În acest caz, nepricepere înseamnă neînțelegere, tocmai ca rezultat al neutralității, al unei raționalități neinfuzate empatic, ea refuzând cunoașterii simțirea dinlăuntru. Or, cea care urmează să înțeleagă este persoana și, potrivit chiar lui Toma d’Aquino, „cuvântul «persoană» înseamnă relație” (*Summa Theologica*, 11, q. 29, a 4). Iar relația este un raport lăuntric ce conduce la diversificare (după modelul Treimii).

1.3. Conviețuirea

a) Sunt femeile persoane? Lectura cărților lui Lossky te așază în desfătătoarea situație de a crede că mai nimic n-ar putea să tulbure o bună armonie între ecofeminism și creștinismul ortodox. Dacă însă acceptăm principiul nonseparării ontologice a persoanei, trebuie să prelungim consecvent acest principiu și în privința relațiilor dintre partea ideatică și cea practică a ortodoxiei. Aici corola de minuni a infuzării întregului univers cu sfințenie pare să se fisureze de îndată ce luăm seamă de contradicția dintre practicile instituționale și confortabilele deducții anterioare conform cărora nimic nu stă în calea recunoașterii ca persoană a oricărei făpturi umane și nici în calea recunoașterii valorii în făpturile non-umane (care nu sunt persoane). Căci acest spirit unificator se fisurează în contact cu tradiția *Vechiului*

Testament și a filosofiei eline, după cum se fisurează și în contact cu filosofiele marcate de gândirea dihotomică. Societatea creștină rămâne și-n această arie, deși mai puțin somatofobă la nivel doctrinar, o societate la fel de patriarhal-dihotomică la nivel instituțional, restituind Cezarului ce-i al Cezarului, adică statutul de persoană liberă, iar femeilor ce-i al femeilor, adică statutul de creaturi strict determinate, dar, paradoxal, responsabile. Bărbații rămân creatori de norme și responsabili de împlinirea lor, adică atât subiect, cât și obiect al moralei; femeile rămân doar responsabile de împlinirea lor – adică doar obiect al moralei.

Mă voi apleca, după cum procedează și V. Lossky, asupra celor două aspecte constitutive ale păcatului originar: **neascultarea** interdicției de a gusta din pomul cunoașterii (căderea în ispita de a dori să fii asemenea lui Dumnezeu – ca *hybris* al egalității prin înfruntarea divinității, ca prim act de intrare în competiție) – și *declinarea responsabilității personale*, cei doi protagoniști dând ambii vina pe altcineva, nu pe propria lor voință. Femeia dă vina pe Ispititorul malefic extrauman, bărbatul pe femeie. Ambii refuză să-și asume vina personală, preferând să devină, potrivit lui Lossky, primii determinați de tip fatalist. Acesta e momentul în care cele trei părți care alcătuiesc unitatea persoanei se rup atât de divinitate, cât și de natură. Spiritul nu mai primește viață de la Dumnezeu, ci parazitează sufletul, așa cum sufletul parazitează trupul, iar trupul, la rândul lui, „trăiește pe seama universului terestru și ucide pentru a mânca”⁴⁵. În păcatul originar ambii protagoniști se comportă la fel: pe de o parte, cad în ispită; pe de altă parte, își declină orice răspundere, negându-și libertatea de a acționa potrivit propriei voințe.

După cădere, femeii devenite Eva i se retrage libertatea (prin actul de numire și stăpânire), lăsându-i-se însă responsabilitatea. Ea nu se mai autodetermină, ci e determinată, e produsul paradoxal al combinației dintre destin natural (nașterea de prunci) și destin social (subordonarea față de bărbatul devenit om generic). Într-adevăr, din punct de vedere moral, această situație a femeii-Eva apare ca paradoxală: pe de o parte, ea este strict determinată. Dar, așa fiind, ea nu mai poartă răspunderea actelor sale și deci nu poate fi blamată, culpabilizată. Dar, pe de altă parte, ea este blamată, culpabilizată; or, pentru ca lucrurile să stea așa, trebuie ca femeia-Eva să fie responsabilă pentru ceea ce face, așadar să nu fie strict determinată în actele sale.

Ieșirea din antinomie se poate realiza numai prin eliminarea termenilor ei :

Maria recâștigă libertatea prin acceptarea **Cuvântului** : „Fie mie după cuvântul tău!” (*Luca*, 1:38). Ea redă astfel puțința reunificării dintre divin, uman și natural, dintre spirit, suflet și trup, redă demnitatea asemănării cu primul Adam, om făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Din acel moment, între Dumnezeu și oameni problema nu mai e aceea a „alianței” ca rezultat al îndeplinirii legii, ci a conviețuirii potrivit primei porunci – care nu e cea de a respecta o Lege dată, ci de a-l iubi pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuși. Treimea capătă și chipul lui Dumnezeu – Eu – Tu. Între aceste relate nu e vreo convenție sau vreo legătură exterioară, ci o relație profund interioară, o relație pe care aș numi-o de *convenire*. Termenul exprimă atât aspectul interior, subiectiv, cel de stare sufletească, cât și aspectul obiectivabil, cel de raționalizare a relației. Nu dreptatea, ci iubirea este împlinirea Legii. Nu intelectului nostru îi este adresat acest mesaj, ci nouă ca persoane, ca întreg. Dar asupra eticii derivabile din această perspectivă voi reveni mai încolo.

Actul Mariei care salvează sacralitatea căzută – atât pentru umanitate în genere, cât și pentru chipul femeiesc al acesteia – făcând posibilă o ontologie a umanului care să dea seamă de existență în genere, ei bine, acest act va fi trecut ca neînsemnat în economia ritualurilor societății creștine, a instituțiilor creștine. Relația femeii cu divinul prin Duh Sfânt, ca și prin trupul omenesc la a cărui zămislire, purtare și naștere ia parte, nu pare s-o facă demnă „să-și fie cap”. Caracterul patriarhal al instituțiilor existente în momentul apariției lui Mesia pare să fie mai tare decât actul voinței Mariei. Eu cred că, în felul în care s-au construit practicile sociale creștine, ele au păstrat în mare măsură ideea de exterioritate a transcendenței (în catolicism), precum și un exclusivism de sex în relația personală cu sacrul (în catolicism și ortodoxie). De prisos să spun că, prin excepție, unor femei li se recunoaște statutul de femei sfinte (ca și unor bărbați); dar aici nu vorbim de excepții, ci de reguli care continuă să trateze femeile ca **profane** aflate cel mult în relație mediată cu sacralitatea. Aceasta se întâmplă chiar dacă în creștinismul ortodox relația e funciar nemediată, între noi și Dumnezeu existând doar păcatele noastre – care sunt păcate ale răutății cugetului și

sufletului și faptelor rezultate de aici, nu păcate rezultate din „**autonomia cărnii**”. Trupul luat separat nu poate păcătu.

Cum se explică oare includerea acestui conservatorism necreștin în practicile societății creștine? Una din explicații este, cred eu, de tip psihologic și politic. Fiecare dintre noi tinde să păstreze o situație confortabilă. Nimeni nu e conservator în privința a ceea ce îi pare ca fiind împotriva intereselor sale, a ceea ce îl dezavantajează ca imagine, a ceea ce îi lezează stima de sine și bunăstarea sufletească sau trupească. Dacă ne aflăm într-o stare confortabilă și în puterea de a da norme care o legitimează, adică – în limbaj contemporan – dacă suntem o parte a *establishment*-ului, atunci vom tinde să ne apărăm conservator *status-quo*-ul. „Anarhiștii” sunt cei ce tulbură această ordine, iar motivele lor țin de faptul că imaginea sau autopercepția, stima de sine, bunăstarea lor etc. generează, în ceea ce îi privește, o stare de inconfort. Ei forțează schimbarea acestei situații fie după „logica lui *versus*”: nu voi, ci noi trebuie să fim *establishment*-ul, fiindcă noi avem dreptate, fie după o logică inclusivistă: lărgiți *establishment*-ul și modificați normele încât să încăpem și noi⁶.

-
- c. Expresia „confortabil” este, desigur, foarte imprecisă. Am ales-o însă cu grijă, tocmai pentru a păstra o neutralitate față de diverse posibilități de precizare a ideii formulate în text. Astfel, o situație confortabilă ar putea fi determinată după cum urmează: s-ar putea porni de la puterea de negociere a fiecărui participant la o practică socială; o situație confortabilă pentru o anumită persoană ar fi aceea în care ea obține cel puțin atât cât se așteaptă să o știm, în funcție de puterea ei de negociere. Cum știm, o abordare de acest tip este preferată de filosofii care încearcă să fundamenteze morala pe ideea acordului rațional între părțile care se angajează într-o practică socială. Atunci este corect din punct de vedere moral (sau just) ceea ce e „confortabil” pentru toți. Această abordare, care vine din tradiția hobbesiană, se regăsește în filosofia politică și în definiția dreptății ca avantaj reciproc. (Aș menționa aici autori ca B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, I, sau D. Gauthier, *Morals by Agreement*; un mic eseu al lui Gauthier e tipărit în românește în volumul *Teorii ale dreptății sociale*, A. Miroiu (ed.), Editura Alternative, București, 1996.) Mărturisesc că termenul pe care sunt tentată să-l folosesc pentru a preciza ideea de situație confortabilă e cel de „**convenabil**”. (De altfel, în mare măsură argumentele din această carte vor urmări tocmai acest lucru.) În acest punct, ideea de convenabilitate nu ar sluji la limpezirea apelor; dimpotrivă. Fiindcă ar putea fi lesne luată în sensul tradiției hobbesiene: o anumită situație e convenabilă pentru o persoană dacă satisface așteptările ei în situația dată (deci în funcție de preferințele ori interesele ei, de capacitatea ei de a și le susține în fața celorlalți).

Primii creștini, în etapa neinstituționalizată, erau socotiți anarhiști periculoși fiindcă ei tindeau spre lărgirea *establishment*-ului la întreaga comunitate umană, nu doar la „Poporul ales”, sau doar la elini, sau doar la romani. Șocant de anarhist trebuie să fi sunat vorbele lui Pavel din *Epistola către Galateni* (3 : 28) : „Nu mai este iudeu, nici elin ; nu mai este nici rob, nici liber ; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”.

Hristos însuși a abolit tabuuri de neconceput că ar putea fi depășite ; între acestea, nu în ultimul rând, sunt cele referitoare la femeile pe care le-a avut în preajmă, la comportamentul față de femeia păcătoasă sau față de cele „în stare de necurătenie”, care trebuiau să se țină departe de locuri sacre și chiar departe de bărbați, ca să nu-i contamineze. Chiar nașterea lui Hristos de către o Fecioară a reprezentat abolirea unui tabu și sfidarea ordinii instituționale, a unei ordini în care o astfel de femeie ar fi urmat să fie ucisă cu pietre.

Dar apoi, cu timpul, în perspectivă instituțională, *convenirea* doctrinară s-a transformat în *cuvnire* – o distribuie convențională în care anumiți oameni distribuie altora ce li se *cuvine* acestora, ba chiar stabilesc ei înșiși ce e dezirabil pentru alții. În acest proces *establishment*-ul este dramatic restrâns. În această instituționalizare, nici o excludere nu e atât de explicită cum este cea a femeilor, căroră nu li se mai permite să coparticipe la deciziile care asigură funcționarea corpului social creștin. Ele devin iarăși *Eve post-factum*, adică iarăși ființe cu dublă și

Atunci ideea de *con-venire* – căreia eu îi atașez o semnificație morală – nu ar fi nimic altceva decât o pluri-convenabilitate, în sensul hobbesian al corectitudinii morale ca acord rațional. Or, așa cum se va observa din ceea ce urmează, felul în care voi defini convenabilul este foarte diferit de această perspectivă (o indicație în acest sens e oferită chiar și de exprimarea din text, unde vorbesc despre definirea stării de confort în raport cu imaginea sau autopercepția, stima de sine, bunăstarea etc.; dar extrem de importantă va fi în cele ce urmează și ideea de empatie). Pe de altă parte însă, voi accepta, relativ la conceptul admis de convenabil, că e posibilă definirea corectitudinii morale – *con-venirii* – ca pluri-convenabilitate. Dar și aici sunt probleme : probleme care decurg din felul în care e construit conceptul acelu „toți” indicat de expresia „pluri” : cine sunt acei „toți” care sunt luați în considerare, și în ce fel : ca unanimitate, consens etc. ? Mai pe scurt : problema e aceea a felului în care se construiesc în morală conceptele de „noi” și de „alții”.

strictă determinare : naturală și socială, dar cu responsabilitate directă în fața lui Dumnezeu, căci nu bărbații vor da seama de faptele femeilor, ci ele însele.

Din motive istorice de înțeles – tipul de comunitate căruia i se adresează, reținerea în legătură cu șocarea oamenilor prin trecere la o altă înțelegere a Legii, motive pe larg discutate în lucrări de teologie creștină feministă –, apostolul Pavel plătește tribut gândirii iudaice vechi reiterând motivul inferiorității și subordonării femeilor, al celor care de acum încolo trebuiau să simbolizeze urmașele Mariei, nu ale Evei :

Femeile nu-și pot fi cap :

„Dar voiesc ca voi să știți că Hristos este capul oricărui bărbat, iar capul femeii este bărbatul, iar capul lui Hristos : Dumnezeu.

Căci bărbatul nu trebuie să-și acopere capul, fiind chip și slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului ;

Pentru că nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat” (iarăși o uitare a semnificației omului generic al *Facerii*, separat în parte bărbătească și femeiască) (*I Corinteni*, 11 : 3, 7, 8).

Nefiindu-și cap, femeile trebuie să se supună bărbaților :

„Pentru că n-a fost zidit bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat” (*I Corinteni*, 11 : 9). (Femeia ca ajutor pe potrivă e din nou înțeleasă ca femeia mijloc, utilitate, ființă de folos.)

„Precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților întru totul” (*Efesenii*, 5 : 24).

„Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului” (această expresie îi inspiră teoreticienei radicale Mary Daly, în *Beyond God the Father* inferența : Dacă Dumnezeu e bărbat, atunci bărbatul e Dumnezeu).

Supunerea începe cu tăcerea :

„Femeia să se învețe în liniște, cu toată ascultarea.

Nu îngăduiesc femeii nici să învețe pe altul, nici să stăpânească pe bărbat, ci să stea liniștită.

Căci Adam a fost zidit întâi, apoi Eva. Și nu Adam a fost amăgit, ci femeia, amăgită fiind, s-a făcut călcătoare de poruncă” (*I Timotei*, 2 : 11-14).

Modelul vechi patriarhal revine. Maria dispare ca simbol din economia acestei învățături. În locul ei apare iarăși Eva ca vinovat primordial, Eva care se substituie și antropogenetic

femeii create ca parte a omului și nu ca o făptură purceasă dintr-o coastă anatomică. Nu e nimic nou sub soare aici față de consecințele păcatului originar : așa cum Adam își asumă umanitatea, tot așa bărbatul creștin își asumă accesul direct la sacralitate. În această calitate Adam numește femeia Eva și o reduce iarăși la ne-cuvânt.

Interesant este că același apostol Pavel, în aceleași Epistole, se exprimă contradictoriu în privința statutului femeilor. Într-adevăr, chiar dacă fără cap propriu, supuse bărbaților și reduse la tăcerea nepersoanei, acestea sunt văzute și altfel :

„Căci precum femeia este din bărbat, așa și bărbatul este prin femeie” (*I Corinteni*, 11:12); „Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos” (*Efesenii*, 5:21) (aici e ciudat cum în creștinism se strecoară porunca veche : „Temeți-vă”, în locul celei noi, cea a iubirii); „Bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios” (*I Corinteni*, 7:14). Mai mult, se recunoaște dreptul femeii la proorocie în *I Corinteni* (11:5), cu singura restricție de a avea capul acoperit. Iar *Galatenii* (3:28) încununează principiul egalității între toate făpturile omenești :

„Nu mai este iudeu, nici elin ; nu mai este nici rob, nici liber ; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”.

Ce pot genera aceste contradicții? Nu-i nimic surprinzător că, având de-a face cu tipuri diverse de comunități, Pavel a încercat să-și adapteze discursul în funcție de diferențe : potolind pe cei din cale afară de anarhiști, șocându-i pe conservatori printr-un model revoluționar (cazul Galatenilor). A-i face un proces de intenție lui Pavel mi se pare complet neonest : el se considera purtătorul adevărului (căruia Iisus îi era întruchipare) și îl transmitea oamenilor astfel încât să poată deveni adevărul lor într-o formă potrivită condițiilor locale. Selectarea afirmațiilor lui Pavel din Tars, când acestea au căpătat valențe instituționale, normative, a fost făcută cred în oscilația între o perspectivă care încerca să se ridice la universal și una al cărei orizont se restrânge la *establishment*-ul ecleziastic, exclusiv bărbătesc (starețele nu fac liturghii, ele nu sunt preoți, fac parte doar din *establishment*-ul administrativ, nu și din cel normativ).

În tradiția iudaică veche, sistemul patriarhal a generat stăpânirea femeilor și a legitimat-o religios făcând ca lucrurile

care **stăteau** într-un anume fel **să trebuiască să stea** așa. Dominația este astfel legitimată nu subiectiv, ci obiectiv, prin raportarea la normă. Conceperea diferențelor între oameni ca surse de dominare se află chiar în *Facerea*. Într-adevăr, prima diferență legitimată ca deficiență, vină, păcat existențial este cea între femeie și bărbat. Primele comunități creștine au apărut în culturi în care lucrurile **așa stăteau**, cum stăteau și multe aspecte ale relației de alianță vechi-testamentară. Pare-se că nici afirmația hristică „La început n-a fost așa!”, nici ideea că el e **împlinirea** legii, nici semnificația Mariei în mântuire n-au clintit îndeajuns acel **este** încât să delegitimeze concluzia „deci așa **trebuie** să fie”. Și normele care pun în dubiu dreptul la a numi, explica, dreptul la exercitarea propriului discernământ, supunerea față de alt om (și nu direct față de Dumnezeu), dreptul la umanitate deplină, deci la libertate, însuși statutul de persoană, care include trăsăturile mai sus pomenite, au rămas în privința femeilor în esență neschimbate în creștinismul catolic și în cel ortodox. Ele nu sunt excluse asemeni „păgânilor”, potențial convertibili, însă ele sunt incluse ca alteritate: oameni de rangul al doilea.

Tacit, explicit sau chiar ostentativ, verdictul filosofiei nu s-a îndepărtat de cel religios: femeile nu sunt tocmai persoane și aceasta datorită statutului lor ontologic. Între spirit, suflet și trup există o ierarhie, ele sunt părți piramidal așezate în economia existenței, cunoașterii și moralei. Or, femeile – „se știe” – au imaginea legată preponderent de ultimele două. Impersonalul „se” e la rândul lui folosit ca legitimare prin pretenția de obiectivitate. Aici „situarea în afară” nu mai e indiferență, ci mai degrabă un soi de spirit transcendent care dă verdicte universale. Convenirea lasă iarăși loc Legii absolute și infailibile.

b) Întâia poruncă. Așa cum nici o geometrie nu e conceputibilă fără axiome autoevidente, nici o credință și nici o morală nu se pot construi în afara unui punct de sprijin, a unui *primum movens* al întregului sistem de norme derivate. Propria noastră coerență depinde de aceasta. Organizarea societății cu toate convențiile ei își are sorginea într-un principiu local care, deși prin natura lui universal, să fie capabil să dea seama de contextele lui diferite de întrupare (de viețuire și con-viețuire).

Creștinismul ne oferă în persoana lui Hristos unitatea dintre existență, adevăr și bine, deci unitatea dintre ontologie,

epistemologie și morală. Această relație se găsește sintetizată în principiul : „**Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă... Iar a doua, la fel ca aceasta : Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și prorociei**” (*Matei, 22 : 37-40*).

„Moralitatea sintetizată în dubla poruncă – spune Linda Woodhead – este o moralitate întemeiată pe relația personală, relația cu Dumnezeu și cu aproapele. Aceasta o deosebește net de alte forme de etică întâlnite în zilele noastre.”⁴⁶ O astfel de moralitate are ca scop iubirea, pe când cea laică modernă și contemporană pare a se concentra pe dreptate ca scop. Așa cum voi arăta mai pe larg în capitolul dedicat eticilor feministe, există între ele și morala creștină un punct important de intersecție, anume cel dat de relația personală foarte prezentă în judecățile și deciziile femeilor în situații dilematice și depărtat totuși de tranșarea dilemelor potrivit unei logici a drepturilor și dreptății. Helen Oppenheimer afirmă clar acest lucru, suținând ideea că morala creștină nu e „dreaptă”, căci ceea ce cere Hristos „trece dincolo de juridic” prin însăși ideea că „trebuie să ne iubim dușmanii sau să le întoarcem și celălalt obraz”⁴⁷. Formulări apropiate se găsesc și în lucrările Simonei Weil⁴⁸, care insistă pe ideea că există necesități evidente, relativ constante în timp, așa-numitele nevoi pământești ale oamenilor (hrană, adăpost, viață sexuală, afiliere), și că ele sunt cele de care se leagă simțul moral pentru care răspunsurile la întrebări de genul „cât trebuie să-mi iubesc partenerul” sau „cât de mult trebuie să mă ocup de educația copiilor” nu suportă cuantificări clare. De aceea, ambele autoare consideră că noțiunile de drepturi și de dreptate sunt adecvate și relevante în relațiile impersonale, mai ales în cele cu statul, dar că ele sunt nerelevante în relațiile interpersonale.

Din păcate, interpretările date de către teologi întâii porunci nu ne ajută prea mult în acest sens. Se pare că hotărâtoare în acest loc este abordarea oferită de ei celor trei forme ale iubirii : **agape**, **filia** și **eros**. Într-adevăr, agape, filia și eros sunt în aceste interpretări privite nu ca forme la fel de semnificative ale iubirii, ci într-o paradigmă ierarhică. Ierarhizarea lor își are sorgintea în faptul că, potrivit acelor interpretări, este presupus primatul ascezei înțelese ca respingere a trupului, ca

somatofobie. Respingerea provine din opoziția gnostică dintre material și spiritual, care, după cum recunoaște și Linda Woodhead, a fost condamnată întotdeauna drept erezie în creștinismul ortodox⁴⁹. Semnificația lui *agape* este cea a carității înțelese ca „grijă altruistă egală față de toți oamenii”. *Filia* este înțeleasă ca simpatie, prietenie, iar *eros* ca atracție pasională între cei ce se iubesc, atracție preponderent sexuală. Adepții ascezei au legiferat ca formulă creștină doar iubirea *agape* adresată umanității ca întreg, fără accente subiective de tipul prieteniei și mai ales de tipul erosului socotit subcreștin sau de-a dreptul condamnat.

Decodificările feministe ale primei porunci relevă însă alte valențe ale celor trei forme de iubire, încercând să le restituie demnitatea de a fi creștine și anume: reciprocitatea, posibilitatea de a evita conexiunea între suferință și iubire, unicitatea valorii fiecărui individ ca obiect al iubirii și respingerea ierarhizărilor tradițional-creștine ale celor trei forme ale iubirii (în care, de altfel, iubirea maternă nici nu figurează explicit, cea de tipul *filiei* nu e recunoscută între femei, iar iubirea ca atracție sexuală e de-a dreptul condamnată).

Ideea reciprocității este susținută prin aceea că Dumnezeu ne cere să-l iubim iubindu-ne. Această relație este biunivocă, așa cum e și cea față de aproape. Lipsa reciprocității creează frustrație și nefericire; or, comuniunea spre care tinde orice creștin e o stare de fericire prin împărtășire. Dorința de fericire trece adesea drept o dorință păcătoasă atunci când este a femeilor, fiindcă ele „nu se pot desprinde de interpersonal”, nu-și pot transcende interdependența. Reciprocitatea înseamnă și respingerea fatalității existenței, a iubirii împreună cu suferința, a fatalității de a suferi iubind și de a iubi suferind, atât de întâlnită în scrierile creștine, dar și în operele laice. Accentuând pe suferință, aceasta ajunge la „rang de scop în sine al vieții creștine”, după expresia lui Weil. În consecință,

„dacă suferința și iubirea ajung să se cvasiidentifice, atunci femeilor nu le rămâne altă opțiune morală decât să se supună în mod pasiv – adică de bună voie – abuzurilor, bățăilor, agresiunilor sexuale care le amenință atât de frecvent. Ele nu au dreptul să aștepte fericirea sau împlinirea de sine, ele trebuie să accepte cu seninătate aservirea pe care au cunoscut-o dintotdeauna”⁵⁰.

Potrivit lui Weil și Oppenheimer, suferința e rezultatul obstrucționării relației prin păcat, nereciprocitate sau moarte. *Agape* se axează pe ceea ce e comun tuturor oamenilor ; problema e însă dacă o iubire atât de generală mai poate exprima relația interpersonală, care – dată fiind unicitatea fiecărei persoane – este iremediabil contextuală. Or, preferința autoarelor mai sus pomenite se îndreaptă mai degrabă spre unicitatea fiecărei persoane decât spre impersonalitatea umanului în sens generic. Renunțarea la sine, ca și renunțarea la unicitatea celorlalți de dragul abstracției „umanitate comună” par mai degrabă un îndemn la iubirea unui nimeni destrupat. Însă aplecarea noastră creștină este spre fiecare ființă : fiecare e demnă de iubire și, de aceea, iubirea nu se îndreaptă spre ceva dincolo de ele în care persoana lor se dizolvă. Trebuie accentuat aici următorul lucru : când, potrivit iubirii creștine, ne aplecăm asupra semenilor și nu asupra a ceva dincolo de ei, nu înseamnă că în acest mod îi înzestrăm cu valoare, ci altceva : anume că suntem deschiși în recunoașterea valorii fiecăruia dintre ei⁵¹.

Cu aceasta am ajuns la cheia în perspectivă feministă a aspectelor anterior relevate ale iubirii creștine, anume la respingerea ierarhizărilor tradiționale ale iubirii (să nu uităm că aici avem de-a face cu o critică a teologiei apusene). Augustin este cel care a afirmat întâiul ierarhizarea iubirilor și a tratat drept subcreștine *filia* și *erosul*. În concepția lui, doar Dumnezeu trebuie iubit ca scop, fiindcă orice altceva face parte din lumesc și iubirea acestuia e un îndemn la corupere, păcat și în același timp e sursă de suferință. Dar atunci doar *agape* e demnă să fie admisă ca iubire în sens creștin. Celelalte sunt forme amăgitoare pentru făpturi efemere, căci prietenii mor, iar dragostea se stinge. Platonismul este restituit în însăși esența sa moralei creștine apusene. Iubirea pură e iubirea de idei, de transcendență ; restul sunt iluzii, copii, înlocuitori, ca și purtătorii lor efemeri.

Să notăm însă că formularea întâii porunci nu ne trimite la o ierarhizare explicită, nici la excluderea uneia dintre cele trei forme ale iubirii. Formularea mai evidențiază încă un aspect : iubirea presupune trei elemente – Dumnezeu, aproapele, eu însumi. Fiecare dintre cele trei elemente ale acestei relații trimite la celelalte ; nici unul nu poate fi exclus fără a le anula pe celelalte. Parabola bunului samarinean exprimă foarte limpede acest lucru, prin întrebarea pe care o ridică : cine este aproapele

meu? Răspunsul lui Hristos nu este nici aproapele în genere, nici un anume aproape, ci trimite la cel de lângă tine, cel pe lângă care treci și a cărui nevoie o percepi; nu e un oricare fără însușiri, ci insul anumit pe care-l simți, îl știi, căruia îi cunoști nevoia. A-l gândi abstract sau, mai mult, a-l ignora cu pretenția că nu contează decât iubirea față de Dumnezeu intră în contradicție cu *Evanghelia*: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-l iubească” (*I Ioan*, 4:20).

Iubirea față de aproape trece prin iubirea față de sine, și reciproc. Altruismul nu este absolut, ci relațional. Acest „ca pe tine însuși” nu-i un îndemn la renunțare absolută la propria persoană, la abandonarea totală de sine, după cum nu e nici un îndemn la egoism, o dată ce proba iubirii este iubirea față de aproape și prin acesta a dumnezeirii prezente în fiecare seamă. E îndoielnică posibilitatea de a-i iubi pe alții în condițiile disprețului față de tine însuși. A ști să te prețuiești e deja condiția de posibilitate pentru a-i prețui pe alții, așa cum sunt ei, a le căuta valoarea unică așa cum consideri unicitatea propriei valori. „A iubi nu înseamnă a nega faptul că ești o persoană valoroasă și nesubstituibilă: înseamnă a recunoaște că și tu ești o astfel de persoană... negarea de sine este un ideal imposibil și indezirabil”, căci „cel care a încetat realmente să mai creadă în propria sa valoare pur și simplu nu poate iubi. El nu are nici cea mai vagă intuiție a ceea ce înseamnă să prețuiești pe cineva”⁵².

Feminismul radical se axează mult pe ideea că păcatul originar al femeilor este cel al lipsei stimei de sine, acest lucru făcându-le să se simtă mizerabile și să se comporte mizerabil⁵³. Dacă luăm ca axiomatică inferioritatea femeilor, e greu de presupus că ele pot fi incluse în scenariul iubirii creștine pe deplin, fiindcă ceea ce ar iubi bărbații în ele n-ar fi persoana egal îndreptățită la prețuire, ci o persoană împuținată ca valoare prin aceea că aparține umanității derivate (cea care „purcede din” umanitatea veritabilă, cea a lui Adam înțeles ca bărbat). Tot așa, nici iubirea dintre femei, înțeleasă ca *filia*, n-ar fi tocmai valoroasă și nici posibilă, o dată ce îndemnul e cel de a iubi ceva superior ție (pe Dumnezeu în cazul bărbaților, pe bărbat și, prin acesta, pe Dumnezeu, în cazul femeilor). Admirația, aprecierea, componente ale iubirii superioare, nu trimit la ceva în rând cu

tine, ci la ceva deasupra ta. În aceste condiții, iubirea admirativ-apreciativă a femeilor pentru femei, stima reciprocă e fundamental lezată de ideea inferiorității lor ontologice. (Acest fapt se poate recunoaște și în faptul că atunci când femeile recurg la argumentul autorității preferă să citeze autori bărbați, aceasta făcându-le să simtă că participă platonician la ideea de autoritate, să imite, în calitate de copii palide, modelul autorității masculine.) Lipsa surorității analoge fraternității bărbătești, ca și lipsa solidarității între femei, se trage în mare măsură din cauzele mai înainte pomenite⁵⁴.

Valoarea în sine a persoanei, recunoscută universal în creștinism (ca și în eticile umaniste laice, de altfel), e condiția și condiționarea relației de reciprocitate. „Dubla poruncă se integrează în contextul unei iubiri statornice promise de către Dumnezeu pentru oameni, o promisiune făcută poporului lui Israel și întrupată în persoana și învățătura lui Hristos.” Împlinirea promisiunii produce „ieșirea din cercul vicios al lipsei de iubire”, care deschide „poarta lipsei de încredere în sine, în propria valoare”. Ieșind din acest cerc, ți se conferă libertatea, căci ai certitudinea că ești iubit și te eliberezi spre a iubi. „Departate deci de a ține femeile în supunere, creștinismul le oferă «eliberarea», iar cea mai mare eliberare le așteaptă pe cele care au fost înainte cele mai disprețuite.”⁵⁵ Vedem astfel că în scrierile feministe accentele se mută mai degrabă spre *filia*, care este prețuită drept componentă esențială a iubirii creștine (ea reprezentând cel mai bine sufletul ca mijlocitor între spirit și trup). La intersecția *filiei* cu *erosul* se situează iubirea maternă, iar *agape* e văzută ca expresie a iubirii dezinteresate, nereciproce, de tip paternalist.

În această perspectivă feministă, *agape* ca formă de iubire în raport cu o persoană nedeterminată – deci abstractă – generează și scuză transformarea moralei în set de convenții asupra cărora se deliberează rațional, se negociază pe principiul limitărilor reciproce între indivizi care-și păzesc independența tocmai de interdependență ! Morala devine convențională, repetând în relațiile umane modelul alianței prin Lege. Ea caută ce a căutat și în perioada precreștină : dreptatea rece, impersonală și neutră, o dreptate a regulilor de sorginte „obiectivă” care să-i țină pe oameni în starea de „a nu leza”, dar nu și în cea de a le păsa, a simpatiza, a purta de grijă. E morala unei *agape* singure,

văduvite de subiectivitatea „patologică” a *filiei și erosului*, o morală a barierelor și separărilor între un aproape abstract și ceilalți aproape la fel de abstracti. Ei nu convin, ci se aliază prin convenție, căci supoziția egoismului este cea care animă ideea de a ne pune bariere între noi.

Autoritatea normatorilor pământești ia locul Legiuitorului Suprem, creând dreptul contractual. Alternativele sunt date de alegerea între principii și consecințe ca fundamente ale moralei, adică între intrări și ieșiri, ambele părând că reprezintă cel mai bine ideea de fundament obiectiv. Persoana este scindată între principii și fapte, între spiritual și material; termenul mediu dispăre ca prin farmec, fie ca nevaloros (afectele sunt înclinații – Kant; sau: afectele sunt trupești – Descartes), fie ca reductibil la plăcere sau interese (hedonism, utilitarism).

Poate că într-adevăr acest mod de a privi morala se justifică cel puțin în sfera publică, a raporturilor persoanei cu statul ca entitate impersonală; iar filosofii sunt mult mai înclinați să caute relații „individ – stat” decât relații individ – individ. Ei au mai rar în față „relația cu concretul”, cu „nevoia vie” și de aceea pot să se iluzioneze că acestea se rezolvă de la sine, se rezolvă natural. Privatitatea nu-i ispitește ca zonă demnă de reflecție, fiindcă ea e tărâmul „emoțiilor și sentimentelor”, neinteresante filosoficește. De bună seamă, nici o teoreticiană feministă nu este atât de naivă încât să creadă că este posibilă universalizarea unei etici a sentimentelor sau că e de ajuns să crezi modele ginomorifice de gândire ca să convertești umanitatea spre iubire creștină. Dar nici una nu este atât de sceptică încât să creadă că intrarea femeilor și feminismului în creația de valori nu va influența semnificativ felul în care ne vom raporta la cultură, politică și morală. Scoaterea din invizibilitate filosofică a concretului, imanenței, intimității, privatității, chiar și a corporalității femeiești este o provocare însemnată ridicată în fața cadrelor de gândire din perioadele în care istoria femeilor a fost doar preistorie⁵⁶.

Pentru mine, însemnătatea acestor abordări ține mult de posibilitatea recunoașterii convenabilității ca alternativă la convenționalitate. Căci chiar în acest loc pot evidenția un prim aspect al distincției dintre cele două abordări. Este vorba de rolul pe care îl joacă o trăsătură a oricărei *convenio*: așa cum am menționat mai devreme, convenirea nu este posibilă dacă nu

este realizată o anume concordanță cu interesele, preferințele celor implicați. Nici un aranjament nu poate să devină un element al unui acord la care ajung părțile negociatoare – deci al unei convenții – dacă nu există o astfel de concordanță. Convențiile sunt, în acest sens restrâns, convenabile.

Dar trebuie subliniat de pe acum în ce constă caracterul distinctiv al unei *convenio*: ea are natura unei cotrăiri, intersimțiri cu caracter universal. Asupra ideii de cotrăire, de intersimțire voi reveni pe larg în capitolele următoare. Aici mă voi opri asupra celeilalte idei – de universalitate. În contextul abordărilor în care accentul cădea asupra convenției dintre părțile negociatoare, un obiectiv esențial a fost acela de a încărca acea convenție cu o aură impersonală, cu un gir universal. De pildă, cum sună oare comparativ ideile următoare: „așa este drept fiindcă așa ne convine” și „așa am convenit fiindcă așa e drept”? În primul caz se asumă subiectivismul, caracterul local al convenției. În cel de-al doilea sunt asumate neutralitatea și apelul tacit la o dreptate obiectiv-transcendentă. Respectabilitate tradițională nu se acordă decât celei de-a doua formulări.

Concluzia pe care vreau să o argumentez este următoarea: această strategie de a construi neutralitatea, iar prin ea universalitatea a avut un loc precis în abordările etice convenționaliste. Anume, ea a elaborat mecanismele prin care o parte a celor implicați într-un proces ori o practică socială să poată pretinde universalitatea. Un „noi” anume, care deci se referă la un grup particular dintre „negociatorii” unei convenții (ai unui acord, aranjament interpersonal), se transformă într-un *noi* neîngrădit. La modul general, un *establishment* minoritar trece drept universal sau drept vocea elitei gânditor-legiuitoare sau, și mai și, drept expresie a voinței divine.

În cazul particular pe care îl am aici în vedere, un grup – reprezentat de bărbați – a constituit acel „noi” căruia i s-a acordat aura de obiectivitate și universalitate. Noi-bărbații a devenit noi-oamenii; trăsăturile caracteristice ale acestui grup au fost ridicate la rangul de trăsături universale, iar celelalte, împărtășite de membrii **celuilalt** grup, au fost respinse, subevaluate, chiar disprețuite. De pildă, transcendența, rațiunea au fost reținute ca relevante moral, în timp ce subiectivitatea, emoția au fost privite, într-o întregă tradiție filosofică (cea platonice) și în tradiția biblică evanghelică, cu jenă. Sunt departe de a crede că

patriarhatul s-a născut și s-a menținut ca o conspirație generală a bărbaților împotriva femeilor. Mai degrabă *patri-arche* – prototipul tatălui – îmi pare o imagine confortabilă (și, în sensul restrâns al termenului, pe care l-am menționat mai sus) foarte „convenabilă” pentru bărbații care astfel, într-un sistem de referință religios, au monopol pe reflectarea pământească a chipului Tatălui Creator – Legiuitor, acordându-și pe pământ un rol analog Tatălui Ceresc pentru Univers.

Așa îmi explic de ce, de pildă, din enunțurile contradictorii ale Epistolelor pauliene au fost reținute instituțional cele care erau mai coerente cu tradiția anterioară în privința relațiilor bărbaților cu divinitatea și ale femeilor cu biserica și bărbații și că Molitvelnicul ortodox plătește un tribut excesiv *Leviticului* menținând ideile sângelui spurcat, a lăuziei ca perioadă necurată (păcatul nașterii de prunci?!), inaccesul la altar – tabuuri care reiterează ideea că anumite perioade și locuri exprimă caracterul **profan** al femeilor.

Instituțiile ortodoxe n-au aderat însă și la violența *antiphisis*, antiprofan și antipăgân; nici cruciadele, nici autoflagelările, nici purificările prin ardere pe rug n-au fost practici ortodoxe. Doar porunca „femeile să stea la locul lor” pare să se fi eternizat chiar și în condițiile în care aici nu se neagă ca subcreștine formele mai concrete și mai directe ale iubirii (*filia* și *erosul*). Rațiunile eternizării acestei stări de fapt invocă tradiția ca pretext convenabil, desigur, în numele infailibilității acesteia.

Violența a fost scuzată în creștinismul apusean când era vorba de apărarea și extinderea valorilor și instituțiilor sale. Însuși eroismul era legat de ideea biruirii adversarului prin luptă și moarte. Ca și robia, violența a încetat să mai fie un pretext, un mijloc. Supremația nu se mai leagă de înrobire și nici eroismul de violență în lumea valorilor actuale euro-americane. Oamenii nu mai sunt, în propria lor imagine, robi ai lui Dumnezeu, ci fii ai acestuia, după cum supremația începe să țină de influență mai mult decât de dominație. Lumea se remodelează spre lărgirea sferei convenabilului la tot mai mulți oameni (în limbaj politic, lumea se democratizează). Din acest proces de desmărginire a orizonturilor convenirii nu pot lipsi cele reduse la tăcere de către coduri create în condițiile unui *establishment* exclusivist. Redarea demnității depline de persoană nu poate să se facă formal, prin poruncă de la o stăpânire clementă, ci prin reevaluarea

valorilor, prin reconvenirea lor spre modele mai puțin schismatice sau chiar antischismatice.

Voi da două scurte exemple pentru ceea ce cred că înseamnă astăzi ascultarea celeilalte părți.

Papalitatea difuzează în întreaga lume catolică ideea imoralității absolute a avortului, cu justificări demne de atenție : avortul este o crimă, e decizia de a lua o viață pe cale să se ivească. Problema mea, pe care aici doar o numesc, la care voi reveni pe larg mai jos, este cea a posibilităților de a întemeia legitimitatea morală a legiuitorului. Pot eu oare să mă socotesc un legiuitor moral atunci când dau norme pentru situații în care nu voi fi niciodată implicat, în care este chiar imposibil și inconceptibil să devin supus al normei ? Statutul de părinte este interzis clerului catolic și, o dată cu el, este înstrăinată practica parentală. Când stabilesc legi împotriva hoției pot să mă văd pe mine însumi ca potențial hoț sau păgubit, dar cum mă pot vedea pe mine – preot catolic – femeie însărcinată, lăuză, părinte îngrijind secundă cu secundă un copil ? Pot oare decide asupra unei situații în care nici eu nici urmașii mei (care teoretic nici nu pot exista) nu vom fi puși și să pretind că actul deciziei este moral ? Desigur există pretextul tradiției ca fundament al deciziei ; dar de ce oare din această tradiție iau spiritul când îmi convine și litera când este vorba despre alții ? Dacă asupra avortului nu există consens nici măcar în feminism și poziția Bisericii pare să aibă prelungiri și susțineri serioase în lumea laică⁵⁷, în privința prevenirii sarcinii se pare că Biserica creștină moștenește tradiția iudaică veche potrivit căreia orice evitare de sarcină este un păcat. Dar ideea acestei tradiții lega păcatul de probabilitatea nașterii lui Mesia – argument care pentru un creștin nu mai are valabilitate⁵⁸.

Acest **Fiat!** spus de către fiecare femeie în parte trebuie să fie unul liber, o dată ce este și responsabil. Acceptarea unei noi vieți înseamnă asumarea responsabilității pentru o nouă persoană, pentru devenirea ființei umane ca persoană, nu doar pentru a da naștere. Dacă liberul arbitru este fundamentul responsabilității, nu-mi dau seama potrivit cărei logici îl refuzăm în chiar actul care face posibilă înzestrarea noastră cu liber arbitru : faptul de a da viață. Pentru aceasta femeile par mai degrabă să răspundă decât să fie libere să aleagă. Lor nu le este îngăduită libertatea Mariei : „Fie mie după cuvântul tău !”, nu le este îngăduit moral să accepte, ci doar să se supună.

Al doilea exemplu: devalorizând reciprocitatea și supra-licitând suferința și forma *agape* a iubirii creștine, catolicismul interzice divorțul, îl delegitimează moral (tot în condițiile în care preoților le este **interzisă** căsătoria). O legătură o dată făcută – cea a căsătoriei – devine fatală pentru părți, chiar dacă la un moment dat poate că din ea nu se mai regăsește nimic din întâia poruncă referitor la relațiile umane. Ceea ce se cere părților este să **indure** o legătură, căci și aceasta este o suferință salvatoare, un sacrificiu. De această idee nu se îndepărtează nici ortodoxia (care își **obligă** preoții să se căsătorească), deși este mai permisivă și mai „lumească”. Hotărârile de fond ale ortodoxiei sunt luate însă de către Sfântul Sinod, iar acesta nu include preoți căsătoriți, ci călugări.

Până acum nu avem proba că numărul și forța constrângerilor exterioare ar genera mai multă moralitate; dimpotrivă, nu e lipsită de plauzibilitate ideea că astfel de fapte generează doar mai multă frustrare, mai mult resentiment, mai multă ipocrizie, adică fariseism moral. Acesta pare să fie intim legat de ideea de fatalitate, atât de străină libertății și demnității creștine⁵⁹. Numărul și forța constrângerilor sunt mai mari în privința femeilor și aceasta le poate predispune spre viciile derivate din fatalism, îndepărtându-le de acea libertate care le desmărginește împreună cu ceilalți, nu împotriva lor, de libertatea neschismatică.

Note

1. În ultimii zece ani, avansul mai important este lăsat unor alte orientări specifice feminismului valului al III-lea (cel al autonomiei) și „postfeminismului”.
2. Lawrence E. Johnson, *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, University Press, Cambridge, 1991, p. 260.
3. Rosemary Radford Reuther, *Gaia and God, An Ecofeminist Theory of Earth Healing*, SCM Press Ltd, Londra, 1993.
4. *Ibidem*, p. 47.
5. R. Radford Reuther își sprijină afirmațiile pe referiri largi la lucrările biologilor, geneticienilor, astrofizicienilor și ecologilor contemporani.
6. *Op. cit.*, p. 48.
7. *Ibidem*, p. 57.

8. Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, capitolul „Pământul, femeia și fecunditatea”, Editura Humanitas, București, 1992.
9. *Ibidem*, p. 241.
10. *Ibidem*, p. 244.
11. *Ibidem*, p. 248.
12. *Ibidem*, p. 269.
13. *Ibidem*, p. 280.
14. Am preluat scrierea Ancăi Manolache din *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 67.
15. În lucrările feministe care se apleacă asupra acestei chestiuni, cel mai des sunt citați în acest sens Rași (comentator al Torei și Talmudului din secolul al XI-lea), Josy Eisenberg și Armand Abecassis în vol. *Et Dieu crea Eve* (vezi 1, pp. 66-67).
16. Elisabeth Sarah: „The Biblical Account of the First Women. A Jewish Perspective”, în *Women's Voices Essays in Contemporary Feminist Theology*, Teresa Elwes (ed.), Marshall Pickering, Londra, 1992, pp. 48-49.
17. *Ibidem*, p. 48.
18. *Ibidem*, p. 52. Vezi și Anca Manolache, *op. cit.*, p. 67: „Deci acolo unde se folosește termenul *Tseila* trebuie înțeles **parte**”. Autoarea face trimitere la parte a cortului evreiesc, așa cum E. Sarah face trimitere la părțile din Arca lui Noe – cazuri în care se folosește aceeași expresie.
19. Vezi E. Sarah, *op. cit.*, p. 53.
20. *Ibidem*, p. 55.
21. Lawrence E. Johnson, *A Moraly Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 19.
22. V. Lossky, în *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 93.
23. *Ibidem*, p. 96.
24. *Ibidem*, p. 104.
25. *Ibidem*, p. 115.
26. Anca Manolache (13), p. 22.
27. Molitvelnicul ortodox preia ideile din *Levitic* (vezi argumentele în *op. cit.*, pp. 22-24).
28. A. Manolache, *op. cit.*, p. 80.
29. *Ibidem*, pp. 100-101.
30. În *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women's Press, Londra, Mary Daly consideră că această acceptare e consecința fatală a impregnării mamei cu spiritul patriarhal al *Vechiului Testament*.
31. Anca Manolache, *op. cit.*, p. 98.

32. *Ibidem*, pp. 100-101.
33. Vezi Lossky, *op. cit.*, p. 124, unde se polemizează cu monofiziții. Potrivit acestora, „Cuvântul s-a făcut trup, Hristosul e cu totul dumnezeiesc, e consubstanțial cu Tatăl, nu și cu omul. El a trecut prin Fecioară fără a împrumuta ceva de la ea. El a folosit-o pur și simplu pentru a-și face apariția”.
34. *Ibidem*, p. 131.
35. *Ibidem*, p. 135.
36. Lossky folosește aici expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul (vezi *op. cit.*, p. 139).
37. A. Manolache, *op. cit.*, p. 55.
38. V. Lossky, *Teoria mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V. Răducă, Editura Anastasia, București, 1990, p. 19.
39. V. Lossky (21), p. 96.
40. *Ibidem*, p. 101.
41. *Ibidem*, p. 87.
42. V. Lossky (37), p. 137.
43. *Ibidem*, pp. 137-138.
44. *Ibidem*, p. 40.
45. *Ibidem*, p. 114.
46. Vezi Linda Woodhead, „Feminismul și principiile eticii creștine”, în *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, Mihaela Miroiu (ed.), Editura Șansa, București, 1995, p. 160.
47. Helen Oppenheimer, *Law and Love*, The Faith Press, Londra, 1962, p. 29.
48. Cea avută în vedere în acest context este *The Need for Roots*, Routledge, Londra, 1978.
49. Vezi Linda Woodhead, *op. cit.*, p. 176.
50. *Ibidem*, p. 172.
51. Ideea este împărtășită și de către Iris Murdoch în *The Sovereignty of Good*, Routledge, Londra, 1970.
52. Linda Woodhead, *op. cit.*, p. 182.
53. Feministele radicale nu văd depășirea acestui păcat în cadrul religiei creștine, pe care o socotesc iremediabil patriarhală și totodată încărcată de dispreț față de lumesc, trupestc, materie. Critica lor se concentrează însă pe forma apuseană a creștinismului. Voi reveni asupra acestei probleme în capitolul destinat eticilor ginocentrice. În principal, această idee este dezvoltată de A. Rich, S.L. Hoagland și M. Daly.
54. Această idee este pe larg dezvoltată de către Mary Daly în „The spiritual dimension of women’s liberation”, în *A Reader in Feminist Knowledge*, Sneja Gunew (ed.), Routledge, Londra, 1991, pp. 335-342.
55. Linda Woodhead, *op. cit.*, p. 186.

56. Ideea este pe larg dezvoltată și argumentată de către Gerda Lerner în *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986. Ea susține că până la sfârșitul secolului al XIX-lea femeile au trăit în preistorie, în sensul că nu au avut acces la viața publică, cea care trece drept sferă semnificativă în istorie. Viața privată este de abia acum reevaluată ca sferă cu drept de existență în istorie.
57. Vezi, în acest sens, discuțiile prezentate în vol. *etică aplicată*, A. Miroiu (ed.), Editura Alternative, București, 1995, studiile lui H.J. Mc Closkey, R.M. Hare și J.J. Thomson.
58. Vezi mai pe larg Anca Manolache, *op. cit.*, p. 46.
59. Pentru o abordare mai cuprinzătoare, vezi Ann Loades (ed.), *Feminist Theology. A Reader*, SPCK, Londra, 1996.

Capitolul 2

Elitism, sexism și speciism în morală

„Acționează astfel încât să tratezi natura, atât în făptura ta, cât și în a oricărei alte făpturi, totdeauna și în același timp ca scop și nicio dată numai ca mijloc.”

(Posibilă maximă ecologistă)

2.1. Feministul Platon

Lungul drum al eticii filosofice¹ către toate ființele umane și apoi către ființele non-umane își află începuturile în marea tradiție greacă. Platon este văzut de către mulți feminiști ca un precursor timpuriu al teoriilor egalității între sexe. Această idee este susținută în principal prin referire la cartea a 5-a din *Republica*². În această carte Socrate susține că femeile sunt potențial buni gardieni și buni filosofi-legiuitori. Dar această susținere este făcută în contextul unei teorii generale profund nedemocratice și antiegalitare.

Într-adevăr, condiția egalității între bărbați și femei este aceea de a avea aceeași minte sau același suflet :

„Însă dacă genul bărbătesc și cel femeiesc par a se deosebi în raport cu vreo artă sau o altă ocupație, vom afirma că această ocupație trebuie încredințată unuia sau altuia dintre ei. Dar dacă ei par a se deosebi prin aceea că femeia naște și bărbatul fecundază, vom zice că deloc nu s-a arătat încă dacă femeia se deosebește de bărbat în raport cu ceea ce ne interesează, ci vom socoti mai departe că paznicii și soțiile lor ar trebui să aibă aceleași îndeletniciri” (454 e). „Nu există nici o îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului proprie femeii ca femeie, nici una proprie bărbatului ca bărbat. Ci,

fiind naturile sădite la fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul” (455 d).

Bărbații și femeile în statul ideal se pot angaja în aceleași direcții, în aceleași scopuri, dacă natura sufletului lor este identică (dacă au suflet de dulgheri sau cizmari, vor deveni dulgheri sau cizmari). Angajarea pe orbite identice este posibilă deoarece virtutea ca virtute nu este nici bărbătească, nici femeiască: ea, în sine, este pur și simplu virtute.

Virtutea este trăsătură sufletească, iar sufletul invizibil, inobservabil prin simțuri, nu este supus decăderii, degenerării, așa cum se întâmplă cu trupul³. Sufletul este însăși persoana. Aceasta își continuă existența și după moartea trupească, putând de pildă să se reîncarneze într-un trup de alt sex (din acest motiv este posibil ca într-un trup de femeie să existe un suflet curajos și rațional, iar într-un trup de bărbat, un suflet temător și emoțional).

Cunoașterea formelor inteligibile este prin excelență facultatea sufletului (*Republica*, 484 b). Această capacitate nu are legătură cu sexul (atribut al trupescului). Prin urmare, oricine are acces la inteligibil poate să participe la guvernarea *polisului*. „Oricine are acces” înseamnă o categorie restrânsă de oameni, cu spirite filosofice elevate, făcute să fie conducători. Potrivit lui Platon, inegalitatea este dată de la natură, ca inegalitate între conducători și conduși. Această diferență se bazează pe cea dintre suflete (de filosofi, de militari, de cizmari, de gospodine etc.). Dacă avem de-a face cu filosofi, natura oamenilor respectivi este identică, indiferent că sunt bărbați sau femei; dar natura filosofilor diferă de cea a meșteșugarilor. Mai mult, astfel de distincții, dintre sufletul de filosof și sufletul de meșteșugar, nu pot fi făcute decât de filosofi (vezi *Republica*, 536 a).

În calitatea lor de fii ai statului, toți copiii vor primi o educație egală, iar ulterior vor trece probe care-i vor încadra într-una din clasele societății. Una dintre aceste clase se va îngriji de suflete (filosofii), altele de câștigarea pâinii, inclusiv pentru filosofi și paznici.

Ideile nonsexiste exprimate de către Platon au ca supoziție de fond distincția trup-suflet, lipsa de importanță a trupului sau chiar disprețul pentru trup. (Platon vede persoanele întrupate

în femei ca ocupându-se mai degrabă de trup sau pe cei care se ocupă de trup ca având șanse să se reîncarneze în trup de femeie – vezi *Timaios*, 42 b-c, 76 e, 91 a.)

Prezența Diotimei în dialogul *Simpozion*, precum și semnificația pe care aceasta o are pentru Socrate, este văzută de către unii autori feminiști ca un simplu accident, ca o scuză pentru un misoginism de fond în raport cu „cei care au trupuri de femei” ca pedeapsă pentru lipsa lor de virtuți filosofice. „Misoginismul – scria Elizabeth Spelman – a fost întotdeauna compatibil cu faptul de a avea o înaltă părere despre femeile «excepționale» (și, desigur, imaginare).”⁴ Această manieră contradictorie de a trata includerea sau excluderea femeilor în opera „feministului” Platon este în mare parte legată de distincția suflet-trup și de „lecțiile de somatofobie în care el (Platon, *n.n.*) speră să-și instruiască cititorii asupra valorii lor relative”. În ultimă instanță, apartenența la un trup sau altul este „crucială cu privire la mesajul despre suflet”⁵.

Platon critică femininul din bărbați și încurajează masculinul în femei: avem aici o distincție sex-gen *avant la lettre*! Ca o persoană să se apropie de virtute, ea trebuie să aibă un suflet bărbătesc virtuos. Dacă acest lucru se întâmplă cu o femeie, ea este egala bărbatului cu același fel de suflet și, totodată, ea este superioară bărbaților lipsiți de virtute. Trupul nu este deci „destinul” persoanei; el pare să fie mai degrabă pedeapsa pentru lipsa virtuților înalte într-o viață anterioară.

Ca și filosofii-legiuitori bărbați – persoane de excepție, care reușesc să iasă din „prizonieratul peșterii” –, femeile cu același statut spiritual sunt excepții, dar excepții ale excepțiilor, căci nu au doar „obstacolul peșterii”, ci și pe cel al genului care le trage spre „peșteră”. Elita spirituală este elita legiuitoare, ei îi revine dreptul să împartă lumea în categorii, să stabilească ierarhii de valori și regulile după care trăiesc cei aflați în „neputința sufletească” de a face reguli sau chiar aflați în neputință prin aceea că „nu au pur și simplu suflet”. Făcătorii de reguli, conducătorii statului ideal, nu trebuie să aibă „suflete delicate” asemenea democraților atenieni care susțin abolirea sclaviei (ce-i drept, Platon preferă disprețul ca atitudine față de sclavi în locul cruzimii, pe care o consideră nedemnă). „Sufletele delicate” sunt suflete „efeminate”. Acest gen de suflete pledează pentru

democrație, considerată de către Platon factor decisiv al degenerării sociale⁶.

Am putea spune că Platon nu valorizează negativ femeile, ci *femininul*; că el nu inferiorizează sexul, ci *genul*.

La el se conturează mai pregnant dihotomia : sensibil – inteligibil, se conturează pregnant această gândire care va marca abordările filosofice de-a lungul întregii istorii a filosofiei europene. Inteligibilul (rațiunea) trebuie să ia în stăpânire sensibilul (trupul). Ființele lipsite de rațiune nu au un bine al lor, ele nu sunt subiect moral, căci binele și răul aparțin doar sufletelor raționale⁷. Animalele și oamenii de jos (precum meșteșugarii, sclavii, femeile) există doar pentru a-i servi pe cei ce posedă rațiune, căci numai aceia sunt valoroși ca întreg⁸.

Reamintesc că ceea ce urmăresc aici este să relev similitățile între elitism, sexism și speciism. Toate aceste atitudini nu invocă motive de felul : mă cred superior altor oameni fiindcă m-am născut favorizat într-o castă, fiindcă am culoarea pielii albă, fiindcă sunt bărbat ; sau : sunt superior animalelor fiindcă îmi fac casă, un cuib – ci invocă în cazul altor oameni inferioritatea rațională, iar în cazul animalelor, lipsa sufletului. Dacă recunosc că orice ființă umană are suflet^a (deci este obiect al moralei), dar nu are neapărat rațiune evoluată (deci nu poate fi subiect al moralei), atunci, ca să disting întreaga specie umană de cea animală, nu-mi rămâne decât să afirm că distincția uman – non-uman este, în sens moral, sinonimă distincției ființe cu suflet – ființe fără suflet.

2.2. Cunoaștere și dominare

Descartes așază îndoiala ca probă supremă de apartenență la umanitate : orice ființă care se îndoiește este o ființă cugetătoare. Ființele care nu se îndoiesc, ci răspund doar la stimulii veniți din mediu (se adaptează) nu pot intra în clasa ființelor gânditoare. Între aceste categorii de ființe există o prăpastie săpată adânc prin separația trup – suflet (trupescul include sensibilitatea,

a. Pe parcursul acestei cărți, a fi **subiect al moralei** va însemna a fi capabil de principii, a avea autonomie rațională, iar a fi **obiect al moralei** înseamnă a fi tratat potrivit unor norme morale, chiar dacă nu ești capabil de principii.

sufletescul doar raționalitatea, gândirea). Conform teoriei carteziene, o ființă nu poate avea experiența suferinței o dată ce nu are conștiința acesteia. A suferi presupune a ști că suferi. Între conștiință și lipsă de conștiință nu există termen mediu. Prin urmare, există două lumi diferite: cea a trupurilor materiale (a naturii) și cea a minții (spiritului), care se caracterizează prin raționalitate și include conștiința suferinței. O dată ce animalele nu sunt ființe cugetătoare, ele nu pot simți⁹.

Cred că multe asemenea afirmații pleacă de la particularități ale diferitelor limbi. Folosirea termenului de **lucru** (*res, chose, thing*) este în mare măsură responsabilă de excluziuni conceptuale și etice. Faptul că de multe ori atașăm genul nostru non-umanului este de asemenea relevant în includerile și excluderile din sfera valorilor. În limba română, cel puțin la nivel intuitiv, sunt greu de făcut asemenea demarcații. Căci în limba română există distincția dintre ființe (existențe cu viață) și lucruri (existențe fără viață). În acest sens, genul are o importanță mai mică, el nu-și pune o marcă specială în raport cu lumea viului și cea a lucrurilor, nu creează discriminări aparte.

De aceea traducerea lui *res cogitans* prin lucru cugetător nu este într-un totu corectă, o dată ce în limba română noi facem distincția între ființe și lucruri. Nu cred că am putut accepta altfel decât prin implantare artificială ideea că animalele n-au suflet și că, prin urmare, ele nu pot suferi. Suferința nu poate fi resimțită la nivelul rațiunii (în sens de gândire pură), ci doar la nivel afectiv, acolo unde durerea și plăcerea capătă realitate vie: „Chiar și un copil mai puțin corupt de problematica teoriilor filosofice știe că, dacă lovești un câine, îi pricinuiеști suferință”¹⁰.

Un alt motiv de false dihotomii cred eu că-l reprezintă folosirea verbelor **a avea** și **a fi**^b. „A avea” presupune existența unui purtător al unei proprietăți. „A fi” presupune indistinția între purtător și proprietate (distincția poate fi făcută doar analitic). În acest sens, este complet diferit să afirmăm că: a) **noi avem**

b. Un alt mod de a face această distincție e sugerat de Kant. Pentru el, pentru ca ceva să fie scop în sine trebuie întâi să fie luat (postulat), ca atare „admis”. Ulterior, vorbind despre datorii perfecte față de sine, Kant o numește pe aceea de a nu te sinucide (nu poți dispune de omul din persoana ta). A întemeia nonsinuciderea pe ideea că nu poți dispune de „omul din persoana ta” presupune că poți deosebi între tine și acel cineva care te „locuiește”: omul din persoana ta.

trup, suflet și rațiune și b) **noi suntem trup, suflet și rațiune**. Dacă sufletul și rațiunea sunt proprietăți (fie ele și constitutive), ele sunt detașabile, cel puțin teoretic. Dacă sufletul și rațiunea coexistă cu trupul, avem o imagine holistă în care detașările teoretice par strict artificiale, iar cele empirice complet imposibile. Realitatea de la care plecăm este **persoana**, nu rațiunea.

De obicei, proba lipsei de rațiune o constituie lipsa limbajului. Dar și dacă admitem că animalele n-au limbaj (în sens conceptual), acest lucru nu este o probă a lipsei capacității de a suferi (fiindcă n-au conștiința suferinței). Teoriile neurologice contemporane indică asemănări semnificative între zona sub-corticală (sediul senzațiilor de plăcere, durere etc.) umană și cea a animalelor evolute. Această zonă este prezentă la cele mai multe vertebrate. L.E. Johnson, continuând ideea că facultatea de a conceptualiza nu este relevantă pentru prezența suferinței, conchide lapidar: „Nu este nevoie ca o oaie să fie lingvist ca să aibă o senzație neplăcută”¹¹.

Bacon merge chiar mai departe decât Descartes în modul de a vedea relația dintre natură și rațiune. Pentru el, cele două relate nu sunt doar opuse și ierarhic ordonate. Între ele mai intervine și o altă relație: dacă natura poate fi cunoscută prin rațiune și dacă a ști înseamnă a putea, atunci rațiunea trebuie să domine natura, s-o folosească în scopurile ei. Natura este un lucru manipulabil în folosul oamenilor: ea nu poate fi doar **cunoscută și folosită**, ci, mai mult decât atât, ea poate fi **schimbată**. Nu cred că i se poate face lui Bacon un proces de intenție. În veacul său, în zorii modernității, natura era reflectată pe de o parte ca nepuizabilă (asemenea Gaiei, care năștea neistovit ființe noi), iar pe de altă parte ca stihinică, „îndărătnică” față de scopurile omenești. În mitologia greacă, Cronos îl castrează pe Uranus ca să împiedice hierogamia neîntreruptă a naturii, haosul de forme noi. Cronos vine să introducă măsura (timpul), iar ca să ordoneze haosul are nevoie să oprească metamorfozările incontroleabile rezultate din împerecherea cerului și pământului. Analog, rațiunea omenească trebuie să intervină să oprească „haosul” natural, așezându-l într-un cosmos în care ordonatorul, demiurgul, nu mai este Dumnezeu, sau zeii, ci gândirea și acțiunea omenească. Ca să existe ca ordonator, Cronos a trebuit să separe cerul de pământ; gânditorul modern raționalist, ca să existe ca ordonator, trebuie să separe trupul de rațiune.

Gândind în termenii lui : avem trup și rațiune, pare fezabil să tratăm aparte trupul (natura) de rațiune (gândirea). Iar delimitarea dintre ele o face gândirea, în ipostaza de „gândire care gândește gândirea”. Această operațiune o face, prin tradiție, filosofia. În calitatea ei de *fileo-sofie* și nu de simplă cunoaștere, ea urmărește mai mult decât a ști : urmărește ca în consecința lui a ști să poți practica binele. Orice filosofie are implicit sau explicit o componentă etică. Or, o concepție segregacionistă trup-suflet-rațiune care conduce la ierarhizări conduce și la îndepărtarea celor socotiți mai puțin raționali de *Sophia*, a ființelor non-umane din morală, precum și la ierarhizări între ființele umane, în funcție de distanțarea sau apropierea lor de raționalitate (vezi exemplele anterioare din opera lui Platon). Mai mult sau mai puțin metaforic vorbind, a existat, există și va exista un „salon al refuzaților” din imperiul moralei – fie ca obiect al acesteia, fie ca subiect al ei, fie în ambele chipuri.

Lumea lui Descartes are doar proprietăți rațional analizabile de tipul : întindere, masă, energie etc. Ființele (animale în acest caz), de asemenea, nu pot fi analizate în alți termeni decât cei fizici. Motivele, dorințele, scopurile, interesele sunt complet eliminate. Ideile moderne (de factura celor ale lui Bacon și Descartes), conform cărora oamenii sunt manipulatorii lumii naturale, au rădăcini vechi (de exemplu, în tradiția iudeo-creștină). Lumea non-umană este „un vacuum moral”, iar progresul echivalează cu „a prelua comanda asupra acestui vacuum”¹², căci trupul e un mijloc al minții, noi suntem stăpânii lumii naturale. Acest **noi** ca stăpâni ai lumii naturale este, consideră Johnson, „o proiecție a falsului dualism”, a ideii că am fi altceva decât lumea.

Dar, pentru Johnson, culmea antropocentrismului o reprezintă Hegel, deoarece, potrivit *Fenomenologiei spiritului*, natura e infuzată cu valori umane, rațiunea este constitutivă realității, omul umanizează natura „scăpând-o de indeterminanța negativă”, „o eliberează în tărâmul spiritului”. Punctul de vedere hegelian contrastează cu cel al romanticilor, care se ghidau după ideea de „a lăsa pe alții să trăiască după natura și potențialul lor” și „nu după ideile noastre despre ce le trebuie lor”¹³. (Să ne amintim aici și de noțiunea aristotelică de ființe „incomplete”, între oameni : femeile și sclavii. Fiind incompleți, aceștia vor avea „autonomie limitată”. Prin urmare, unii oameni sunt mai importanți moral decât alții, iar discriminările se justifică.)

2.3. Imperiul moralității

Immanuel Kant limitează explicit accesul oricărui om la statutul de subiect moral (de altfel, el nu face distincția între subiect și obiect moral, între agent și obiect). Este vorba despre remarcă făcută de către „marele restaurator al demnității omenești” în lucrarea *Observații asupra sentimentului frumosului și sublimului*. Acolo Kant scria că femeile nu au autonomie rațională, chiar dacă posedă rațiune, rostul lor fiind mai degrabă acela de a servi.

Or, autonomia rațională este temeiul libertății și demnității indivizilor. Această autonomie morală este constitutiv legată de capacitatea de a acționa din datorie și nu din înclinație (femeile, potrivit lui Kant, sunt mai degrabă motivate de înclinații). Orice acțiune motivată de înclinație nu are valoare morală, chiar dacă nimeni nu este cu totul liber de înclinații. Nu bucuria de a face ceva are semnificație morală, ci „respectul față de lege”, căci bucuria este tot o înclinație¹⁴. „Legea tuturor legilor” este totuna cu a acționa împotriva simțământului, chiar dacă această lege e un ideal de sfințenie – de neatins, dar demn de a tinde spre el.

Legea morală e sfântă. Omul este într-adevăr profan, dar umanitatea din persoana lui **trebuie** să fie sfântă. În întreaga creație, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere poate fi folosit **și numai ca mijloc**: numai omul și, împreună cu el, orice creatură rațională (să înțelegem și ființele complementare „omului”, respectiv femeile) **sunt scop în sine**. El este subiectul legii morale, care este sfântă în virtutea autonomiei și libertății omului¹⁵.

Sfințenia umanității este un imperativ (trebuie). Declararea ei ca atare ține de ceea ce afirmă Kant puțin mai înainte: „Noi suntem, ce-i drept, membri legislatori ai unui imperiu moral care este posibil prin libertate și care este prezentat de rațiunea practică ca obiect de respect”¹⁶. Noi suntem prin urmare singurii care avem dreptul să impunem acel **trebuie**; noi suntem singurii care putem fi respectați fiindcă avem autonomie rațională, fiindcă putem făuri imperative sub care ne putem așeza ca sub implacabile „legi ale naturii” (în sensul de legi ale lumii ordonate, nu ale naturii fizice). Căci, o spune Kant însuși:

„Respectul se referă totdeauna numai la persoane, niciodată la lucruri. Lucrurile pot deștepta în noi înclinație sau, dacă sunt

animale (de exemplu : cai, câini ș.a.m.d.), chiar iubire sau teamă, cum sunt : marea, un vulcan, o fiară sălbatică, dar niciodată respect¹⁷.

Singurul „sentiment” cu valoare morală este acela de respect față de însăși legea morală. Toate celelalte sentimente sunt înclinații.

„Voința bună” despre care vorbește marele filosof este „cea care repudiază înclinațiile”, cea care dă curs în acțiune, exclusiv legii morale. Căci ceea ce se urmărește în a da curs acestei voințe nu este un anume scop sau rezultat, ci „**valoarea în sine**” (intrinsecă) a acțiunii respective, acțiune care derivă din maxima care îi este mobil. Nu contează **ce** vrem, ci **cum** anume vrem. Or, în cazul animalelor de pildă, voința se identifică cu înclinația naturală, acestea lăsându-se conduse de legile naturii, nu de legea pe care **și-o dau** singure.

Kant separă net între sensibilitate – care are funcție receptivă și este constituită din porniri, râvniri, înclinații – și intelect, care are funcție activă și unificatoare¹⁸. Ceea ce derivă din experiența sensibilă este relativ, deci nu poate sta ca principiu universal (deci ca principiu moral). Legea morală înseamnă distanțare de experiență, căci provine din rațiune, se bazează pe un precept formal și are valabilitate universală. Acest om „scop în sine” există ca atare doar în măsura în care este în stare să se supună legii morale pe care și-o dă el însuși. Ajungem la religie pe o cale mediată, prin credința în binele suveran, divinitatea însăși aflându-și temeiul în conștiința morală. Tendința spre binele suveran contrazice orice morală hedonistă, căci nu fericirea proprie se cere urmărită, ci perfecțiunea, înțeleasă ca interiorizare a datoriei. **Rigorismul** care cere acțiunea din strictă datorie vede în „mulțumire” înclinația, adică o limpede lipsă de valoare ; la rândul lui, **formalismul** cere supunere la lege indiferent de scop.

Și rigorismul, și formalismul (ca și dihotomia înclinație/datorie din care derivă) au făcut obiectul unor ample critici la care mă voi referi ulterior. Dar, indiferent de critici, Kant rămâne un mare filosof al demnității umane, într-o vreme când puțini îndrăzneau să se debaraseze de elitism, de rasism, de etnocentrism. Kant face pledoarii extraordinare pentru libertatea înțeleasă ca demnitate supremă¹⁹ : refuzul de a fi sclav, de a lăsa să ți se încălce drepturile, de a te umili în fața celor puternici, căci „cel

ce se face râmă nu se poate plânge că este călcat în picioare”. Apărarea propriei demnități și a demnității oricărei ființe raționale este constitutivă imperativului practic :

„Acționează astfel încât să tratezi umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altcuiva totdeauna ca scop, iar niciodată numai ca mijloc”²⁰.

De ce este omul scop în sine? Pentru că **„trebuie să admitem”** că ar exista ceva cu valoare absolută (temei pentru orice lege). Kant instituie ideea de om-scop în sine : „acum eu spun : omul și în genere orice ființă rațională este scop în sine, nu numai mijloc”²¹, fiindcă noi suntem „membri legiuitori” ai ceea ce el numește „imperiu moral”. Cum am putea oare să nu afirmăm pe această bază, ca legiuitori ce ne aflăm, că oricine este legiuitor face parte din imperiul scopurilor în sine și este legiuitor fiindcă face parte din el și face parte din el fiindcă poate gândi această apartenență? În acest „imperiu” oricare dintre membri are statutul de legiuitor (poate cu excepția celor care n-au autonomie morală : femeile și copiii, de pildă). Din acest imperiu se exclud însă ființele non-raționale, căci nu îndeplinesc condiția necesară și suficientă a admitterii în el.

2.4. „Orbul” Schopenhauer

Supărat în mod cum nu se poate mai explicit pe morala datoriei, precum și pe ideea că motivația acțiunii morale este legea universală (imperativul categoric), Arthur Schopenhauer identifică emoția sub forma milei cu motivația declanșatoare a actelor morale. Sătul de ideea de dreptate, mult prea supralicitată în eticile raționaliste – platonice, iudaice, carteziene, kantiene – precum de cea a separației eu/non-eu – constitutivă filosofiei din tradiția modernă, Schopenhauer se arată extrem de admirativ în raport cu gândirea hinduistă și, parțial, creștin originară. După știința mea, nici ecologiștii, nici feminiștii nu l-au exploatat decât într-o foarte mică măsură²² pe acest filosof paradoxal ca manifestări și destul de contradictoriu în detașările și admirațiile sale. Mă voi referi aici în particular la lucrarea sa *Fundamentele moralei*²³ din 1840. Lunga incursiune pe care o face aici Schopenhauer pe căile întortocheate ale celor două

principii morale – dreptatea²⁴ și caritatea – cred că este extrem de fructuoasă pentru disputele actuale între eticile drepturilor, virtuților și grijii, precum și între cele antropocentrice și ecocentrice, după cum se va vedea în abordările ulterioare ale eticilor feministe și ecofeministe.

a) Eu/non-eu și sinele indistinct. Schopenhauer este un adversar al filosofiilor al căror principal obiectiv este căutarea principiilor rupte de viață, uneori chiar inamicale în raport cu aceasta: „Le datorez moralistilor un sfat paradoxal: începeți vă rog prin a studia viața”²⁵. Înaltele școli filosofice sunt fundamentale viciate de abstracționism contra naturii, de o atitudine antiimanentistă²⁶. Lor nu ezită Schopenhauer să le atașeze etichete de tipul următor: „Ce-i pasă omului de toate castelele de nisip construite *a priori*?” (p. 141); „Suprasensibilul este cetatea cucilor din nori” (p. 46); „Abstracția este abandonul oricărei determinări, ea nu relevă nimic despre diferențele individuale” (p. 52); toate principiile moralei raționaliste sunt „precepte cățărărate pe catalige de la înălțimea cărora nu se mai vede tumultul vieții adevărate” (p. 81). El neagă asemenea ispite, dorind să se întoarcă la detestabilele înclinații naturale cărora moralistul Kant le-a întors spatele cu o grimasă de dispreț²⁷. Schopenhauer nu se îndoiește o clipă că egoismul, răutatea și mila sunt astfel de înclinații.

Ambiția sa este aceea de a se întoarce la „bazele naturale” ale actelor omenești, la resorturile iraționale, fie ele și „oarbe”, care declanșează acțiunile noastre ulterior raționalizate și normate principial, anume egoismul, răutatea și mila. Ilustrativ este motoul volumului: „Puneți un individ să aleagă între dispariția lui și dispariția lumii întregi; nu trebuie să vă spun în ce parte va înclina balanța!”. Acestei stări Schopenhauer îi opune ideea imposibilității de a trasa distincția eu/non-eu. Susținând ideea unui sine indistinct, pentru Schopenhauer, fiecare facem parte din toți ceilalți (oameni și făpturi): „O singură și mereu aceeași ființă se manifestă în tot ce-i viu. Nu ne înșelăm când suprimăm orice barieră între eu și non-eu... Baza metafizică a moralei ar fi, deci, aici. Totul s-ar reduce la faptul că un individ se recunoaște pe el însuși, ființa proprie, într-un altul”²⁸. El alergizează la ideea că fiecare e o ființă radical diferită, că non-eul rămâne străin și consideră că individuația este o primă aparență, o iluzie²⁹.

Schopenhauer este net de partea omului indistinct de marele tot (frumoasă perspectivă holistă!). Căci acest om se recunoaște ca esență în semenii umani și în tot ce e însuflețit, existența sa nefiind fundamental alta față de cea a ființei vii. Murind, acest om nu pierde decât o parte din sine, căci el se continuă în celelalte făpturi. Omul care separă eul de non-eu trăiește abisul pierderii totale de sine prin moarte, fiindcă el e subminat de ideea neantului ca relație sine/nimic (vezi dezvoltările mele din capitolele următoare, cu referire la fenomenologia gravidității și la ecofeminism). Pentru acest om, doar, pare să fie valabil motoul volumului.

Dar omul care separă eul de non-eu și omul care acceptă sinele indistinct par să conviețuiască în umanitate. Mai mult, Schopenhauer are aspirația nemărturisită că el însuși va influența formarea celui de-al doilea om. Ca să-l găsească pe acest al doilea, autorul *Fundamentelor moralei* își ia o distanță de **mizantrop** pe care azi am fi tentați să o numim ecologism de profunzime. Ca să-l piardă totuși în favoarea dreptății ca virtute mai înaltă decât caritatea, Schopenhauer își ia distanță prin **misoginism** – de data aceasta sub nici o umbrelă.

b) Schopenhauer, ecologistul *avant la lettre*. Voința, susține el, este singurul element metafizic. Criticând raționalismul moralei kantiene, Schopenhauer vorbește despre secundaritatea rațiunii în raport cu voința³⁰. „Rațiunea în general, ca facultate intelectuală, nu are decât importanță secundară... ea face parte din fenomenele existente în noi și este chiar subordonată organismului, în timp ce adevăratul centru al omului, singurul element metafizic indestructibil, este *voința*.”³¹ Rațiunea e atribut unic al speciei umane, dar ea nu e așa cum o vede Kant: esență internă și eternă a omului. De ce nu e esență? Fiindcă în spatele ei se ascunde ceva mai adânc care se slujește de rațiunea pe care o transformă în mijloc. Acest ceva e voința exprimată prin egoism, răutate și milă – aceste *primum movens* ale faptelor omenești. Ele dau seama de intențiile indivizilor, nu principiile călăuzitoare care ne determină rațional existența și cu atât mai puțin legea universală ca autoevidență pentru orice ființă morală. (Moralitatea ca fapt de viață, argumentează din belșug Schopenhauer, nu variază în funcție de principii – nici filosofice, nici religioase.)

Dar dacă fundamentele morale sunt dincolo de rațiune, de ce oare nu ne-am apleca puțin altfel asupra subiectului și obiectului

acesteia? De ce ne-am postula trufaș pe noi ca specie mai presus de altele, o dată ce scopul în sine nu e umanitatea ca raționalitate, ci ceva comun ființelor vii între care existăm ca una dintre ele? Aici cred că Schopenhauer face un pas înainte mai mare decât acei filosofi ecologiști care încearcă să întemeieze statutul moral al ființelor non-umane pe un criteriu benthamist: „Pot ele suferi?”³². Pasul constă în critica raționalismului și a primatului dreptății asupra milei. Interesant este că filosofia schopenhaueriană e în acest sens mai radicală și decât a acelor filosofi care încearcă să întemeieze extinderea eticii dincolo de sfera umanului apelând la ideea de datorie. Îl amintesc aici pe P. Taylor: pentru el, datoriile noastre față de fapăturile non-umane derivă din principiul **respectului pentru natură**. E limpede, cred, că etica ce decurge astfel este una raționalistă, de tip kantian. Or, pentru Schopenhauer, statutul moral al unei făpturi e dat de prevalența *milei* și nu de faptul că ne ghidăm comportamentul față de ea în funcție de acceptarea unei datorii reci, raționale.

Tacit, Schopenhauer este un mizantrop tocmai pentru a contracara bazele trufiei omenești, bazele antropocentrismului. Multe din paginile *Fundamentelor* sunt un adevărat regal de gândire ecocentrică.

Kant este aspru criticat pentru că în „Doctrina virtuții”, în capitolul 16, afirmă că obligațiile oamenilor nu trec de granițele umanității, n-au legătură cu nici o ființă din afara celor omenești. Cruzimea împotriva animalelor e blamată doar fiindcă lezează o datorie a oamenilor *față de ei înșiși* – idee pe care Schopenhauer (alături de întreaga Asie, cum singur afirmă) o crede odioasă și condamabilă. Kant instituie un anumit egoism de specie, pe când egoismul trebuie recunoscut ca trăsătură comună oamenilor și animalelor: „La animal, ca și la om, egoismul este puternic înrădăcinat în chiar centrul ființei, în esența ei; mai bine zis, este chiar esența însăși”³³. Iată deci că și noi, și animalele plecăm de la aceeași bază, de la același statut moral: cel de ființe egoiste.

Mila ca motivație morală este cea mai adevărată tocmai fiindcă înseși animalele sunt protejate în virtutea ei. Ea trebuie regăsită în abordările orientale, neatinse de morbul „carteziano-leibniziano-wolffian”, adică de acel morb care fundamentează „monopolul exclusiv pe dreptul la nemurire decernat numai omului”³⁴. Din perspectiva lui Schopenhauer, această, i-aș zice, ecofobie este

copios alimentată inclusiv prin folosirea unor termeni diferiți pentru femela și masculul din specia om (ca, de exemplu, în română : femeie/bărbat). Limba engleză îi pare demnă de admirat pentru că nu operează cu astfel de discriminări lingvistice ; din păcate însă, ea atribuie genul neutru animalelor, iar femininul și masculinul doar oamenilor. Limba operează ca o „invenție infamă” împotriva animalelor. Calul de bătaie al vinovăției este, pentru antisemitul și anticlericalul Schopenhauer, faptul că „Trebuie să fii prost sau *«foetur judaicus»* pentru a nu recunoaște adevărul că atât la om, cât și la animale, esența, elementul principal este identică, iar diferența nu o dă elementul primar din aceștia... voința individului”³⁵.

Schopenhauer înfierează „occidentalii iudaizați”, „acești adoratori ai rațiunii”, mergând spre o experiență pe care ei o ignoră, dar cu care începe viața. Ei bine, aceștia „ar face bine să-și aducă aminte că, dacă ei au fost alăptați de o mamă, și câinii au una care să-i hrănească”³⁶. Prin reformulare, am ajunge la unitatea comună a ființelor vii : „Orice făptură are o mamă”, care este premisa fundamentală pentru existență. Să-l bănuim oare că de aici va ajunge la o „etică maternă” sau cumva prin alergia lui la datoria rațională va ajunge să socotească drept agenți primi ai moralei femeile, salvând natura ca „dimensiune feminină a existenței”? Bănuiala e deșartă. Morala sa ecocentrică își ridică vaste baricade nu doar în colaborarea cu ginocentrismul, ci chiar în a recunoaște că femeile au virtuți egale cu cele ale „bărbaților miloși”. Aici, critica sa făcută eticii dreptății depune armele.

c) Misoginismul și întoarcerea la „rațiunea schiloadă”. În *Lumea ca voință și reprezentare*, Schopenhauer utilizează o metaforă care a făcut o faimoasă carieră : „Voința este un orb puternic care cară în spate un schilod care are vedere” (intelectul). Așa cum am văzut, preferințele sale se îndreaptă explicit spre „orb” ca fundament al moralei ; într-un singur caz Schopenhauer spune adio explicit orbului, dezicându-se de el : atunci când, discutând dacă virtutea carității este superioară dreptății sau invers, se împotmolește, ce să-i faci, în tradiționala idee că femeile sunt înclinate spre caritate, iar bărbații spre dreptate. Aici omul voinței oarbe preferă să redevină omul clasic al mult hulitei rațiuni schiloade.

Există, spune Schopenhauer, două virtuți fundamentale : dreptatea și caritatea, ambele cu rădăcini în compasiunea

naturală : mila ca sensibilitate în fața suferinței altei ființe. De aici decurg atât principiul dreptății – nu provoca suferință! –, cât și cel al carității – alină suferința! Din primul principiu derivă o datorie negativă, din al doilea, una pozitivă.

Toată apologia în legătură cu superioritatea lui „a simți” față de „a raționa” se prăbușește însă atunci când vorbește despre virtutea carității. „Ceea ce determină caritatea atinge de obicei înseși *simțurile*”, iar „femeile sunt în mod clar mai sensibile decât noi la acest sentiment”³⁷. Supărat pe cei ce se gândesc doar la abstracții și nu la „viață”, gânditorul german ne spune de această dată că „pentru femei nu există decât ce pot vedea”; tot ce e absent, abstract, îndepărtat „li se pare inexistent sau le văd greșit”. Și aici există o compensație : justiția (dreptatea) e mai degrabă virtutea bărbaților, iar caritatea, virtutea femeilor. Spusă laconic, concluzia este : femeile sunt non-bărbați. Faptul de a-și închipui femeile guvernând în locul bărbaților îl făcea să izbucnească în răs.

Iubirea sa față de alte fapte nu-l ferește nici de ierarhizări. Întâia virtute e cea a dreptății ; vine apoi rândul celei a carității (îndeobște femeiască – mai departe de abstracție și rațiune) ; în sfârșit, mai jos în ierarhia valorilor urmează animalele, care-s stăpânite de poftă – deci nu de o moralitate conștientă. Un pas înainte : mila include animalele în „clubul obiectelor moralei” ; un pas înapoi : mila exclude femeile din statutul de legiuitori, de făcători de norme. Animalele intră în discuție ca obiect al moralei fiindcă, deși n-au noțiuni abstracte sau rațiune, deci n-au principii, au totuși impresii și poftă ; femeile nu intră în categoria normatorilor, căci – deși sunt purtătoarele de bază ale fundamentului moralei – nu gândesc abstract sau, când o fac, o fac profund greșit. Clubul normatorilor rămâne intact – doar cel al obiectelor de normat se lărgește. Din exemplele cu care operează Schopenhauer – câinele devotat și elefanțelul îndurerat pentru împușcarea mamei sale – nu vedem nici o distincție serioasă între animale și femei : fiindcă ambele categorii dau de fapt curs sentimentelor, din nou, atât de inferioare rațiunii.

Ceea ce avem așadar în față e o superbă nouă imagine a elefanților și maimuțelor și o imagine extrem de conservatoare asupra femeilor. În două cazuri imaginea în care apar femeile este pozitivă : ca mame (sursă de hrană) sau sursă de inspirație. Cum am amintit deja primul caz, iată-l acum pe cel de-al doilea : Schopenhauer nu-și recunoaște decât o unică sorginte europeană,

pe J.-J. Rousseau. Acesta este „cel mai mare moralist modern”, unicul capabil până la Schopenhauer să învețe lecția moralei de la viață și nu din cărțile filosofilor, adresându-se „nu catedrei, ci umanității”. Doar pe el și doar de aceea îl recunoaște gânditorul german ca autoritate :

„Teoria mea are autoritatea celui mai mare moralist modern ; căci acesta este, desigur, titlul care i se cuvine lui J.-J. Rousseau, cel care a cunoscut atât de profund sufletul omenesc și care și-a dobândit înțelepciunea nu din cărți, ci din vieți. Doctrina lui nu era destinată catedrei, ci umanității. Rousseau a fost un dușman al prejudecăților, un fiu al naturii, care moștenise de la maică-sa darul de a face morală fără a plictisi, aflându-se în posesia adevărului și mișcând inimile”³⁸.

Această lecție femeiască via Rousseau nu-l mișcă însă într-atât încât să creadă că poate e în general ceva de învățat din experiența femeilor și din felul în care acestea deliberează în situații conflictuale.

d) Nimic fără suferință. Dacă unele feministe radicale ca M. Daly vorbesc despre ispita necrofilă masculină³⁹, iar V. Solans despre filosofie ca o compensare a neantului bărbătesc⁴⁰, S. Brodribb despre oroarea de materie a filosofilor spiritualiste⁴¹, atunci gândurile budiste ale lui Schopenhauer ne trimit la o altă metaforă : cea a ispitei masochiste. Pentru el chinul naște totul : morala, opera de artă, progresul. Sunt moral pentru că altul suferă și aceasta îmi amintește de suferința mea. (Probabil că, pe baza acestui raționament, să ne ferească Dumnezeu să ne simțim bine și alții din jur la fel, căci riscăm să ne piară sursa moralității !) După părerea lui Schopenhauer, singurul lucru serios care nu ne face să ne ignorăm semenii e momentul când ei se află la necaz ; căci egoiști fiind, nu le vrem binele, ci doar non-răul. De vrut, vrem doar binele nostru. Deci ce trebuie să caute morala este eliminarea suferinței, nu împlinirea omenească. Aici Schopenhauer este cu desăvârșire budist. El îl critică pe Kant pentru că e „rupt de realitate” ; dar el însuși e receptiv doar la o formă a ei, cea a suferinței. Nu fericirea o caută Schopenhauer, ci doar non-nefericirea^c.

c. Tot în astfel de idei se complac mulți feminști care insistă asupra suferințelor femeilor ca victime ale societății patriarhale. Această idee cuprinde doar o parte a realității și a moralei, și anume aspectul negativ – ce trebuie înlăturat, ce nu mai trebuie să facem, dar nu și pe celălalt – cum

„Ce trebuie să fac” devine atunci „ce trebuie să elimin”, nu ce trebuie să construiesc sau să dezvolt. Schopenhauer nu vede în om sau animal o nevoie vie, ci doar o „suferință vie” și atunci, firește, acestei suferințe vie nu i se poate adresa decât mila mea : „Simpatia noastră nu se adresează direct decât suferințelor celorlalți. Bunăstarea nu are același efect, cel puțin nu în mod direct : ea ne lasă indiferenți”. Motivul : pentru că „starea ființei fericite este negativă, este absența durerii, a privațiunii, a mizeriei”. „Satisfacția și mulțumirea ne lasă inactivi, într-un repaus indolent.” Apoi, fără a o spune explicit, el dezvăluie compasiunea ca formă de empatie : „Compătimim *cu* el, deci *în* el : simțim durerea lui ca și cum ar fi a noastră, însă nu ne închipuim că ne va aparține”. Fericirea proprie te face permeabil la mila față de altul⁴².

Între noi și ceilalți există așadar un ecran protector care se deschide doar atunci când celălalt suferă. Fericirea este solitară, suferința este colectivă. Schopenhauer ne oferă o șansă să ne extragem prin semeni din infern, dar nu ne promite că un semen ne-ar deschide paradisul, ci doar ne-ar păstra acolo unde ne este locul, în purgatoriu ca punct terminus – non-suferință și non-fericire.

Tot ce avem natural, spune filosoful german, este compasiunea ca produs primitiv și imediat al naturii. Aici simt nevoia să fac câteva scurte comentarii. Mai întâi, așa cum am menționat deja, cred că Schopenhauer pleca – deși nu explicit – de la empatie și nu de la compasiune ; căci, după cum afirmă el : participarea imediată la necazul altuia sau la nevoile lui, fără a raționa îndelung, „este singura sursă pură de caritate” și singura șansă a virtuții. Dar de dragul hinduismului, a cărui superioritate vrea să o sublinieze el, are grijă să reducă mereu empatia la compasiune și nevoile celuiilalt la suferință. Doar necazul celuiilalt devine un motiv, pentru că „eu sufăr în el”. Fenomenul acesta își păstrează însă un caracter pur misterios – eu nu știu de ce sunt așa, dar nu mă pot împiedica să o fac. În al doilea rând, e destul de dubios că la oameni mila ar fi chiar naturală

să își capete femeile identitatea proprie. Străduindu-ne pe problema „identității funcționale” (definirea femeilor ca mame, soții, muze etc.), putem scăpa faptul că ceea ce căutăm este de fapt identitatea subiectivă, nefuncțională.

și nu teribil de încărcată de valori sau nu destul de ideologizată și de selectivă. Experimentele psihologilor ne relevă o creștere a agresivității atunci când victima este anonimă și abstractă, precum și când agresorul nu are conștiința responsabilității actelor sale (deci când acționează liber, nu doar dând curs instinctelor)⁴³. În sfârșit, se ridică problema naturii suferinței pe care o putem atribui altor făpturi: elefantul îndurerat, câinele devotat, maimuța deșteaptă sunt demne de compasiunea noastră, deși ele nu au decât „dureri exclusiv fizice și prin aceasta mai obscure”⁴⁴. Capacitatea de a suferi crește o dată cu inteligența (să deducem oare că femeile, mai incapabile de abstracții, suferă și ele mai puțin?). Până la urmă, dualismul spirit – corp își face loc larg în acest tip de filosofie în care sufletul dispăre ca de obicei, conform aceleiași prejudecăți raționaliste. Cum se face saltul de la voință (care îi pare instinct pur) la principii este greu de înțeles, dacă nu cumva e complet de neînțeles. Mă simt îndreptățită să întreb alături de Descartes: suferă oare animalele dacă nu știu că suferă? Dar femeile, incapabile să vadă formele pure, „suferința”, suferă oare ele, sau pur și simplu au doar senzații neplăcute?

Punând aceste întrebări, nu vreau să neg deschiderile oferite de gândirea lui Schopenhauer în plină eră raționalistă, ci doar eficacitatea acestora în condițiile în care misoginismul, ca și ideea că animalele n-au decât trup și suferințe trupesti, nu-l duce mai departe filosoficește. Îl duce doar la o problemă practică: pledoaria pentru vegetarianism și protecția animalelor. În rest, ierarhiile rămân intacte: bărbat/femeie/animal; rațiune/emoție/senzație, căci intuiții de tipul ecologiei sociale sau eco-feministe, cu atât mai puțin, nu l-au băntuit pe acest desmărginitor de prejudecăți.

2.5. Principii și interese

Ceea ce distinge fundamental morala kantiană de cea utilitaristă este faptul că prima relevă ca fundamentale principiile, regulile, imperativele, supunerea față de legile morale, iar cea de-a doua vizează exclusiv consecințele actelor omenești.

„Acțiunile, scrie J.St. Mill, sunt moral corecte în măsura în care tind să promoveze fericirea și incorecte în măsura în care tind să

promoveze opusul fericirii. Prin fericire se înțelege plăcerea și absența durerii; prin nefericire, durerea și privarea de plăcere.”⁴⁵

Potrivit imperativului categoric kantian, un act este moral corect dacă maxima sa este universalizabilă, „devine prin voința sa lege universală a naturii”. Scopurile în sine diferă în cadrul celor două etici: pentru cea kantiană, scopul în sine este ființa rațională; pentru Mill este plăcerea. J.St. Mill, ca și Bentham, este așadar un utilitarist hedonist. Mulți alți utilitariști au părăsit însă punctul de vedere după care singurul scop în sine veritabil este plăcerea. În discuțiile eticienilor care se apleacă asupra statutului moral al ființelor non-umane, perspectiva acelor utilitariști (între aceștia, pesemne că cel mai proeminent este P. Singer⁴⁶) care consideră că **interesele** sunt scopuri în sine revine stăruitor în prim-plan. După ei, orice are interese, urmărește să și le împlinească, are statut moral. (Desigur, un astfel de utilitarist ar putea susține, în particular, că orice urmărește plăcerea și absența durerii are interesul să obțină plăcerea și absența durerii.) În cele ce urmează, vom presupune, de aceea, că poziția utilitaristă cea mai relevantă în contextul de față e cea care se centrează asupra intereselor.

Greșeala morală este, potrivit lui Kant, faptul de a-i manipula pe alții în propriile scopuri, fără să ții cont și de ale lor. Ideea de scop presupune în mod necesar conștientizare. Deci statutul moral îl are numai persoana, fiindcă doar ea poate avea interese conștientizate (scopuri). Dar dacă statutul de membru al comunității morale îl capătă orice ființă dotată cu sensibilitate, interese sau nevoi, indiferent dacă ele capătă sau nu formulări conștiente, atunci în acest statut poate fi inclusă orice ființă vie (plantă, animal)⁴⁷. Am avea de-a face cu două categorii de ființe:

- a) ființele raționale care viețuiesc, au interese (nevoi) și își pot formula interesele așezându-le sub un principiu;
- b) ființe neraționale care viețuiesc, au interese (nevoi) pe care le pot manifesta, dar nu le pot așeza niciodată sub un principiu.

În comun cele două categorii de ființe au faptul că și unele, și celelalte au interese (nevoi). Acest fapt poate fi privit fie ca o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru includerea ambelor categorii în sfera moralei (toate eticile, cu excepția eticii mediului, bioeticii etc.), fie ca o condiție necesară și suficientă (în eticile

mediului, bioetică etc.). Eticile din prima categorie sunt „antropocentrice”; celelalte sunt etici biocentrice.

Filosofii utilitariști – începând chiar cu Bentham – sunt dispuși să includă de pildă suferința animalelor în calculul lor cu privire la fericire și plăcere; dar etica utilitaristă rămâne prin excelență antropocentrică, deoarece rațiunile pentru a nu provoca suferință altor ființe nu privesc ființele ca atare, ci fericirea și bunăstarea noastră (deci efectele pentru oameni), de pildă: crezi pericole pentru viitorul speciei umane, lezezi estetic o anumită zonă, lezezi psihologic spirite sensibile, tulburi anumite comunități, dar, în fapt, „singurul lucru luat în seamă este interesul omenesc, fericirea și nefericirea oamenilor, nu cea a broaștelor”¹⁸.

Într-un sens, se poate stabili un acord între „eticile principiilor” și „eticile consecințelor”, pe de o parte, și eticile ecologiste, pe de altă parte; dar acest acord (în politicile mediului) nu trece dincolo de faptul că eticile din prima categorie subscriu să protejeze mediul, dar de dragul oamenilor (pentru că doar ei sunt capabili de principii – Kant –, ori pentru că doar ei sunt capabili de plăceri calitative – Mill).

Eticile numite generic ecologiste (eu le voi numi **ecoetici**) consideră că demne de luat în seamă sunt interesele proprii ale oricărei ființe, pentru ea însăși, nu doar pentru că noi avem un avantaj în promovarea lor. Eticile biocentrice iau în seamă toate ființele vii ca semnificative moral – semnificația lor morală variind în funcție de gradul lor de complexitate. Astfel de etici cer să ținem cont de toate ființele pe care le afectăm prin acțiunile noastre. Aici, felul în care este tratată această problemă se bifurcă între a trata gradual ființele în funcție de gradul lor de complexitate, manifestată în varietatea intereselor, și „egalitarismul biotic”¹⁹ în care se acordă semnificație morală egală oricărei ființe vii.

Alte etici sunt și mai holiste – deci trec chiar dincolo de lumea viului – prin ideea „eticii oricărui lucru”, cerând acordarea unei minime semnificații morale și lucrurilor, nu doar ființelor (nu pentru că aceste lucruri ar avea nevoie, ci pentru că, de pildă, ele sunt frumoase, sau utile, sau rezistente, pentru că există și au proprietăți).

Robert Elliot schițează câteva justificări pentru extinderea eticii dincolo de zona umanului. El relevă că este ușor să arăți

de ce oamenii sunt semnificativi din punct de vedere moral (deși acest „ușor” cred eu că relevă doar faptul că avem în spate un drum lung și greu prin care s-a ajuns la admiterea tuturor oamenilor ca subiecți morali). Interesele oamenilor se bazează pe capacitățile pe care ei le posedă: acelea de a putea avea experiența durerii și plăcerii, a capacității de a face alegeri raționale și de a acționa liber. Orice ființă, argumentează Elliot, poate fi socotită intrinsec valoroasă, există o rațiune de a conserva orice ființă de dragul ei însăși, independent de faptul de a-ți folosi, servi la ceva. Ființele vii au un bine al lor care poate fi promovat sau, dimpotrivă, lezată. Arborii, de pildă, pot fi socotiți moral valoroși măcar din două rațiuni: sunt ființe complexe și sunt frumoși. Chiar și lucrurile au o complexitate de organizare *per se* care le poate face moral considerabile. A fi obiect natural, a fi divers, a fi armonios, a fi sistem cu autoreglare sunt, în general, proprietăți relevante pentru a considera că ceva are valoare intrinsecă. Din acest motiv, Elliot aderă mai degrabă la o etică a mediului, dincolo de cele antropocentrice, zoocentrice sau biocentrice.

„Nu-i corect să susții că oamenii au întotdeauna prioritate, așa cum nu-i corect să susții că păstrarea, conservarea ecosistemului este mereu mai importantă decât protejarea oricărui set de interese umane.”⁵⁰

Asupra criteriilor de decizie între aceste două categorii de interese, Elliot nu discută însă în studiul invocat⁵¹. În orice caz, încă de pe acum apare ca esențială necesitatea de a cerceta felul în care pot coexista și acele interese diferite în spațiul moral. Încercarea de a impune un principiu unic, care să ia sub acoperământul său toate situațiile, pare acum mai fără speranță ca niciodată. De aceea nu este lipsit de interes să urmărim eforturile unor eticieni (precum P. Taylor⁵²) de a elabora sisteme de principii morale, însoțite de reguli de excludere în anumite situații și de prioritate în aplicare. Renunțarea la monismul etic în favoarea unei etici pluraliste mi se pare o condiție importantă în sensul unei perspective non-hegemonice. Pluralism etic nu înseamnă relativism, ci un fel de „absolutism contextual” – oricât de paradoxal ar suna această sintagmă! –, în sensul existenței unor reguli acceptate ca imperative categorice în diferite sisteme de referință. Noi înșine trăim în mai multe sisteme de referință,

dintre care două sunt evidente pentru oricine: cel al semenilor întru umanitate și cel al semenilor întru natură (noi înșine suntem în fiecare din aceste „sisteme de referință”). Acest „absolutism contextual” ar duce la acceptarea coexistenței imperativelor categorice^d.

Cum anume devenim conștienți de interesele celorlalți este una dintre problemele de fond pentru elaborarea unei etici care să se aplice oricărei ființe umane și poate, dincolo de ea, oricărei ființe. Astfel, J. Rawls sugerează să ne situăm în „situația originară”⁵³, acea situație în care nu știm nimic despre împrejurările vieții noastre – fiind deci acoperiți de „un vâl de ignoranță” cu privire la status, avere, prestigiu, rasă etc. (Rawls nu menționează explicit variabila „sex” în contextul vâlului de ignoranță.) În „situația originară”, fiecare om este motivat să își maximizeze avantajul, neștiind cărei categorii îi va aparține, știind însă că toți oamenii vor avea aceeași înclinație, anume de a-și maximiza binele. Cei aflați în situația originară fac alegeri raționale și nu arbitrare sau capricioase. Aceasta presupune că ei cunosc și acceptă câteva supoziții despre natura umană și satisfac două condiții: aceea de a respecta unanimitatea în stabilirea regulilor și aceea de a recunoaște perpetuarea codului pentru urmași^e. Plecând de la aceste condiții, se poate stabili un cod moral aplicabil tuturor oamenilor și numai lor.

Peter Singer consideră că Rawls suferă și el de „șovinism omenesc”, căci împărtășirea din codul moral vizează doar specia umană. Includerea animalelor, plantelor etc. pare înjositoare⁵⁴. Cred că o astfel de atitudine vine în bună măsură din respingerea de pe poziții creștine a panteismului ca ateism⁵⁵, din nevoia de a identifica umanul ca uman mai degrabă în zona transcendenței, după modelul divinului înțeles ca *logos* dincolo de lume. Acest mod de abordare pare cel puțin curios în condițiile în care specificitatea creștinismului se află tocmai în faptul *logosului* întrupat, „întrupat în sensul că există alături de celelalte obiecte (ființe), în rând cu ele, cu același statut ontic ca și

d. Acceptarea unui singur imperativ categoric semnifică după mine un „absolutism universal” în etică; acceptarea coexistenței mai multor imperative categorice ar fi un „absolutism contextual”.

e. Asupra ideii de alegere rațională voi reveni ulterior, atunci când voi discuta disputele teoretice existente pe această temă în cadrul teoriilor feministe.

ele ; Iisus Hristos este om în cel mai deplin sens al cuvântului, alături de ceilalți oameni, de ispitirile și păcatele lor⁵⁶. A fi creștin, deci altceva decât credincios în Dumnezeu în sens generic, înseamnă a crede în Dumnezeul situat în lume și nu doar în cel existent dincolo de aceasta, un Dumnezeu care se arată doar prin revelații unor aleși. Trinitatea nu poate fi separată în plan ontologic ; Dumnezeul creștin nu s-a rușinat să „coboare” în forma mai „joasă” de existență, anume cea umană, spre mântuirea acesteia. Noi însă ne rușinăm adesea să coborâm spre semenii noștri care simt, dar nu folosesc concepte, nu construiesc principii, nu sunt legiuitori. De aceea, în „situația originară” se află doar oamenii (căci doar ei sunt capabili de negocieri). Între ei se dispută „maximizarea binelui”, vâlul de ignoranță se înfățișează peste determinații strict omenești și nu vizează situarea cu simpatie în raport cu toate ființele vii.

În situația originară ne întrebăm : Ce regulă ar fi să accept dacă aș fi negru sau islamic sau sărac, dar nu și ce regulă m-ar afecta dacă aș fi câine sau arbore ? „Mântuirea” de elitism este circumscrisă strictei sfere a umanului, doar aici este rău privit faptul de a te folosi de alții, de a ignora interesele altora. O uriașă sumă de nevoi pe care le avem sunt comune cu ale atâtor alte ființe vii, rezultat al tuturor putințelor, virtualităților lor naturale, pe care noi suntem ispitiți să le satisfacem artificial : nevoia de a zbură, de a înota, de a comunica la distanță, de a avea viteze mari în mers sau zbor, de a ne confunda cu mediul sau de a ne distinge de el, nevoia de a ne face un cuib, de a avea propriul teritoriu etc.⁵⁷ Atunci, de ce am respecta și simpatiza numai nevoile noastre o dată ce ele se regăsesc în celelalte viețuitoare și ca nevoi, și ca putințe naturale ? De ce n-am înțelege că aceste ispите ale noastre, convertite în tehnici, ne apropie de celelalte ființe, ne fac să înțelegem cum anume trăiesc ele ? A evita pe cât posibil secarea unui lac înseamnă să fii capabil să te pui în „situația originară” pentru a înțelege nevoile peștilor și algelor, nu numai a viza extinderea fără limite a teritoriului omenesc ; a îngrađi nevoia de mișcare a animalelor, a polua atmosfera înseamnă și a contribui la uciderea și vătămarea plantelor, a nevoii lor de a face flori și fructe.

În fapt, natura însăși ne pune în situația de a trăi mereu unii pe seama altora, așa cum se întâmplă și în societate. Mereu interesele noastre intră în conflict unele cu altele. Născocim

reguli prin care să convertim conflictele în convenții reciproc avantajoase. Nu se pune nicicum problema că ne putem trata unii pe alții numai ca scop, o dată ce trăim unii pe seama altora. Dar dacă lărgim fruntariile înțelegerii pentru condiția celui alt, punându-ne pe noi înșine în situația lui, nu cred că ne împiedică ceva semnificativ ca aceste fruntarii să treacă mai departe în sensul unei înțelegeri empatice pentru tot ceea ce este viu și trăiește în propria-i specificitate.

Această lărgire a fruntariilor **trebuie s-o admitem** (cum a spus Kant însuși atunci când s-a referit la lărgirea fruntariilor imperiului moral la toate ființele omenești). Alături de om ca scop în sine trebuie să postulăm și altceva ca scop în sine, formulând un imperativ simbiotic celei dintâi (coexistent cu aceasta): **Acționează astfel încât să tratezi natura atât în făptura ta, cât și în a oricărei alte făpturi, totdeauna și în același timp ca scop și niciodată numai ca mijloc.** Omul este scop în sine (omul din persoana ființelor omenești), pentru că „trebuie să admitem” că ar exista ceva cu valoare absolută. Kant instituie ideea de om scop în sine : „acum eu spun : omul și în genere orice ființă rațională este scop în sine, nu numai mijloc”. Temeiul raționamentului kantian este acela că oricine e legiuitor face parte din imperiul scopurilor în sine, căci poate trăi sub un principiu.

Dacă însă a fi scop în sine înseamnă a avea sensibilitate, nevoi, interese, atunci orice făpturi dotate cu acestea pot primi statutul de „scopuri în sine”.

În capitolele următoare voi argumenta că o modalitate potrivită teoretic de a da seamă de aceste situații este cea care face apel la ideea de *convenabilitate*. Pentru o mai bună înțelegere a alegerii termenului de *convenabilitate*, aici mă voi opri puțin asupra unor chestiuni de etimologie. Cuvântul „convenabil” vine din latină⁵⁸ (*convenio, conveni, conventum, convenire*) și are printre altele următoarele sensuri: a veni împreună, a veni din toate părțile, a se întruni, a se reuni, a fi de acord, a se potrivi. Termenul *conventio* (un derivat al lui *convenio*) înseamnă înțelegere, învoire, dar și conviețuire. Într-un sens, există feluri de a folosi cuvântul „convenabil” dincolo de manierele consecințialistă și contractualistă. „A conveni” nu înseamnă doar o simplă negociere exterioară, ci și o resimțire interioară a convenției, precum și o intersimțire. Înseamnă viețuire împreună, nu doar un târg,

un contract extern, un acord stipulat. Înseamnă înțelegere prin experiențe comun împărtășite, nu doar învoire; presupune și intersimțirea, nu doar interacțiunea.

Cred că asemenea înțelesuri atrofiază dihotomiile de factura: persoană/plăcere (așa cum apar ele în disputele etice kantianism/utilitarism), ori: etica drepturilor/etica relațiilor (așa cum apar ele astăzi în disputa între eticile de inspirație rawlsiană și cele feministe), ori: etici antropocentrice/etici biocentrice. (Ca să iau un singur exemplu, are sens, să spunem: „Acest câine are interesul să mănânce”, dar nu și: „Acest câine își cunoaște interesul să mănânce”. Tot așa, când zicem: „Regula morală X vine în întâmpinarea interesului acestui câine să mănânce” nu decurge deloc că animalul e conștient de existența acelei reguli, că deci el este și subiect, nu doar obiect al moralei. Dar dacă spunem: „Regula morală X îi convine acestui câine”, nu pare să se ivească necesitatea de a deosebi între obiecte și subiecte ale moralei. Convenabilul se aplică în același timp și în același fel tuturor fapturilor incluse în sfera morală.)

Estomparea acestor dihotomii, acestor logici de tipul **sau-sau** prin intermediul convenabilului **și-și** ar conduce poate și la regăsirea unui înțeles vechi al conceptului de mediu, anume acela de **mésou, mesotes**⁵⁹: linie de mijloc, dreapta măsură, echilibrul între contrarii, diferit de acela pe care-l utilizăm noi: de loc pentru ceva. Atunci etica mediului n-ar mai avea înțelesul de etică a locului în care existăm, ci de etică a măsurii, a echilibrului, o etică a indivizilor, a fapturilor în relație, nu două etici separate: o etică a fapturilor și o etică a relațiilor.

Note

1. Conform delimitărilor făcute de către Fred Feldman în *Introductory Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1978, capitolul I, zona filosofică a cercetării moralei cuprinde: etica normativă (ca încercare de a descoperi, formula și susține principiile fundamentale ale acțiunii morale corecte); metaetica (încercarea de a descoperi și explica înțelesurile termenilor morali) și moralizarea – încercarea de a-i face pe oameni mai buni din punct de vedere moral.
2. Platon, *Republica*, cartea a 5-a, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 454 d.

3. Această problemă este preponderent abordată în dialogul *Fedon*, cu precizări deosebite la 80 b, 114 e, dar și în *Republica* (510 e, 527 e, 532 a), *Gorgias*, 464 a, 477 b-c, *Legile*, 673 a, 795 d.
4. Elisabeth V. Spelman, *Inessential Woman, Problems of Exclusion in Feminist Thought*, The Women's Press Limited, Londra, 1990, p. 30.
5. *Ibidem*, p. 31.
6. Vezi, în acest sens, ampla analiză făcută de K. Popper mecanismelor totalitarismului de tip platonice, în K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, București, 1993, cu referire specială la pp. 63-72.
7. Totuși, nu întreaga Antichitate va fi marcată de acest mod de a gândi. Epicur sau Plutarh vor pleda mai degrabă în favoarea ideii că sensul vieții omenești nu este acela de a gândi bine, ci de a trăi bine, și vor identifica mai degrabă binele cu plăcerea (în sens de stare).
8. Idei asemănătoare sunt formulate și de Aristotel în mod explicit, atât la adresa animalelor, cât și a sclavilor și femeilor.
9. R. Descartes, *Expunere despre metodă*, Editura Paideia, București, 1995, pp. 21-22.
10. L.E. Johnson, *A Morally Deep World*, p. 24.
11. *Ibidem*, p. 26.
12. L.E. Johnson, *op. cit.*, p. 33.
13. *Ibidem*, p. 32.
14. I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 173.
15. *Ibidem*, p. 176.
16. *Ibidem*, pp. 171-172.
17. *Ibidem*, p. 165.
18. Ideea acestei separații este dezvoltată de Kant în *Critica rațiunii pure*.
19. În acest sens, o semnificație particulară o are *Doctrina virtuții* (în *Metafizica moravurilor*, de pildă).
20. I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972. Față de textul tradus de N. Bagdasar am introdus două modificări: Să tratezi în loc de să folosești (căci acest „folosești” mi se pare a intra în contradicție cu ideea că persoana este scop în sine; „a folosi” are mai degrabă a face doar cu ideea de mijloc) și am eliminat expresia în același timp, care mi se pare redundantă după adverbul totdeauna.
21. *Ibidem*, p. 46.
22. În teza sa de doctorat la University of Edinburgh, Department of Philosophy, 1993, *Aesthetics and the Natural Environment*, Cheryl Foster abordează conceptul de frumusețe naturală atât din

- perspectiva lui Kant, cât și din cea a lui Schopenhauer. Mai important pentru scopurile acestei lucrări este articolul lui G.E. Varner, „The Schopenhauerian Challenge in Environmental Ethics”, în *Environmental Ethics*, nr. 7 (1985), pp. 209-229. Varner argumentează că, pentru Schopenhauer, fiecare instanță ireductibilă a naturii formative definește un pacient moral distinct (în sensul lui T. Regan). Astfel, concepția lui Schopenhauer ar permite o sinteză între abordările individualiste și holiste din etica mediului. Nu mai cunosc și alte studii privitoare la raportul dintre concepția lui Schopenhauer și eticile mediului.
23. Voi face apel la traducerea românească a acestei lucrări, realizată de către Tudor Reu; vezi Arthur Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, Editura Antet, București, 1994.
 24. Deși în traducerea românească termenul utilizat e cel de „justiție”, nu de „dreptate”, eu îl voi prefera pe cel din urmă pentru a nu crea cofuzii între juridic și moral. E adevărat că justiția operează cu principiul dreptății, dar în paginile de față pe noi ne interesează etica și nu dreptul, chiar dacă valoarea e comună ambelor.
 25. *Op. cit.*, 1, p. 82.
 26. Criterii asemănătoare există în multe lucrări feministe, ca de pildă în *Nothing Ma(t)ters* de S. Brodribb, *Woman and Nature* a Susanei Griffin, *Feminism and the Mastery of the Nature* de Val Plumwood sau *Gaia and God* a Rosmariei Radford Reuther; și exemplele ar putea continua.
 27. Vezi în acest sens disputele în privința relației dintre înclinație și datorie rațională nu doar în jurul moralei kantiene, ci și a celei rawlsiene (de exemplu: Susan Moller Okin, „Rațiune și sentiment în cadrul concepțiilor despre dreptate”, în vol. *Teorii ale dreptății sociale*, Adrian Miroiu [ed.], Editura Alternative, București, 1996).
 28. Schopenhauer ia explicit acest principiu din hinduism (vezi mai pe larg p. 161).
 29. Vezi p. 162.
 30. Idee dezvoltată mai pe larg de același autor în *Lumea ca voință și reprezentare*.
 31. A. Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, p. 31.
 32. Vezi P. Singer, *Animal Liberation*, Avon Books, New York, 1975.
 33. A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 91.
 34. *Ibidem*, p. 123.
 35. *Ibidem*, p. 134.
 36. *Ibidem*, p. 134.
 37. *Ibidem*, p. 109.
 38. *Ibidem*, p. 139.
 39. Mary Daly, în *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women's Press, Londra, 1987.

40. V. Solans, „The SCUM Manifesto”, în B. Roszak and T. Roszak, *Masculine/Feminine*, Harper & Row, New York, 1969.
41. Sommer Brodribb, *Nothing Ma(t)ters. A Feminist Critique of Postmodernism*, Spinifex Press, Melbourne, 1992.
42. Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 104-106.
43. Vezi, de exemplu, D. Sears, L.A. Peplan și S. Taylor, *Social Psychology*, Prentice Hall International, Los Angeles, 1991, capitolul „Agression”.
44. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 146.
45. J.St. Mill, *Utilitarianism*, Oskar Piest (ed.), Bobbs Merrill, New York, 1957, p. 10. Ulterior, *Utilitarismul* a apărut în traducere românească la Editura Alternative.
46. P. Singer, *Practical Ethics*.
47. Vezi, în acest sens, comentariile lui Fred Feldman în lucrarea citată la nota 1.
48. Vezi Robert Elliot, „Environmental Ethics”, în *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Blackwell, Oxford, 1993, pp. 284-293.
49. *Ibidem*, p. 288.
50. *Ibidem*, p. 293.
51. R. Elliot este, împreună cu G. Arran, editor al unei lucrări mai de amploare pe această temă, *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*, St. Lucia University of Queensland Press, 1983.
52. P. Taylor, *op. cit.*
53. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
54. Vezi Peter Singer, *Animal Liberation*.
55. Vezi, în acest sens, condamnarea panteismului spinozist afirmat în principiul faimos *Deus sive natura* ca ateism de către teologia creștină. Această acuză se datorează respingerii de către Spinoza a unui Dumnezeu personal în favoarea unei forțe impersonale divine răspândite pretutindeni în lume și în noi înșine. Aceleași idei se regăsesc în operele filosofilor romantici ai secolelor XVIII-XIX: Novalis, Schlegel, Jacobi, Schelling, precum și în întreaga filosofie a naturii.
56. Vezi, în acest sens, ideea dezvoltată de A. Miroiu în lucrarea *Metafizica lucrurilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Editura ALL, București, 1993. Autorul construiește ideea de Dumnezeu ca entitate reflexivă în baza semanticii lumilor posibile. Citatul menționat se află la p. 192.
57. În acest sens, etnologia relevă nenumărate similarități între noi și ființele non-umane.
58. Cf. *Dicționarul latin-român* de M. Străureanu, Editura Scrisul Românesc, Craiova.
59. Cf. Francis E. Peters, *Dicționar de termeni grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 168-169.

Capitolul 3

Etici feministe

„Decât să șlefuiască uneltele teoretice ale «stăpânilor», filosoafele feministe preferă să lucreze la transformarea lor, astfel încât noua construcție morală să nu mai aibă nici șefi, nici stăpâni.”

(Alison Jaggar, 2000)

Până în veacul nostru, multe teorii politice acceptau ideea unui fundament natural pentru ca femeile să fie ținute în familie și să fie subordonate prin lege și obiceiuri față de tată sau soț. Circumscrierea în sfera casnică¹ prin restricții etico-politice părea să fie justificată. Teoriile contemporane au abandonat asumțiile tradiționale cu privire la inferioritatea naturală a femeilor. Atât teoriile liberale, cât și cele marxiste consideră femeile ca egale ale bărbaților, capabile să participe la viața publică, deci capabile de autodeterminare și înzestrate cu simțul dreptății². Dar, cu toate acestea, „legile despre egalitatea sexelor nu au venit destul de eficient în întâmpinarea nevoilor femeilor pentru o viață creativă, securitate psihică, autoexpresie, individualitate, minim de respect și demnitate”³. Acest fapt se datorează camuflării discriminării sexuale prin ceea ce feminiștii numesc **discriminare de gen** – adică prin formularea standardelor de performanță în funcție de calități masculine, prin definirea capacității femeilor de a fi competitive sub regula neutralității de gen, dar, de fapt, prin roluri definite de către bărbați. Căci normele morale, legile și instituțiile sunt făcute de către bărbați, în acord cu interesele lor.

Feminiștii consideră că rolurile în viața socială sunt definite astfel încât presupun că există cineva (în general nevasta) care are grijă de copii și de casă, astfel încât cei în stare de performanțe la nivel social să fie „liberi” de asemenea probleme „minore”. De asemenea, există (cel puțin în societățile vestice) o identificare

culturală între statutul femeii și statutul de prestatoare de servicii sexuale și gospodărești pentru bărbați. Acest statut nu este străin nici de societățile constituite pe doctrina marxistă, în ciuda participării aproape integrale a femeilor la câștigarea pâinii. Chiar și în aceste societăți „capul” a rămas tot bărbatul, neclintind cu nimic prejudecata populară: „bărbatul, cap de familie”, deși bărbații n-au mai avut același rol în întreținerea familiilor, în plățirea serviciilor casnice prestate de neveste și nici măcar în managementul familial.

În ambele tipuri de societăți, teoria egalității de șanse pentru cele două sexe s-a dovedit lipsită de acoperire în realitate. În nici una dintre societăți rolurile sociale masculine definite n-au fost complementarizate cu roluri sociale feminine definite. De aceea, pentru mulți feminiști însși termenii „egalitate” și „dreptate” au devenit suspecti sau cel puțin susceptibili de a fi revizuiți și de pe pozițiile și valorile aparținând „celui de-al doilea sex”. Unii, de pildă Elizabeth Grosz, preferă termenul „autonomie” celui de „egalitate” și dau autonomiei semnificația de drept al fiecărei persoane de a se proiecta în termenii aleși de ea însăși: „căci termenul «egalitate» conduce la ideea echivalenței a doi termeni, între care unul joacă rol de normă sau model indiscutabil”⁴. Or, autonomia presupune dreptul de a accepta sau respinge acest gen de norme standard „în funcție de propria autodefinire”. Egalitatea înseamnă mai degrabă acceptarea unor standarde date și conformarea la cerințele acestora. O persoană autonomă are însă dreptul de a le respinge și de a crea altele.

Mulți feminiști transferă disputa public-privat în însăși sfera familiei, contrar orientărilor liberale care au făcut din non-interferența în familie un slogan principal, „dreptul la privatitate” fiind în mare măsură echivalat cu dreptul la neamestecul statului în viața familiei^a. Familia este într-un fel esențial exclusă din societatea civilă până și de către liberali, care o văd mai degrabă ca grup în care relațiile sunt definite predilect prin afectivitate, incompatibil cu trăsăturile vieții socio-politice.

a. Se poate face o analogie între dreptul la privatitate aplicat familiei ca întreg și cerința politică a neamestecului în treburile interne ale unei țări, formulată cu obstinție de către dictatorii național-comuniști. Acest neamestec în treburile interne a fost, din păcate, echivalentul recunoașterii dreptului dictaturii de a dispune în voie de cetățeni, de a-i tiraniza netulburat.

În acest sens, există un front comun în teorii foarte diferite, ca de pildă cele ale lui A. Smith, Hegel, Kant, Mill, Rousseau și Nietzsche.

De multe ori, dreptul la privatitate este definit în termenii de privatitate colectivă – cea a familiei –, subînțelegându-se că în interiorul acestei instituții indivizii nu au acest drept. Avem de-a face aici cu o protejare a interesului colectivității unite numite familie, cu prețul autonomiei individului, cu o ignorare a nevoii omenești de privatitate în înțelesuri mai adânci, cum ar fi cel al autonomiei persoanei. În acest sens, nu s-au produs mutații semnificative față de concepțiile premoderne, în sensul ideii că familia este instituția naturală și sfântă. De obicei, dreptul la privatitate administrat de către „capul familiei” înseamnă, spune C. MacKinnon, „dreptul bărbatului de a fi lăsat în pace să subjuge în continuare femeia”⁵. Formele acestei subjugări sunt multiple: de la pretenția la serviciile casnice și la grijă unilaterală a femeilor pentru bărbat și copii, până la forme violente de tipul bătăilor, insultelor și violului marital. Uneori, dreptul la privatitate se manifestă prin abuzuri mult mai subtile și mai politicoase, de tipul unui aparent consens potrivit căruia partea leului în realizarea de sine o are totuși bărbatul familiei, femeii potrivitându-i-se mai bine realizarea de sine prin alții.

Doar orbirea la felul în care funcționează genul în cultură și societate ne-ar putea opri să vedem că, în genere, bărbații și femeile n-au aceeași viață. Această constatare ne poate duce fie la apărarea cu strășnicie a tradiției, fie, dimpotrivă, la feminism: adică la un demers subversiv în raport cu sistemul de subordonări, la strategii diferite pentru viața privată, la luarea în serios (dar nu și necritic) a experiențelor femeiești și la subevaluarea autosacrificiului ca atitudine morală dezirabilă (ca datorie morală perfectă) din partea femeilor.

Ar fi însă un reduccionism de neiertat să considerăm că abordările feministe se așază cu arme și bagaje de partea „eticii private”. Feminismul nu este câtuși de puțin monolitic, după cum nu este nici universalist. Cartea pe care mizează abordările feministe contemporane este tocmai asumarea parțialității și perspectivismului. Invitația lor este aceea de a vedea lumea și prin ochii, gândurile și experiența femeilor, căci acestea sunt umane tot atât de mult ca și experiențele bărbătești. A le ignora nu e justificabil nici epistemologic, nici etic, nici politic. A le

socoti fundamente unice pentru construcțiile morale ar fi doar o imensă exagerare, o iluzie trufașă. Părerea mea, alături de a multor gânditori feminiști, este că aceste teoretizări au tot atâta legitimitate ca și cele care plecau din experiențe bărbătești, că ele pot coexista cu acestea, că nu sunt mutual exclusive, ci, dimpotrivă, inclusive. A vorbi despre superioritatea morală a unui sex (așa cum face de pildă Schopenhauer atunci când susține că dreptatea este o virtute bărbătească, iar caritatea o virtute femeiască), a face chiar ierarhii între virtuți nu este propriu unei gândiri care luptă împotriva dihotomiilor și „topurilor” axiologice.

Despre ceea ce numesc „experiențele femeiești” voi vorbi mai pe larg în capitolul dedicat eticilor mediului și celor ecofeministe. Acum mă voi rezuma doar la enunțarea lor. Cred că ele pot fi clasificate după cum urmează: a) experiențe **exclusiv femeiești**: graviditatea, nașterea, lăuzia, hrănirea din trup, sângerea periodică; b) experiențe **preponderent femeiești**: violul, pornografia, prostituția, *muncile domestice*, îngrijirea copiilor și bătrânilor; c) experiența **aservirii**, împărtășită cu toate categoriile de marginali, de membri ai grupurilor dezavantajate (etnic, rasial, economic etc.); d) experiența „**protejării**” (**a nevoii de protector**) **de sfera publică**, fie prin nerecunoașterea statutului de cetățean, fie prin inhibarea nevoii de participare la viața politică altfel decât în calitate de alegător pasiv (experiență comună cu cea a „metecilor”, săracilor sau, în al doilea caz, cu a „maselor”); e) experiența „**neajutorării**” împărtășită ca imagine culturală împreună cu copiii, bătrânii, bolnavii și handicapații; f) **experiența asocierii simbolice cu natura**, împărtășită cu „barbarii”, colonizații etc.; g) experiența văduviei⁶.

Potrivit lui Alison Jaggar, feminismul are trei scopuri normative: a) să analizeze critic activitatea care perpetuează aservirea femeilor; b) să formuleze căi justificabile moral care să întemeieze rezistența față de astfel de practici; c) să promoveze alternative dezirabile moral pentru promovarea emancipării femeilor (eu prefer, în context filosofic, termenului „emancipare” pe cel al „identității personale nefuncționale”). Feministii își propun să reinterpreteze tradiția marilor etici, să o completeze, iar acolo unde este cazul, să o înlocuiască, dar într-o manieră non-dualistă⁷.

b. În România, de exemplu, 80% dintre văduvi sunt văduve. Tendința este generală pe plan mondial.

Jaggar, ca și Sheila Mullett, Susan Sherwin, Annette Baier sau Claudia Card⁸ împărtășesc ideea că în eticile tradiționale femeile sunt „note de subsol la interesele bărbaților”. Într-adevăr, argumentează ele, experiențele femeiești de tipul nașterii, creșterii copiilor, al gătitului etc. nu au fost considerate ca relevante în elaborarea eticilor filosofice. Nimic în etică nu atinge, nu vizează ori nu ține seama de dubla zi de muncă a femeilor, nici de abuzul sexual, de violul marital etc. Mai mult, nu de puține ori, în eticile filosofice femeile sunt negate ca agenți morali, considerându-se că nu au intuiții etice valabile, nici coerență morală. Cel mult ele apar ca imagini ale unor virtuți complementare celor bărbătești (adică ale virtuților care în marile cărți de etică scrise de bărbați legitimează o persoană ca subiect al moralei). Femeile sunt, paradigmatic, văzute ca dependente (nu independente), atrase de imanență (nu de transcendență), emoționale (nu raționale), atrase de structuri nonierarhice (lipsite de nevoia de a domina și impune). Pe scurt, argumentul curge astfel : dacă trăsăturile femeiești înclină purtătoarele acestora spre particular, parțialitate, emoție, atunci ele sunt piedică pentru ceea ce e privit ca temei valid al eticii : universalitatea, imparțialitatea, raționalitatea. Ca urmare, ceea ce este femeiesc – ceea ce ține de sau promovează particularitatea, imanența, parțialitatea, emoția – nu poate fundamenta etica ; fiindcă aceasta, prin „definiție”, este legată tocmai de trăsăturile contrare acestora.

Cum să te descurci oare între meandrele acestor perspective etice astfel încât să rămâi femeie, dar fără ca aceasta să te pună în situații handicapante etic (sau măcar în situația de ființă morală secundă)? Să întorci spatele trăsăturilor femeiești și să urmezi, pocăită, același drum triumfal atât de bătătorit spre statutul de normator-legiuitoare? Ori poate să te ții departe de acesta, considerându-l nepotrivit și să rămâi cantonată în ce simbolizezi? Ori să-ți formulezi un punct de vedere în răspărul patternurilor tradiționale de infailibilitate și al legitimărilor, dar creându-ți un drum propriu, care să fie **și-și**?

Strategia pe care o voi urma în acest capitol este următoarea :
 a) Pe de o parte, voi argumenta că, pentru ca eticile feministe să-și facă loc, ele trebuie să găsească altă sorginte ontologică și epistemologică decât cea care, implicit sau explicit, exclude experiențele femeiești. O primă constatare pe care o poate face cu

ușurință oricine frecventează zona filosofiei este că demersul filosofilor este un demers al maturilor despre maturi, persoane deja autonome, care își gândesc existența și relațiile interumane în termenii opuși neajutorării. Acești maturi devin, în ochii filosofilor, un fel de „atomi solipsiști” care fac din **Nu leza!** deviza propriei lor morale⁹. Opoziția sine/altul, care e presupusă în aceste abordări etice, are însă prea puțin de-a face cu prima relație pe care o experimentăm pe acest pământ: relația mamă/copil. Aceasta nu e relație cerere/ofertă, nu este contract, nu e luptă pentru putere sau dominație; cei doi nu sunt separați, ci mai degrabă simbiotici în această primă perioadă a vieții noastre. Este o relație între inegali în care unul oferă celui alt grijă, energie, timp¹⁰. O astfel de relație face posibilă însăși existența noastră de viitori supuși ai devizei „Nu leza!”. Acest lucru n-ar trebui să-l uităm (cum n-ar trebui să uităm că, „dacă nu vrem să fim niciodată lezați de alții, atunci ar trebui să ne pregătim să nu beneficiem de ei niciodată”¹¹).

b) Pe de altă parte, voi discuta felul în care, din perspectivă feministă, emoțiile pot fi parte a actului moral veritabil¹². Abordările feministe oscilează aici între două tendințe opuse: cea tradițională, de a trata „persoana ca persoană”, lipsită de determinării, ca pe un „extract total de umanitate” complet destrupat, și – dimpotrivă – cea care, accentuând asupra particularului, poate ajunge la „abuzuri de parțialitate”¹³. Cu aceste considerații în minte, voi începe prin a mă opri, înainte de abordarea eticii grijii, asupra aspectelor epistemologice, și anume asupra zonei mai umbrite a lui **a cunoaște**: zona empatiei.

3.1. Empatia și morală dreptății

a) **Nevoia vie**. Am pomenit în multe din paginile anterioare termenul „nevoie vie”. A sosit acum timpul să mă ocup mai explicit de semnificația acestuia. Atunci când avem în vedere abordările de tip contractualist în morală presupunem că părțile contractului sunt raționale și că ele pot comunica rațional (a se citi aici: propozițional) care le sunt interesele. Urmează diferite proceduri de negociere astfel încât contractul să devină reciproc avantajos sau măcar reciproc nedezavantajos. Pentru contractualiști așa se nasc normele, fie ele juridice sau morale. Așa

putem răspunde la întrebarea „Ce trebuie să fac?”, ca și la „Ce pot să sper?”. Nimic nu pare mai rezonabil decât asemenea înțelegeri și nimic mai democratic (în principiu). Ce se întâmplă însă atunci când o relație umană nu poate să fie formalizată, normată, cuantificată fiindcă una dintre părțile ei nu este capabilă să fie parte contractuală : mă refer aici la copilul fără limbaj propozițional, fără discurs, la fel de „mut” ca și natura ? El poate să fie luat drept paradigmatic pentru „nevoia vie” și nu doar pentru ființa suferindă de care vorbea Schopenhauer. De asemenea, el nu-i doar „ființa dotată cu interese” (pe care oricum nu și le poate arăta explicit) despre care ne vorbesc atâtea filosofii teleologice.

Relația părinte/copil poate fi pusă în două perspective. În mod obișnuit ea e formulată **ontologic**, în termeni duali : este relație natural-instinctivă sau este relație socială dependentă de învățătura și obiceiurile unei comunități. Eu aș pune-o mai degrabă, într-o perspectivă **epistemologică**, în termenii : la nivelul cunoașterii este relație empatică și rațională.

Ne-am început comunicarea cu semenii în mod empatic ; mai târziu, învățarea socială estompează „începuturile”, trecându-le peiorativ în forme prelogice, nedemne de numele de cunoaștere. Mai târziu, ceea ce ne rămâne este „sentimentul de familiaritate în confruntarea cu propozițiile despre experiențele respective (implicit de recunoaștere)”. Acest sentiment „explicită accesul avut cândva de subiect la propoziții, chiar dacă acesta nu e capabil să-l formuleze explicit sau să-l exprime în acest sens în formă propozițională”¹⁴. Adeseori cunoașterea pe care o numim empatică este recunoscută ca valoare sub alt nume, cel de cunoaștere practică „a ști cum”, diferită de cea propozițională de tipul „a ști că”¹⁵. Mitul intelectualist reduce întreaga cunoaștere la prima formă, pragmatismul la cea de-a doua¹⁶.

Empatia este o stare aparent paradoxală, de privatitate colectivă : situația în care ne înțelegem prin experiențe comun împărtășite sau analoage. Să presupunem că cineva comunică altei persoane enunțul : „M-am îndrăgostit”, fără ca a doua persoană să fi trăit o asemenea experiență altfel decât propozițional (a citit și auzit multe pe această temă). Cât și ce va înțelege oare din această afirmație ? Poate că enorm, dar ceea ce-i va scăpa va fi exact intuirea vie a stării celuilalt, anume : cum e să fii îndrăgostit. Alcoff și Dalmya dezvoltă această idee luând ca exemplu

diferențele dintre doctorii obstetricieni bărbați și moașele tradiționale: cele din urmă nu posedau, desigur, știința medicală, dar înțelegeau dinlăuntru propria experiență cum este să naști¹⁷.

„Moașele puteau face ca pruncul din pântece să nu iasă cu picioarele înainte, puteau întrerupe sarcinile și ofereau un tezaur de sfaturi practice despre orice: de la a rămâne gravidă la a vindeca infecțiile sânelui. De asemenea, moașele cunoșteau leacuri pe bază de ierburi care să grăbească un travaliu prelungit, să calmeze durerile facerii și să reducă riscurile de a pierde o sarcină; multe din aceste leacuri sunt folosite de farmacologia modernă la sfârșitul secolului al XIX-lea și chiar la începutul secolului XX. Mulți doctori au recunoscut că moașele erau tot atât de eficiente în meseria lor – dacă nu și mai eficiente – decât medicii. Desigur, printre femei, moașele aveau «dreptul la cunoaștere sigură» în problemele legate de naștere.”

De obicei, moașele au o experiență extrem de bogată în privința nașterii, ce include și experiența directă, personală. Pregătirea lor consta în a-și împărtăși una alteia informațiile și poveștile privitoare la nașterile dificile și în a asista la nașteri de la o vârstă tânără. În zonele urbane, câteva moașe țineau femeilor un fel de lecții de inițiere. Majoritatea moașelor, ca de altfel majoritatea femeilor, erau analfabete...

În ce sens puteau fi privite moașele drept ignorante și necalificate, iar prețioasa lor cunoaștere drept „o superstiție”? Priceperea lor se baza pe o combinație de surse empirice, practici și experiențe directe și pe acreditarea unor convingeri acumulate de comunitatea recunoscută a experților în nașteri (adică a celorlalte moașe) – ceea ce nu diferă prea mult de practicile oamenilor de știință de astăzi... Cunoașterea lor a rămas prealfabetică: ea era orală, practică și experimentală. Acolo unde „descoperirile” științei și medicinei moderne au fost recunoscute ca atare prin documentațiile lor, evenimentele și reușitele din cariera moașelor erau rareori redată în scris. Deși în mai toate culturile femeile erau în mod tradițional vindecătoare, ele au fost automat descalficate din această profesie când medicina a devenit o știință formalistă și s-au dezvoltat instituturile de pregătire, axate în special pe citirea textelor clasice.

Autorii pentru care cunoașterea empatică e distinctă de cea propozițională nu sunt însă constrânși de nimic să susțină teza

mai tare că cele două forme de cunoaștere nu sunt în nici un mod legate între ele. De pildă, cred că se poate concede cu ușurință că accesul spre empatie poate fi blocat sau măcar îngreuiat de lipsa cunoașterii discursive, inclusiv a celei de tip filosofic. Neteoretizarea experiențelor femeiești de către cele care le-au trăit blochează accesul bărbaților la o cunoaștere empatică (prin analogie, atât cât e posibilă) în privința femeilor, ei rămânând să trăiască într-o lume culturală paralelă, plină cu „femei de paie” inventate de discursuri *a priori* despre cum e să fii femeie. „Am citit destule volume de Tolstoi, Balzac, Eminescu etc. pentru ca să știu cum sunt femeile” – această afirmație redă pe scurt un atare punct de vedere. Acesta este însă cu atât mai mult îndoielnic. Mai chestionabil devine atunci când discursul este filosofic și se referă la o invenție numită generic „femeia”, dar cu pretenții de discurs „universal”, „obiectiv”, „neutru”, „impersonal” – adică tot ce e mai străin de particularul cunoașterii empatice.

Nemergând atât de radical ca Thomas Nagel în cunoscutul său studiu „What is Like to Be a Bat?” („Cum e să fii un liliac?”)¹⁸, pentru care cazul-limită al experienței este cel al unei experiențe avute de un singur membru al unei clase, Alcoff și Dalmya se axează pe experiențe specifice împărtășite în comun de către mai mulți subiecți. În cazul femeilor, ele numesc astfel de experiențe „G-cunoaștere” (cunoaștere de gen). Aceasta permite o empatie ridicată în contextul „privatității colective”, cum permite și transformarea acestei privatități într-un discurs dinlăuntru (un discurs perspectival):

Așa cum Nagel încerca o empatie cu liliacul, concepția unui bărbat asupra nașterii va deriva neapărat din punctul de vedere propriu sexului său. Femeile păstrează în această privință un soi de intimitate colectivă. Vom numi cunoașterea acestor fapte „cunoaștere prin experiență specifică unui sex” sau pur și simplu „cunoaștere prin experiență G”.

În lumina aceasta, putem acum argumenta că moașele dețin o cunoaștere prin experiență de tip G prin faptul că au acces la „faptul perspectival” al nașterii, acces pe care obstetricienii bărbați nu îl au și nu îl pot avea... Introducerea unui punct de vedere specific unui sex și a faptelor specifice acestuia pare a sugera condiția că adevărul unor propoziții nu este cel exprimabil într-un limbaj neutru din punctul de vedere al

apartenenței la un sex. În lumina acestor lucruri, s-ar putea spune că această cunoaștere prin experiență de tip G este propozițională, dar aceste propoziții sunt specifice prin faptul că sunt exprimabile numai într-un ideolect specific¹⁹.

Ideea de empatie cred că este extrem de relevantă de îndată ce ne întrebăm cu privire la legitimitatea noastră ca subiecți ai moralei, ca făcători de norme. Există experiențe care ne sunt accesibile tuturor (cel puțin potențial), pentru care putem spune că „nimic din ce-i omenesc nu ne este străin”. Există însă și experiențe care **nu pot** fi universalizate. Astfel, ar fi cel puțin bizar să se susțină că bărbaților le-ar putea deveni experiență proprie graviditatea ori nașterea. Ei au experiența de a se fi născut; au, potențial sau actual, experiența de a fi părinte – dar nu pot avea, în principiu, și cele două experiențe anterioare. Problema conceptuală care apare este următoarea: care este legitimitatea unui grup de oameni ca normatori ai unor experiențe umane la care ei nu pot avea, în principiu, acces? În particular, în ce mod pot fi legitimați bărbații ca normatori în problema nașterii de prunci? În cazul femeilor, după părerea mea, problema legitimității nu se pune, căci ele nu suportă abstract aceste două experiențe, nu le decodifică din afară, adică „obiectiv”, ci dinlăuntru. Putem spune „setea mea seamănă cu a lui X persoană sau făptură”, dar nu putem spune „sarcina mea seamănă cu cea a lui X persoană, când X e bărbat”; la fel stau lucrurile și atunci când vorbim despre travaliu, alăptare etc. Într-un fel, a da norme din afara acestor experiențe seamănă cu a accepta comandamente morale pentru oameni impuse de către ființe extraterestre. Poate că nici ele nu ne vor răul ca persoane sau specie, poate că au interes să ne înmulțim sau să ne împușinăm, dar așa cum dezaprobăm gândirea pământescă totalitară (cea care ne impune cu forța ca rețetă universală binele ei), dezaprobăm și ideea că alte ființe, străine de experiența noastră, ne vor binele și mai știi și care-i acela.

La modul general, problema este următoarea: pe de o parte, se poate conchide din faptul că o persoană are, potențial sau actual, un anumit gen de experiențe că ea este astfel legitimată (moral) să fie între normatorii (ideali) ai acelor experiențe? Pe de altă parte, ce legitimitate (morală) de a se plasa între normatorii (ideali) ai unui gen de experiențe are o persoană care nu poate în principiu să aibă acele experiențe? Sugestia pe care o

formulez este că se poate argumenta în favoarea unui răspuns afirmativ în cazul primei întrebări; și că, în ceea ce privește a doua întrebare, o atare legitimitate morală nu există, dar că în general, grupurile lipsite de ea au încercat să o înlocuiască cu legitimări de alte feluri.

A da viață este decizia care ne-a făcut cu putință pe toți cei care existăm, chiar și pe cei care întoarcem spatele acestui subiect ca neinteresant, minor sau chiar primitiv pentru a sta alături de altele între marile probleme ale filosofiei. Poate tocmai din cauza acestei prejudecăți, singurul enunț universal afirmativ cu care au operat consensual filosofii este „Toți oamenii sunt muritori” și nu și cu celălalt, la fel de evident: „Toți oamenii se nasc”.

b) La început am fost doi. Juridic, existăm ca persoane din momentul nașterii noastre²⁰; moral însă existăm înainte de aceasta, chiar dacă, de bună seamă, doar ca obiect al moralei – unul dintre cele mai nedefinite, invizibile, dar perceptibile obiecte ale ei. În „starea originară” (în sens existențial) nu suntem nici „atomi individuali”, nici indivizi solipsiști (în sens moral). Dar nici nu suntem făuritori de norme. Starea noastră originară e doar cea pasivă, de receptare a deciziei altora în legătură cu felul în care trebuie să fim tratați și chiar cu faptul de a se îngădui sau nu – să mai trăim, eventual să ne naștem. Unii supraviețuiesc, alții nu, căci ne înrobim unei voințe care nu ne comunică nimic, fiindcă n-am înțelege nimic, chiar dacă am simți. „Mă îndur de cine mă îndur și mă milostivesc de cine mă milostivesc!” Este cazul extrem de voință unilaterală. În „starea originară” noi nu știm nimic despre toate acestea, cel mult suntem afectați de ele. Însă cineva ne știe, doar pentru cineva este evident că existăm. Acea cineva știe că ea nu este doar ea.

Nu putem vorbi din punctul de vedere al celui nenăscut (și despre ce nu putem vorbi trebuie să tăcem, după cum ne îndeamnă Wittgenstein); putem însă vorbi din punctul de vedere al celei care ne poate oferi măcar o descriere fenomenologică a nenăscutului, adică al femeii însărcinate. Înțelegându-i discursul, nădăjduim să putem cunoaște măcar empatic ceva despre ființa din ființa ei.

Puține femei și-au teoretizat perioada de sarcină și cu atât mai puține au făcut acest lucru din perspectivă filosofică. Eu însămi consideram această experiență a mea ca pe un tabu pentru

filosofare. Încinam să-mi interpretez și teoretizez experiența, dar nu îndrăzneam să trec de o filosofie populară. Mi-era să nu jignesc „empireul ideilor” înjosindu-l la nivelul pântecelui. Curios este că prima persoană care mi-a semnalat că unei astfel de teme trebuie să i se restabilească demnitatea filosofică a fost Constantin Noica ; el însuși își declină puțința de-a o face, dar își manifestă curiozitatea față de : „cum e cu puțință o filosofie a nașterii”. Nu l-am luat în serios, bănuiam că face o glumă pe seama unei „contradicții în termen”: femeie-filosof. Cel puțin așa arătau lucrurile între hotarele mărginite ale unei culturi de care contemporaneitatea era departe. Ne aflam abia în 1986, în România.

Iris Marion Young este una dintre autoarele care au îndrăznit să rupă conspirația tăcerii filosofice pe această temă²¹. Alături de Julia Kristeva, ea a pornit de la constatarea că discursul despre graviditate „scapă din vedere subiectivitatea”, imensa majoritate a scrierilor pe această temă fiind publicații medicale în care se vorbește despre făt și despre mamă în calitatea ei de „recipient” al acestuia. Prea puțin abordate teoretic, perspectivele subiectului gravidității sunt consemnate mai degrabă în jurnale private (și eu am ținut un astfel de jurnal). Iată deci că Iris Marion Young rupe această intimitate, trecând-o din sfera privatității în cea a discursului public. Abordarea sa este fenomenologic-existențialistă ; criteriul alegerii acestei paradigme filosofice este acela că fenomenologii existențialiști „au situat conștiința de sine și subiectivitatea chiar în trup”, atacând metafizicile dualiste și subminând ideea separației subiect/obiect, interior/exterior, eu/lume²²:

„Sugerez că subiectul gravidității este de-centrat, scindat sau dublat în mai multe feluri. Ea are experiența propriului trup ca fiind al său și ca nefiind al său... graviditatea implică o experiență unică a temporalității, a procesului și a creșterii în care femeia se poate simți scindată între trecut și viitor... Graviditatea, susțin eu, dezvăluie o paradigmă de experiență corporală în care unitatea transparentă a sinelui se dizolvă, iar trupul se unește cu sinele și în același timp își pune în aplicare proiectele”²³.

Condiția ca această stare să fie trăită și reflectată ca scop în sine este totalmente legată de alegerea ei de către subiect, ca decizie explicită (ceea ce nu s-ar putea spune, totuși, despre

majoritatea femeilor de-a lungul istoriei). Cu viața de dinlăuntru eu am o relație privilegiată, diferită de cea pe care o am cu gândurile mele sau cu visele mele. Granița dintre eu și ceea ce se găsește în afara mea devine un nonsens, căci însuși trupul meu capătă caracter exterior. E greu să percep exact „unde se termină trupul meu și unde începe lumea”. „Starea de graviditate mă leagă cu rădăcini de pământ, mă face conștientă de fizicalitatea trupului meu când mă mișc, nu în calitate de obiect, ci de mine ca greutate materială care sunt în mișcare. Noțiunea trupului ca mijloc pentru proiectele mele este iluzia unei filosofii care nu a pierdut încă moștenirea filosofiei apusene după care umanitatea constă în spirit.”²⁴

Pentru cei mai puțin familiarizați cu acest tip de discurs voi da o (palidă) analogie pentru acest „eu nu sunt doar eu”: faimoasele păpuși rusești „Matrioșca”. Matrioșca nu e una dintre păpuși, ci păpușile din păpuși și în păpuși. Așa și femeia însărcinată nu este doar ea, ci și celălalt din ea, precum și celălalt e în ea, fiind în același timp și ea. Aici nu-s două conștiințe de sine hegeliene care se condiționează reciproc pentru a fi ceea ce sunt, nici eu/altul atâtor filosofii, ci, dacă nu pare prea stufos: eu-altul, altul-eu și eu – dar niciodată eu și altul, eu sau altul. Precum madlenele proustiene, senzația sarcinii îi aduce aminte femeii „de o continuitate sexuală primordială a trupului matern, pe care Kristeva o numește *jouissance*”²⁵.

Un mare avantaj al acestei stări este că femeile pot trăi două sentimente rare: cel produs de faptul de a fi recunoscute ca subiect, nu ca obiect al dorinței, și cel de recăpătare a nevinovăției prin atmosfera de aprobare care plutește ca o aură în jurul ei – atmosferă care alungă îndoielile, angoasa, anxietatea cotidian experimentate până atunci.

Între cele două părți ale subiectului însărcinat există o relație dialectică, femeia simțindu-se pe ea ca „sursă și participantă într-un proces creativ”; mai mult, creșterea și schimbarea din ea și în ea îi dau o percepție specială a temporalității și mișcării. La antipodul percepției timpului ca o durată trăită concret prin creștere și schimbare stă suspendarea lui în perioada travaliului. Atunci timpul se oprește, căci „nu mai există nici intenție, nici activitate, ci numai voința de a îndura”²⁶:

„Ea trăiește nașterea ca pe o tranziție către un nou sine pe care îl dorește, dar de care îi este frică. Ea se teme de o pierdere de identitate, ca și cum, de partea cealaltă a nașterii, ea însăși ar deveni o altă persoană, astfel încât s-ar putea să nu mai fie niciodată aceeași”²⁷.

Și, aș adăuga, niciodată doar ea. Cred că multe femei își amintesc sentimentul straniu, dar extrem de clar din primele luni după naștere, acela că ființa pe care o țin în brațe este de fapt tot ea însăși, că acel prunc nu e altcineva decât ele, nici pe departe un non-eu sau – măcar – un altul. Conștiința separației apare mult mai târziu, deși gândirea ei rațională se produce în chiar momentul expulzării copilului.

Dacă „în orice om o lume-și face încercarea”, atunci putem gândi că femeile au experiența directă a creșterii lumii în ele. Le dau dreptate filosofilor care (deși nu precizează că e vorba despre cele cu experiența sarcinii) cred că femeile sunt – cu spusa lui Cioran – mai puțin „dezintegrate de viață”, dar nu pot fi de acord că acest lucru e un obstacol pentru ca ele să filosofeze, să cugete rațional despre condiția lor și nici că rezultatele acestor reflecții n-ar fi profitabile și pentru cei mai puțin „integrați în viață”, mai ales atunci când sunt puse în lumină alte moduri de gândire ale relației eu/altul, cu consecințe importante pentru cunoaștere și morală : poate că, reluând metafora cu Matrioșcele, vom vedea pe această cale o lume în care celălalt este „un nou sine”, în raport cu care pot conviețui și nu doar încheia convenții de respectare reciprocă a dreptului la viațuire.

Reflecțiile lui Iris Marion Young, ca și cele care am sugerat că pot fi derivate din acestea, sunt aplicabile situației în care starea de graviditate este rezultatul liberei ei asumări de către subiectul acesteia (deci al liberei decizii). Nonalienarea este condiționată de acest fapt. Să vedem însă ce se întâmplă în cazul contrar, al alienării. Concluzia către care ne vom îndrepta e aceea că empatia ca bază a relației morale se va estompa în favoarea discuției în termeni de alegere rațională și de drepturi.

Primul drept pe care consider că îl avem este dreptul de proprietate asupra capacităților noastre trupești și intelectuale ; acesta asigură premisa de bază a libertății noastre. Ca persoană, ca să fiu liberă, trebuie să pot dispune de propriile mele facultăți. În particular, a păstra o sarcină și a o lăsa să se dezvolte din și în propriul corp este o facultate a noastră în calitate de femei.

Aceasta înseamnă că putem decide să-i dăm curs sau nu. Dacă am decis să-i dăm curs, ne-am asumat și responsabilitatea morală pentru ființa din noi care tinde să devină la rândul ei persoană.

J.J. Thomson folosește însă un sens mai tare al ideii de drept – anume dreptul asupra propriului corp²⁸:

Trebuie să ținem cont de faptul că mama și copilul nenăscut nu sunt ca doi chiriași într-o casă mică ce le-a fost închiriată, printr-o greșeală nefericită, amândurora: casa este **proprietatea** mamei... În opinia mea, dacă există vreun drept pe care o ființă umană îl are pe deplin justificat față de ceva, atunci ea are un drept justificat față de propriul corp.

Eu ezit să fiu de acord cu poziția susținută de eticiana J.J. Thomson. Desigur, am putea susține, alăturându-ne lui Kant, că între datoriile morale perfecte față de sine este cea a nonsinuciderii, iar între datoriile morale imperfecte, cea de a-ți păstra viața și sănătatea (tot aici intră și datoria de a-ți dezvolta aptitudinile și înclinațiile). Dar nu aș extinde ideea de drept asupra corpului, căci, de exemplu, aș putea spune că am dreptul să-mi scot ochii fiindcă „îmi aparțin”, ci doar asupra facultăților acestuia, adică asupra acelor care potențial există și care depind de noi să le actualizăm. De exemplu, eu pot avea mușchii supli, dar depinde de mine dacă decid să fac sport sau nu; eu pot avea simț cromatic deosebit, dar depinde de mine dacă îl dezvolt făcând de pildă pictură sau nu. Tot așa, eu pot rămâne însărcinată și pot păstra o sarcină, dar depinde de mine dacă actualizez sau nu acest lucru. Desigur, există o distincție calitativă între facultăți. Folosirea celei reproductive extinde responsabilitatea la o altă ființă.

Plecând însă de la teoriile tradiționale, inclusiv de la legislația tradițională, Thomson discută relația între un corp (al meu) și alt corp (al celui din mine) mergând, ca și aceste teorii, pe ideea mamei-container, recipient. Ea încearcă să discute problema moralității sau imoralității avortului în termenii dreptului la viață al persoanei, luând în considerare faptul că avem de-a face cu un conflict de drepturi: cel de proprietate asupra corpului (al mamei) și dreptul la viață al „persoanei” din corpul ei (Thomson admite, din rațiuni teoretice, faptul de a considera fătul ca persoană) – acest conflict dispărând atunci când mama alege voluntar să-și „folosească corpul” pentru a da viață altei persoane. Ea analizează câteva situații de sarcină involuntară – violul,

graviditatea accidentală și involuntară – prin analogie cu următorul caz imaginar: suntem conectați cu forța la rinichii disfuncționali ai unui violonist celebru și forțați să stăm nouă luni în spital alături de acesta ca să-i salvăm viața (căci el are drept la viață, iar dreptul lui la viață este mai important decât dreptul nostru la liberă mișcare și la propriul corp). J.J. Thomson apelează aici la intuițiile noastre morale: o asemenea situație este inadmisibilă juridic, iar moral este discutabilă, adică ea nu poate fi privită ca o datorie morală, nici perfectă, nici imperfectă, nu e nici măcar act de supererogație (dincolo de datorie, act de autosacrificiu conștient, voluntar), căci n-am consimțit să-l facem.

Tot așa, un copil pe care nu-l dorim, care nu s-a născut și pe care nu-l percepem încă, nu are mai mult drept decât violonistul să ne forțeze ca de dragul vieții lui să renunțăm la dreptul asupra corpului nostru (chiar dacă, de pildă, relația se oprește aici, iar după naștere copilul este abandonat la orfelinat).

Mie mi se pare că în aceste condiții care duc la alienare sunt în joc doi factori. Pe de o parte, dispăre în primul rând tocmai facultatea noastră empatică; pe de altă parte, în aceste condiții n-am decis rațional (deci liber) noi înșine, ci alteineva în locul nostru (asociația melomanilor și medicii în cazul violonistului, statul prin legile sale despre graviditatea forțată). Dacă, de pildă, pe parcurs am decide noi înșine că e mai importantă viața violonistului decât nouă luni din viața noastră sau că e mai importantă existența unei noi făpturi omenești decât confortul, energia, timpul și chiar sănătatea noastră, atunci ne asumăm violonistul ori copilul și avem obligații morale față de acesta. Cu alte cuvinte, deliberarea asupra drepturilor lor comparativ cu drepturile noastre și decizia de a pune drepturile lor mai presus de ale noastre are în aceste cazuri o conotație profund etică. Consimțământul este fundamental pentru ca un act să poată fi socotit moral, o dată ce conceptul generic atașat subiecților morali, în etica raționalistă, este cel de autonomie.

Dar acest tip de raționare intervine doar în situații de alienare inițială în actul alegerii. În ambele cazuri trebuie să acceptăm ca subiect moral pe cel pus în situația de a susține viața celuilalt. Dacă această alienare se permanentizează (în sensul că ești silit să fii doar obiect sau mijloc), toate considerațiile lui Iris Marion Young asupra fenomenologiei gravidității devin superflue, căci relația nu mai e cea de sine în sine, eu-altul

și altul-eu, ci o relație clasică eu/altul și un conflict de interese care transformă „starea originară” simbiotică într-o situație originară de tipul celor despre care vorbesc filosofii contractualiști.

De altfel, și în situațiile în care se admite libera decizie a femeii de a rămâne însărcinată (există numeroase comunități tradiționale care nu admit contracepția), de a păstra sau întrerupe o sarcină, această decizie devine inadmisibilă în momentul în care femeia ia cunoștință de mișcările copilului din ea, deci atunci când „are evidența că în ea este o «nevoie vie» care până atunci a fost doar o nevoie abstractă (sau o imagine ecografică difuză) însoțită de tulburări ale corpului ei. De abia de atunci se cere și în cele mai permissive legislații și sisteme morale să fii, după expresia lui Thomson, măcar un samarinean cuviincios, dacă nu un bun samarinean, acesta fiind un standard sub care nu trebuie să scădem”²⁹. Din acel moment avem evidența că în noi nu se află o aglomerare de celule, ci chiar „o nevoie vie” căreia nu-i mai spunem făt, ci persoană^c.

c) Dezinteres reciproc sau empatie? În *A Theory of Justice*³⁰, John Rawls așază drept idei fundamentale pentru elaborarea unei morale a dreptății: **vălul de ignoranță** – persoanele care decid normele nu știu care le sunt efectiv capacitățile: averea, prestigiul, situația socială, puterea etc. – și **dezinteresul reciproc** – cei ce deliberază nu sunt egoiști în sens clasic

c. A filosofa pe această temă e interesant, dar nedureros. Există însă situații în care trecerea facultăților reproductive sub control produce drame cumplite soldate cu moartea mamei, malformarea copilului și, în plus, cu cohorte de copii abandonați sau orfani (cazul României, din cauza politicii pronataliste în regimul Ceaușescu). Există situații tot atât de dramatice când femeile sunt forțat sterilizate (cazul Chinei contemporane) sau constrânse de tradiția patriarhală să nu evite sarcinile și să nu le întrerupă (cazul comunităților rome tradiționaliste în România actuală).

Toate atestă același fundament, cel al expropriării capacităților fizice reproductive ale femeilor, al etatizării sau comunizării acestor capacități, cât și faptul nerecunoașterii statutului de persoană deplină în privința femeilor. Ele sunt doar responsabile (moral, juridic), dar nu și libere. Nu aș vrea ca cititorii să deducă din cele prezentate că a fi feminist implică în mod necesar a fi pentru liberă alegere (*pro choice*) în privința sarcinii. În Apus, sub influențe catolice, multe feministe sunt adeptele moralei și politicii „pentru viață” (*pro life*). Aceasta nu exclude planificarea familială, dar nu acceptă avortul.

(o dată ce se află sub un văl de ignoranță), ci pur și simplu „neinteresați în interesele altora”. Dar ei nu sunt în măsură să-și precizeze interesele proprii, o dată ce nu știu nimic despre identitatea lor ca persoane în societatea în care principiile dreptății vor fi să funcționeze.

Rawls păstrează coordonatele eticii contractualiste, dar fără supozițiile – uneori foarte tari și, ca urmare, controversate – ale acestora despre natura umană^d și își încadrează propria teorie în cele ale alegerii raționale^e, alăturându-se în mod semnificativ moralei kantiene. (Să notăm aici că și în gândirea kantiană funcționează tacit ideea vălului de ignoranță sub care deliberează persoane care n-au decât atributele raționalității, libertății și egalității, dar nu alte determinații.) Practic, sub vălul de ignoranță ar trebui să ne aflăm „în situația nimănui” pentru ca, pe baza acestei poziții, să ne putem pune în locul oricui. Neștiind ce persoane vom deveni, putem presupune că interesul față de

-
- d. Cât de tari sunt supozițiile lui Rawls în *A Theory of Justice* asupra naturii umane este o temă larg dezbătută. Pesemne că cea mai cunoscută critică îi aparține lui M. Sandel, în *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982 (o discuție pertinentă a semnificației acestei critici se află în T. Pogge, *Realising Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989, pp. 94-106). Rawls însuși a abordat chestiunea pe larg în alte lucrări ale sale. Referindu-se la psihologia morală a persoanei presupuse de concepția sa, el scrie (în *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 86-87):

„Subliniez că aceasta este o psihologie morală care decurge din concepția politică a dreptății ca echitate. Ea nu este o psihologie care se originează în știința naturii umane, ci mai degrabă o schemă de conștientizare și principii pentru a exprima o anumită concepție politică asupra persoanei și un ideal asupra a ceea ce înseamnă a fi cetățean... Natura umană și psihologia ei naturală sunt permissive: ele pot limita concepțiile viabile asupra persoanei și idealurile asupra a ceea ce înseamnă a fi cetățean, precum și psihologiile morale care le susțin, dar nu dictează care sunt cele pe care să le acceptăm”.

Așa cum scrie Rawls, această psihologie morală este *filosofică*, nu psihologică.

- e. Accentuez că am în vedere poziția formulată de Rawls în *A Theory of Justice*. Procedează astfel fiindcă Okin se raportează în principal la această lucrare a lui Rawls. Trebuie totuși să menționez că, în lucrările ulterioare, Rawls respinge poziția că teoria sa a dreptății poate fi tratată ca o parte a teoriei alegerii raționale.

propria noastră persoană ne poate conduce direct spre considerarea lui ca interes față de oricare persoană (noi înșine suntem un nedeterminat X, astfel încât, logic vorbind, vom putea să deliberăm în felul următor : oricare ar fi X, lui X ar trebui să i se acorde cutare drept. Dar X acela pot fi și eu. Așadar acel X are cutare drept).

Problemele pe care și le pune Susan Moller Okin³¹ în raport cu teoria lui Rawls sunt în principal următoarele : 1) Este teoria lui Rawls o variantă strictă a teoriei alegerii raționale? ; 2) Dezinteresul reciproc nu este cumva de fapt empatie? ; 3) Nu cumva, întrucât nu chestionează dreptatea primei școli a moralității – familia –, această teorie pleacă de la falsa premisă că indivizii se socializează timpuriu în cadrul unor instituții drepte?

Să începem prin a încerca să lămurim împreună cu Okin ce rol au sentimentele în teoria rawlsiană a moralei, în raport cu rostul atribuit acestora în morală kantiană.

Pentru Rawls *via* Kant, „filosofia morală devine studiul conștientizării și rezultatul unei decizii raționale corespunzător definiției”³². Fiind vorba despre o decizie rațională, în sens kantian tare, trebuie eliminate sentimentele care n-au nici o relevanță morală, căci ele se găsesc numai la capătul actului moral : în consecința faptei mele morale, rațional alese, apare și bunăvoința, iubirea față de aproape, adică iubirea practică (*Doctrina virtuții*). Semnificația acestui sentiment există doar în urma acțiunii, nicicum nu o precedă, nu îi este temei. O altă categorie de sentimente o reprezintă cele „patologice” – înclinații de felul atracției. Ele nu sunt rele, nici dăunătoare, ci pur și simplu complet irelevante moral, căci țin de afecte, pe când morală depinde de gândirea legii. Kant însă – atrage atenția Okin – ignoră complet iubirea părintească, cea a cărei experiență primă o avem înainte de posibilitatea de a gândi legea morală. De asemenea, cred că aici Kant face un pas îndărăt spre morală de inspirație vechi-testamentară, în care relația cu divinitatea e relație cu Transcendența pură, nu cu Dumnezeu-înomenit, care semnifică și îndumnezeirea umanului. Chiar dacă legea este cea pe care **mi-o** dau ca expresie a libertății mele și, ca să fie morală, trebuie să **mi-o** dau ca lege universală, totuși **eu** nu prea însemnă nimic altceva decât gândire pură ; propria mea rațiune joacă exact rolul divinității strict transcendente a monismului idealist de inspirație vechi-testamentară. (Acesta este, cred, și motivul

pentru care, implicit, femeile joacă un rol extrem de marginal ca subiect al moralei în viziunea lui Kant.)

Moștenindu-l pe Kant, Rawls refuză la rândul lui să pună accent pe empatie și bunăvoință ca supoziții în definirea situației originare. Părțile aflate în această situație sunt raționale, reciproc dezinteresate și marcate de un vâl al ignoranței: „Nimeni nu își cunoaște locul în societate, poziția de clasă sau statutul social, averea în cadrul distribuției bunurilor și capacităților naturale, inteligența, puterea, precum și alte lucruri asemănătoare. Ei nu-și cunosc nici concepțiile despre bine sau preferințele psihologice speciale”³³. Ceea ce urmează să facem este să combinăm într-o singură concepție „totalitatea condițiilor pe care suntem gata ca, în urma unor reflecții corespunzătoare, să le recunoaștem ca fiind rezonabile în ceea ce privește comportamentul nostru unii față de alții”³⁴. Rawls își consideră teoria o parte a teoriei alegerii raționale, căci posibilitățile imaginate sunt abstracte în condițiile „vălului ignoranței”. Părțile deliberează necunoscându-și nici aversiunile, nici predilecțiile. Rawls declară că preferă vâlul ignoranței și dezinteresul reciproc bunăvoinței, căci aceasta din urmă presupune multă informație și lasă loc relativismului dorințelor binevoitoare. Supozițiile lui sunt, dimpotrivă, simple și clare. Și, mai mult, permit situarea din punctul de vedere al omului celui mai puțin dezavantajat.

Între multiplele critici la adresa moștenirii kantiene excesiv raționaliste în gândirea lui Rawls, o parte considerabilă o reprezintă criticile feministe, dar, interesant, și „salvările” feministe. Între cele mai semnificative critici se numără: a) cea a lui C. Gilligan, care, delimitându-se de etica dreptății a lui Rawls, îi opune o etică a griji; b) cea a lui N. Noddings, care critică supraestimarea dreptății ca virtute fundamentală – tributară prejudecăților individualist-abstracte; c) cea a lui I.M. Young și Sh. Benhabib, care critică idealul universalității și imparțialității, al falselor dihotomii ca aceea dintre rațiune și sentiment, precum și ideea de „celălalt generalizat”, care este o mască goală: toți și nimeni.

Cea mai semnificativă „salvare” feministă a teoriei lui Rawls o întreprinde S.M. Okin. Ea încearcă să ne convingă de faptul că, deși Rawls a negat explicit bunăvoința și empatia ca supoziții prime, ele se găsesc acolo, în textul rawlsian, într-o formă implicită, dar concludentă. Okin își împarte argumentele în două: prima

categoria se apleacă asupra a ceea ce i-a scăpat din vedere lui Rawls: dreptatea în familie (opacitatea la organizarea de gen a familiei), iar cea de-a doua asupra locului pe care îl poate avea empatia în morala rawlsiană dacă nu ar fi ignorată prima perspectivă.

Să vedem întâi ce crede Okin că i-a scăpat lui Rawls³⁵. Întâi de toate, spre deosebire de Kant, care, în *Doctrina virtuții*, face din relația profesor – elev o primă școală a moralei, Rawls consideră că această primă școală este **familia**. De aceea, dacă în lucrările lui Kant femeile sunt virtual absente moral, în cele ale lui Rawls ele sunt prezente. Dar Rawls nu chestionează dreptatea în familie, nici diviziunea de gen, ei nu-i aplică supozițiile dreptății și, prin urmare, nu menționează sexul ca ignorabil în situația originară. Moralitatea asocierii se învață însă în familie ca primă școală; aici se formează simțul echității, iar fără această primă învățatură nu ne putem pune în locul altuia. Aici există și o școală a sentimentelor (și resentimentelor, de bună seamă), nu doar o învățare intelectualistă ca în teoria lui Kant. Dar, spune Okin, instituția familiei nu este adesea o școală primă a echității, ci a dominației – iar neglijarea acestui fapt șubrezește bazele morale ale viitorului adult:

„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, ci mai degrabă 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 propriii 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? Și, în sfârșit, dacă acea

casă nu este legală 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” (Okin, *op. cit.*, pp. 105-106).

Dacă însă extindem aceste principii la prima instituție cu care are contact viitoarea persoană morală, atunci, potrivit lui Okin, problema se rezolvă, căci putem admite de la început bunăvoința și empatia ca premise ale dezvoltării morale, adică „obligația fiecărei persoane din situația originară de a lua în considerare binele celorlalți”. Avem în acest caz o combinație între bunăvoință și cunoaștere, o trecere de la autointeres la preocupare egală pentru ceilalți. „Cei aflați în situația originară nu pot gândi din poziția **nimănui** (precum ar sugera dorința rawlsiană de simplitate); ei trebuie să gândească din poziția **tuturor**, în sensul **fiecăruia în parte**.”³⁶ Acest lucru cere capacități foarte mari de comunicare cu ceilalți, îndeobște în privința diferențelor, autointeresul devenind autointeres moral:

„A gândi ca o persoană aflată în situația originară nu înseamnă a fi un nimeni destrăpătat... mai degrabă aceasta înseamnă a gândi din punctul de vedere al tuturor, al fiecărui «celălalt concret» care s-ar putea să devii”³⁷.

Deși oamenii lui Rawls, ca și ai lui Okin, știu cine sunt, ei trebuie să raționeze **ca și cum** s-ar afla în situația originară; or, aceasta necesită dezvoltarea unor capacități empatice deosebite. Astfel, spune Okin făcând trimitere la texte relevante pentru această idee în *O teorie a dreptății*, Rawls se desparte de Kant raționalistul. El n-are decât limita de a nu fi pus problema dreptății în familie, de a fi operat cu „capii de familie” în situația

originară. Mai are și avantajul imparțialității, spre deosebire de etica grijii, care nu poate evita parțialitatea (și nici nu intenționează să o evite – *n.n.*).

Iată deci teoria rawlsiană resuscitată în virtutea kantianismului său. Totuși, eu cred că aici sunt două mari probleme. Prima constă în ceea ce cred că e confuzia pe care o face Okin între empatie și imaginație binevoitoare. Cea de-a doua constă în aceea că eu am o alternativă diferită în ce privește modalitățile de interpretare din perspectivă feministă a poziției originare, care cred că reprezintă o variantă mai simplă și mai credibilă decât cea realizată de Okin. Această interpretare cred că permite ieșirea din dilema cu care se confruntă Okin: în poziția originară, pe poziția cui se situează părțile? Pe ale nimă-nui sau ale oricui? Primul caz mă forțează să iau în calcul o fantomă, ceea ce este nerealist, iar cel de-al doilea, să cunosc toate nevoile omenești și mentalitățile, ceea ce este nefezabil³⁸.

Mai întâi iată câteva obiecții la felul în care înțelege Okin empatia. Ca situare în locul altuia, empatia presupune experiențe comune sau analoage. Împreună cu toți oamenii eu am nevoi comune (bazale: hrană, îmbrăcăminte, adăpost; de securitate; de relații afective; nevoie de sociabilitate; nevoia de prestigiu și de autoîmplinire – cel puțin în schema maslowiană a trebuințelor). Unele dintre ele nu sunt doar nevoi umane, deci empatia poate fi extinsă la alte ființe decât cele omenești. Nevoile sunt comune, doar modurile lor de satisfacere sunt diferite. Dincolo de aceste nevoi comune pe care le înțeleg, căci ele sunt și ale mele, eu pot avea imaginație binevoitoare față de ființele cu alte nevoi decât ale mele: această imaginație binevoitoare este o formă mixtă de înțelegere rațională și de informație.

Okin dă exemplul situării unei persoane în poziția unui fundamentalist religios. Dacă, de exemplu, eu sunt liber-cugetător, nu cred că pot fi empatic față de o astfel de persoană, ci pot avea doar imaginație transformabilă în bunăvoință (adică voința de a nu-i îngrădi credința). Mai degrabă pot fi empatic față de un prunc sau de o plantă însetată, căci mi-a fost sau mi-e sete și mie, decât față de un fundamentalist – când sunt un sceptic, agnostic sau relativist. La fel, dacă n-am fost săracă și nu am trăit frustrațiile derivate de aici, îmi pot imagina sărăcia, dar nu mă pot pune în locul săracului. Un alb nu știe cum este să fii negru, dar trebuie să se imagineze; un bărbat nu știe cum este

să fii femeie, dar trebuie să se imagineze astfel. Ceva din condiția lor rămâne la nivelul unei experiențe necomunicabile. Empatia presupune o cotrăire care nu poate fi formulată explicit în cunoașterea propozițională : de pildă, nu poți să-i ceri unui bărbat empatie pentru o femeie în travaliu, ci doar imaginație și simpatie comprehensivă. Okin și Rawls formulează, cred, cerințe prea tari, care ar putea restrânge implicit aria subiecților moralei la cei mai dotați cu cunoaștere și imaginație, chiar dacă aceste cerințe nu ar duce și la restrângerea ariei obiectului moralei.

O cerință minimă e aceea de a nu îngrădi împlinirea nevoilor omenеști (dreptul la împlinire de sine, drept avut în vedere mai ales de către eticile virtuții), ca drept universal. Dar acest lucru nu se reduce la un drept al oamenilor, o dată ce premisa este „înzestrarea cu nevoi” – statutul de *nevoie vie*, inclusiv dreptul la diferență. Acesta din urmă reprezintă baza toleranței, limitele lui constând în aceea că orice om are același drept. Altminteri ar însemna să admitem dreptul la toleranță față de intoleranți³⁹. Dacă în legătură cu semenii umani ne putem situa în poziția originară în mai multe moduri – dezinteres reciproc și egoism, simpatie comprehensivă, înțelegere teoretică, în anumite situații chiar empatie –, în raport cu semenii non-umani, cu ființele vii, ne putem situa într-o asemenea poziție în mod deosebit prin empatie. Nevoia de hrană, siguranță, uneori de afecțiune, le avem în comun cu alte făpturi. Este chiar atât de absurd să spui : pune-te în situația unei ferigi sau a unui pește, în sensul de : ți-ar conveni să nu mai ai umbră sau să nu mai ai unde înota ?

Desigur, există forme mult mai radicale de punere în situație, de tipul credințelor în metempsihoză ; dar, oricât de respectabile ar fi aceste credințe, a le transforma în cerințe generale este inacceptabil. Mult mai rezonabilă e cerința de a nu leza nevoile ființelor vii punându-te în situația lor în privința nevoilor comun împărtășite. Nu sunt nici pentru purismul vegetarian, nici pentru apărarea fanatică a drepturilor animalelor încât să ajungem la lezarea propriilor noastre nevoi de hrană ; căci, așa cum nu pot împiedica leul să fie carnivor și antilopa ierbivoră, nu mă pot împiedica de la nevoile mele omnivore⁴⁰. Problema este însă dacă putem să evităm distrugerile nejustificate și atitudinea disprețuitoare față de ceea ce nu este uman, adică de a găsi o măsură echilibrată între egoismul de specie și o biofilie periculoasă,

extremistă. Și cred că acest lucru este posibil dacă plecăm de la înțelegerea celuilalt ca nevoie vie, nu doar ca faptură rațională.

Din punctul meu de vedere, întrebarea cea mai importantă pe care cred că trebuie să și-o pună oamenii când stabilesc norme și reguli este următoarea: *Mi-ar conveni să fiu tratat după această normă dacă aș fi în X situație?* Deci ceea ce ne interesează pe noi e să ne închipuim norme mai degrabă convenabile. Cu această corecție, consider alături de Rawls și Okin că ***ceea ce este convenabil inclusiv celor mai dezavantajați membri ai unui grup este și drept.***

„Imperiul convenabilității” cred că este mai extins decât cel al dreptății, căci: 1) include și fapăturile non-umane (este aplicabil și la membri ai comunității biotice, nu doar ai celei omenești); și 2) creează un loc mai clar empatiei ca supoziție alături de cea a „vălului ignoranței”, în locul „dezinteresului reciproc” care presupunea doar raționalitatea părților.

A doua mea obiecție la perspectiva lui Okin ține de cerința ca, în loc să ne punem în situația unui nimeni destrupat (deci să fim reciproc dezinteresați), să ne punem în situația tuturor; or, acest fapt cere un volum uriaș de informație și expertiză moral – și este cam greu de imaginat că nu ar crea ideea unui club select de experți. În locul acestei cerințe foarte tari, eu voi lua o situație în care, în locul dezinteresului reciproc, intervine clar empatia, dar nu și cerința uriașă de a ști care este locul fiecăruia ca să pot face norme reciproc convenabile (nu doar drepte).

Nu voi sugera nici situația nimănui, nici pe cea a tuturor, ci una precisă și extrem de generală: suntem viitori părinți (am ales să fim viitori părinți), deci interesați în interesul copilului care se va naște (adică empatici), dar suntem așezați sub un vâl de ignoranță în privința sexului copilului, a facultăților sale fizice și intelectuale, a poziției sale în viitoarea societate; îi știm rasa, dar nu și dacă ea va fi cea considerată superioară în timpul vieții copilului; îi știm etnia, dar nu și dacă va trăi ca minoritar sau majoritar; nu-i știm credințele, averea, clasa etc. În schimb ne dorim să ducă o viață care să-i convină (în care să se poată împlini) și știm că noi suntem cei ce facem codurile normative pentru urmașii noștri, astfel încât să ținem cont de criteriul convenabilității: ce bunuri primare (libertăți) ar trebui să aibă urmașii mei ca să poată să-și construiască o viață convenabilă,

indiferent de felul în care sunt înzestrați, indiferent de sexul, rasa, etnia, clasa lor etc. ?

O astfel de situare – de pe pozițiile virtuale ale părintelui – nu este un experiment imaginar, ca acela al vălului de ignoranță. Este o situație perenă a speciei omenești, doar că asemenea deliberări nu s-au făcut tradițional în condiții de incertitudine, ci mai degrabă de certitudine asupra codurilor prescrise pentru roluri de gen, clasă, rasă, avere etc. Acum trăim mai mult decât oricând într-o lume fluidă, într-o lume mult mai incertă, deci și mult mai puțin deterministă. Aceasta ne permite să nu mai gândim nici în termenii vechi ai predestinării, nici în cei contractualiști ai modernității; dar în nici una dintre aceste lumi nu încetăm să fim fiii cuiva, deci afectați de codurile „părinților fondatori”. Căci, pe lângă adevărul universal : „Toți oamenii sunt muritori”, există și celelalte : „Orice om se naște”, „Orice om este fiul sau fiica părinților săi” (sau măcar al părintelui său, în discutabilul caz al clonării).

Am făcut o obsesie filosofică din a ne situa pe poziția „muratorului” (căci e universală). De ce n-am transla spre altă poziție universală – aceea de fiu/fiică ? De ce să nu o gândim ca *primum movens* pentru înțelegerea fundamentelor moralei ? De pe pozițiile „muratorului” negociem, socotindu-ne mai degrabă în stare de ostilitate sau doar dezinteres reciproc. De pe pozițiile părinților de fiice și fii negociem cu supoziția că suntem în joc noi înșine prin urmașii noștri⁴¹.

Totuși, cred că aici imaginea tradițională – tatăl dă norme, mama poartă de grijă; tatăl veghează la dreptate, mama la creștere – nu ne ajută prea mult, căci ne trimite la prejudecata clasică : părinte-minte (cap), părinte-sensibilitate (inimă) și înclinăm să ascultăm glasul minții, socotind că glasul inimii se simte și este instinctiv (deci nu are relevanță etico-filosofică).

Or, tocmai această idee este puternic deconstruită în eticile grijii, relațiilor și în eticile materne. Ca să putem gândi o situație originară cum este cea formulată mai sus, o condiție primă este, cred, aceea de a raționaliza „glasul inimii”, redându-l culturii ca bun accesibil oricărui om, ca și „glasul minții”. Aceasta înseamnă adică să ascultăm ceea ce Gilligan numește **vocele femeilor** (*women's voices*). Altfel situația originară (cea de părinte) rămâne pe mai departe ca în teoria lui Rawls : o situație a „capilor de familie”, în corul cărora sunt admiși și „capi femei” dacă vor cânta refrenul dreptății pe vocea cunoscută⁴².

3.2. Etica grijii

a) **Carol Gilligan ca „părinte fondator”**. Numele dat de Carol Gilligan moralei diferite (cea a femeilor) este *ethic of care*. Verbul englez „to care” este de obicei folosit în mai multe sensuri (inclusiv „a ține la”, „a fi atașat de”, „a îngriji”); dintre acestea, două par mai pregnante în faimoasa lucrare a lui Gilligan: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*⁴³, și anume **a-ți păsa și a îngriji**. Împreună ne dau un sens mai adânc, acela de a îngriji pe cineva sau ceva pentru că îți pasă de persoana sau ființa respectivă sau de lucrul respectiv. Traducerea românească a lui **care** prin **grijă** sărăcește sensul expresiei în engleză. Din păcate, nu i-am găsit un echivalent mai potrivit, care să respecte mai mult decât acesta intențiile lui Gilligan. Probabil că traducerea ar fi putut să folosească termenul concurent: **îngrijire**, având în vedere că avem de-a face cu grija în sens vădit acțional, dar atunci era poate mai sărăcit celălalt sens. Prin urmare, dau grijii, în acest context, mai multe sensuri: pă sare, afecțiune, preocupare, îngrijire, protecție activă⁴⁴.

Termenul „a-ți păsa de” este mai cuprinzător ca sferă în raport cu alții, cum ar fi: a iubi, a simpatiza, a plăcea, a te interesa etc. **A-ți păsa** poate cuprinde toți acești termeni, poate trece dincolo de semnificația lor sau poate să se situeze lângă sau în afara lor. A-ți păsa e o formă de empatie (de intersimțire) care nu cere în mod necesar nici iubirea, nici plăcerea, de multe ori nici un interes clar delimitat, ci mai degrabă participarea la alte vieți, pentru că sunt vieți ca și a ta, deci cu nevoi, cu suferințe, cu interese. A-ți păsa este simțirea altora, iar din aceasta poate rezulta grija față de alții care sunt ca tine, dar nu ești tu. Am tradus „*ethic of care*” prin „etica grijii”, considerând că ideea de „a duce grija” o presupune pe aceea de „a-ți păsa”. „A îngriji” nu presupune în mod necesar participare afectivă. Putem să îngrijim din pură datorie rațională, așa cum un kantian sau o kantiană ar aprecia ca fiind cu totul moral.

Aș face aici o primă observație: etica grijii – presupunând implicarea directă în raport cu celelalte ființe (omenești, potrivit formulărilor de până la această oră) – este o etică a medierii prin comuniune și relație, spre deosebire de cea a drepturilor și dreptății, care este o etică a medierii prin reguli și legi. Tocmai din

această pricină etica grijii nu este, de pildă, o etică stoică. Grija (păsarea) este atitudinea opusă **apatheiei** (neafectării, lipsei de **pathe**). În acest sens, etica grijii se apropie mai mult de cea hedonistă în diferitele ei variante (epicureană, utilitaristă etc.), fără însă a fi inclusă în această categorie. Acest fapt afectează și relația eticii grijii cu etica datoriei în înțeles kantian, fiindcă cea dintâi face loc înclinației în chiar învățarea moralității, iar cea de-a doua o elimină ca „irelevantă”, întorcându-se spre înțelesurile negative ale **patheiei**.

Etica grijii, așa cum a fost ea gândită de către Carol Gilligan în calitate de „părinte fondator”, a fost rezultatul distanțării autoarei de maestrul în a cărui școală s-a format: Lawrence Kohlberg. Acesta, în urma a numeroase cercetări întreprinse în anii 1960-1970, a creat o teorie a stadiilor dezvoltării morale, în bună măsură inspirată din psihologia lui J. Piaget și filosofia morală kantiană și rawlsiană. Aceste stadii relevă diferențe semnificative în dezvoltarea morală a fetelor față de băieți, în defavoarea celor dintâi. Într-adevăr, Kohlberg a observat că fetele sunt fundamental marcate de **context** în deliberările lor morale, iar băieții, în aceleași condiții, sunt mai marcați de reguli abstracte. Kohlberg a inferat de aici superioritatea sexului atașat de reguli, căci acesta intră mai pregnant în schema sa asupra evoluției morale de tip stadial. De altfel, această idee este concordantă cu cea a lui Freud asupra **superegoului slab** al fetelor ca sursă a inferiorității lor morale, ele fiind tributare atașamentului preoedipian față de mamă⁴⁵. Acest punct de vedere „androcentric” asupra moralei⁴⁶ va reitera ideea de inferioritate morală a femeilor, inclusiv în contextul kohlbergian al abordării⁴⁷.

Potrivit lui Lawrence Kohlberg, procesul dezvoltării morale cuprinde șase stadii distincte⁴⁸:

1. Pedepsa și orientarea spre supunere (faci ce ți se spune din teama de pedeapsă).
2. Orientarea relaționist-instrumentală – care are la bază principiul reciprocității, după Legea Talionului: „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte!”.
3. Concordanța interpersonală – stadiul la care copiii caută să fie aprobați și acceptați pentru ceea ce fac, vor să placă.
4. Orientarea după ordine și lege (respectul pentru autoritate), în scopul de a i se recunoaște onorabilitatea și de a fi privit ca superior unuia care este deviant și se face de răs.

5. Orientarea legalistă spre contract social. Adolescentul și tânărul adoptă un punct de vedere contractualist și utilitarist, încercând să-și urmeze scopurile respectând și celorlalți același drept. (A nu leza devine deviza acestei perioade.)
6. Orientarea către principii etice universale (stadiul kantian). Tânărul, deja maturizat, nu mai caută doar interesele lui, opiniile favorabile ale altora sau simpla convenționalitate, ci el caută să se așeze sub un principiu pe care și-l impune singur ca lege (dreptatea, reciprocitatea, respectul pentru demnitatea altora)⁴⁹. Este stadiul moralei mature, al celei fondate pe autonomie rațională.

Dezvoltarea stadială, așa cum este văzută de către Kohlberg, este profund marcată de ideea de autonomie a individului (potrivit și inspirației sale eriksoniene). Această autonomie are în spate ideea libertății persoanei. Chiar și tacit, Kohlberg și Erikson pleacă de la schema rousseauistă: toți ne-am născut liberi și egali. Dar aici părerile diferă, căci „din punctul de vedere al celor care dau naștere este absurd să spunem că noi ne-am născut liberi. Ne-am născut copii neajutorați și vom rămâne neliberi pentru mulți ani”⁵⁰. Suntem departe de a fi apărut ca „ființe raționale egale din punct de vedere abstract”. Din cele două viziuni, femeiască și bărbătească, pare-se că avem două moduri diferite de a privi indivizii și formarea lor: prima îi consideră interdependenți, cea de-a doua, autonomi. Kohlberg consideră aceste stadii ca universale și invariante și nu acordă prea mare importanță relativizării ordinii și ierarhiei stadiilor „observate” de el (desigur, în dependență de teoriile care i-au precedat observațiile asupra comportamentelor copiilor, adolescenților și tinerilor).

Din perspectivă feministă sunt profund chestionabile câteva idei: universalitatea și invarianța stadiilor, ierarhizarea lor, precum și afirmația că fetele se opresc în genere în evoluția lor morală la cel de-al treilea stadiu (cel al concordanței interpersonale), neevoluând către ordine și lege, stadiul contractualist și cel kantian.

Plecând de la experiențe asemănătoare, Carol Gilligan constată că băieții și fetele (bărbații și femeile) pot vorbi limbaje diferite (pot exprima idei diferite) folosind cuvinte identice, care însă sunt greșit înțelese, greșit traduse, limitând comunicarea și cooperarea⁵¹. Ea a încercat să arate că perspectiva lui Kohlberg

este una bărbătească, nicidecum general umană. Pentru a o corecta, Gilligan ne invită să ascultăm „o voce diferită”. Ea reia experimentul lui Kohlberg, ascultând de data aceasta mai atent diferențele în rezoluțiile date de către copii dilemelor morale și extinde apoi acest experiment la alte situații dilematice proprii tinereții și maturității (intimitate/carieră, realizare de sine/maternitate etc.)⁵².

Iată în ce constă experimentul. Doi copii de doisprezece ani, Amy și Jake, sunt invitați să discute și să rezolve următoarea dilemă: Heinz are o soție grav bolnavă și se află în imposibilitatea de a-i cumpăra medicamentul care ar salva-o. Ce să facă Heinz într-o asemenea situație? Ar trebui oare să încerce să fure medicamentul?

Răspunsurile celor doi copii sunt foarte diferite:

Jake, băiatul, răspunde:

„O viață de om valorează mai mult decât banii și chiar dacă farmacistul va pierde 1000\$, el tot continuă să trăiască; dar dacă Heinz nu fură medicamentul, soția sa va muri...”

De ce?

Farmacistul își poate recupera banii mai târziu de la un bolnav bogat, dar Heinz își pierde soția pentru totdeauna, fiindcă toți oamenii sunt diferiți și n-are cum să mai aibă o soție ca ea”.

Amy, fata, răspunde:

„Nu cred că ar trebui să fure. Cred că pot exista și alte căi decât furtul, ca de exemplu un împrumut sau un credit, dar realmente nu ar trebui să fure, după cum nici soția sa nu trebuie să moară.”

De ce?

Dacă fură medicamentul ar putea să-și salveze soția, dar poate să fie prins și închis în pușcărie și atunci soția sa ar suferi și s-ar putea îmbolnăvi din nou, n-ar mai avea cum să ia medicamentele și oricum ar fi rău. Deci ei ar trebui să discute această problemă și să găsească un mod de a face rost de bani (sau de a-l convinge pe farmacist să-l dea pe credit)⁵³.

Rezoluția lui Jake derivă din aceea că el concepe situația ca pe „o problemă de matematică aplicată oamenilor”. Argumentarea sa e de genul următor: a ucide sau a lăsa să moară e mai grav decât a fura, deci această alegere este „singurul lucru logic”, căci oamenii pot face „doar judecăți corecte sau greșite”⁵⁴. Jake

face aici o trecere de la stadiul trei la stadiul patru (potrivit lui Kohlberg), ancorându-și răspunsul într-o anumită concepție despre dreptate în care viața trece înaintea proprietății. Deci Jake e capabil de rezoluții logice. În comparație cu el, Amy pare illogică, fiindcă ea nu vede problema ca o matematică aplicată la oameni, ci ca o povestire a unor relații care se continuă în timp, dincolo de problema punctuală dată. Ea judecă altfel viața soției, anume într-un context de relații de grijă și responsabilitate reciprocă: a soției și a lui Heinz unul față de altul și a celorlalți din jur, care n-ar trebui să se zgârcească atunci când este vorba de viața cuiva.

Jake aplică logica drepturilor bazată pe o concepție despre dreptate: dreptul la viață e superior celui la proprietate. Amy aplică logica psihologică a relațiilor: oricine are obligația morală să răspundă la nevoile celorlalți, să fie sensibil la ele și să renunțe uneori la interesele proprii dacă este în joc viața unui om. „Poate dacă oamenii ar împărți între ei mai mult din ce au, alții n-ar mai fi siliți să fure.”⁵⁵

Pentru Kohlberg, Amy se află într-un stadiu de maturitate mai scăzut decât Jake, fiind incapabilă să gândească sistematic în termeni de moralitate și lege; ea este dependentă și vulnerabilă, chiar naivă și imatură din punct de vedere cognitiv. Dimpotrivă, pentru Gilligan, lumea lui Amy e o lume a relațiilor și adevărilor psihologice în care conștiința legăturilor dintre oameni generează „recunoașterea responsabilității reciproce, perceperea nevoii de răspuns”, adică „o intuiție centrală unei etici a grijii și a rezoluțiilor nonviolente”⁵⁶.

Accentele puse de către copii pe întrebare sunt de asemenea diferite – Jake: „**Trebuie** ca Heinz să fure medicamentul?”; Amy: „Trebuie ca Hinz **să fure** medicamentul?”. Băiatul este fascinat de imperativul *trebuie*, fata de ceea ce va însemna actul de a fura. Kohlberg nu se întreabă de ce ea răspunde că Heinz n-ar trebui să fure, ci doar îi aplică un scor moral mai jos după patternul său potrivit căruia altitudinea morală variază direct proporțional cu abilitatea de a deduce logic superioritatea unei valori față de alta. Deci răspunsul lui Amy iese, după acest criteriu, din categoria rezoluțiilor morale. Pe ea o interesează natura alegerii, nu alegerea. Jake ne trimite la lege și la o ierarhie a valorilor, Amy – la negocieri și înțelegere în relații. Pentru el există dilema „câștig sau pierdere”; pentru ea există

„o rețea”, „un ghem de relații” susținut de un proces de comunicare. Dar aceste diferențe le vede Gilligan – care se întrebă de ce diferă – și nu Kohlberg – care aplică un scor după criterii predeterminate.

Reevaluările lui Gilligan se bazează în mare măsură pe perspectiva psihanalitică a lui Nancy Chodorow⁵⁷. Potrivit lui Chodorow, fetele își dezvoltă eul prin identificare cu mama, iar băieții prin separare de mamă. Fetele trăiesc o continuitate în identificare, fiind atașate de ceea ce simbolizează. Chodorow vede în separație o sursă a incapacității bărbaților de a trăi în relații, iar faimoasa „invidie pentru lipsa penisului” (teoretizată de către Freud ca specifică femeilor – constatarea lipsei dându-le acestora „o lovitură din care nu-și vor reveni niciodată”) îi apare ca o invidie de cu totul altă natură. Ea nu este o expresie a unei lipse „fiziologice”, ci o reacție în fața puterii bărbaților în sfera publică și în cea intimă, privată (în „boardroom” și „bedroom”)⁵⁸.

Băieții sunt educați pentru competiție, iar fetele pentru relații; ei pentru a-și cere și apăra drepturile, ele pentru a oferi grijă; ei subiectival, ele funcțional (ca mame, soții etc.). Din aceste moduri disjuncte rezultă pentru ambele sexe mari probleme – pentru bărbați în privința intimității și existenței în relație, pentru femei în privința individuării și existenței autonome. Femeile sunt educate să fie receptive la ce vor oamenii, sensibile la nevoile lor, și acestea sfârșesc prin a le interesa; bărbații sunt educați spre dreptate, corectitudine, legi și drepturi, fiind mai sensibili la norme și abstracții decât la persoane și nevoi vii.

Chiar și felul în care percep o situație ca periculoasă diferă. Fetele par să vadă pericolele în zonele impersonale, în izolare, iar băieții le văd mai degrabă în relații de afiliere și umilință. De aceea băieții sunt educați să încline spre evitarea intimității, iar fetele spre evitarea competiției, căci în competiție regulile sunt mai importante decât persoanele, iar succesul nu poate fi triumfal savurat, el însemnând întotdeauna eșecul altora.

Aș face aici o observație: acest model poate că se potrivește culturii americane, dar este greu de generalizat. De exemplu, în fostele state comuniste oamenii s-au confruntat și încă par să se confrunte, indiferent de sex, cu probleme de individuare și autonomie (ca și femeile din exemplele anterioare). Aceasta fiindcă au fost educați să nu conteze ca persoane în raport cu entități globale precum „statul”, „națiunea”, „societatea”. Ei n-au primit

o educație „bărbătească”, ci mai degrabă patriarhală (când *pater* era statul comunist), nici andromorfică, ci o educație, paradoxal, spre un fel de „etică a grijii”. Această etică nu se aplică însă persoanelor concrete, ci unor creaturi imaginare – entitățile globale anterior numite. „Grija față de om” era un comandament moral fundamental – dar era vorba despre omul abstract (un nimeni destrupat). Comunismul a fost, cred, o distorsionare gravă a eticii grijii, în numele acesteia și împotriva eticii drepturilor.

Dacă ne întoarcem acum la perspectiva Chodorow-Gilligan, obținem o altă imagine asupra stadiilor dezvoltării morale a femeilor :

1. Supracentrarea pe sine
2. Supracentrarea pe alții
3. Accent pe sine în relație cu alții

Cele mai multe decizii de maturitate sunt cele incluse în al treilea stadiu. În primul, sinele este temător și izolat, dezamăgit, dar preocupat de propria prezervare (aceste constatări devin foarte vizibile în deciziile femeilor asupra avortului, după cum relevă cercetările lui Gilligan⁵⁹). Translația spre nivelul al doilea vine în urma dilemei între ce dorești pentru tine (egoism) și ce este necesar să faci (responsabilitate). Dacă se centrează pe primul stadiu, femeile nu se cred autonome, ci egoiste, și aceasta le face să devină și resentimentare. Rămase la stadiul al doilea, ele intră într-o logică psihologică a autosacrificiului (din nevoia de a-i mulțumi pe alții, de a fi „fete bune”). Gilligan consideră că maturitatea morală a femeilor intervine abia în stadiul al treilea, când ele își recunosc propriile nevoi, precum și falsitatea opoziției între binele și adevărul proprii și binele și adevărul altora⁶⁰. Diferența esențială dintre perspectiva ei și cea a lui Kohlberg este că el se centrează pe o etică a drepturilor bazată pe „o logică formală a corectitudinii”, iar ea – pe o etică a grijii bazată pe „o logică psihologică a relațiilor” :

„Etica drepturilor se bazează pe egalitate și se axează pe înțelegerea corectitudinii, în timp ce etica responsabilității este fondată pe conceptul de echitate, pe recunoașterea necesității diferențelor. În timp ce etica drepturilor este o manifestare a respectului egal, echilibrând cerințele celorlalți cu cerințele sinelui, etica responsabilității se întemeiază pe o înțelegere ce duce la compasiune și grijă”⁶¹.

Mulți teoreticieni nu consideră că femeile se situează la un stadiu moral ridicat dincolo de etapa adolescenței. Acest punct de vedere cred că își are cauza în conflictul pe care aceștia îl identifică și îl promovează între propriile nevoi ale unei persoane și responsabilitatea pentru alții. Personal, înclin să cred că dotarea naturală pentru a zămisli și crește o ființă în propria ta ființă, precum și pentru a hrăni din tine, poate avea o semnificație în sensul unei înclinații puternice a femeilor spre grijă⁶². Cum această înclinație nu se satisface, la ora actuală, pentru marea majoritate a femeilor, în sensul perpetuării succesiunii de stări: graviditate, alăptare, o nouă graviditate, eu cred că ea se poate îndrepta spre grija tot mai lărgită pentru ceilalți, spre lărgirea ei mult peste marginile familiei. Mai mult, pe măsură ce numărul de copii pe care-i are o femeie scade (sau în condițiile în care o femeie pur și simplu nu are nici un copil), ea poate să-și lărgescă această pornire spre grijă pentru o comunitate umană tot mai depărtată de propria ei familie (inclusiv spre cea politică), chiar și spre comunitatea biotică, nu numai spre cea umană. Problema este cum e privită această înclinație prioritar femeiască: este ea **minoră**, fiindcă vine dinspre o etică diferită sau fiindcă această etică este preponderent femeiască? Sau (iar aceasta este alternativa pe care o explorează Gilligan) este ea la fel de deplin îndreptățită să existe ca și eticile în registru major – cele care caracterizează felul bărbătesc de a fi? Când, în anul 1792, Mary Wollstonecraft formula ideea că autodezvoltarea este și pentru femei o datorie mai înaltă decât autosacrificiul, această formulare a fost privită ca un păcat capital al gândirii de tip feminist. Astăzi, această privire culpabilizantă s-a modificat substanțial în unele culturi; dar nu s-a modificat la fel de mult suspiciunea în privința tendinței orientărilor feministe de a formula norme dincolo de viața privată. Pentru femei, scrie Gilligan, „moralitatea înseamnă simțul înțelegerii față de altă ființă umană^f și simțul înțelegerii față de tine însuși”⁶³.

Există o tensiune pe care femeile o resimt: tensiunea dintre drepturi și grijă. Marele profit al teoriilor egalității este acela că femeile au extins ideea de grijă și asupra lor însele, inclusiv în

f. Gilligan nu extinde înțelegerea dincolo de zonele umanului, prin urmare, nu acordă eticii grijii o sferă mai largă decât celei a relațiilor dintre oameni.

sensul datoriilor față de sine. Dar astfel, tensiunea de care vorbeam nu este eliminată. Așa cum arată Erikson⁶⁴, ea încetează să mai fie strict femeiască la maturitate, căci vârsta adultă este o vârstă în care se combină dreptul individual cu grija față de alții. Cred că această idee ne poate face să ne întrebăm care e valabilitatea afirmației lui Kohlberg (*via* Freud) că femeile rămân în stadiu adolescentin în sens etic: Oare nu putem să ne întrebăm dacă nu cumva înțelepciunea adultă există foarte de timpuriu la fete și se formează mai târziu la băieți? Dar o asemenea întrebare ar fi privită ca foarte partinică (deci „neștiințifică”) în raport cu cea a lui Kohlberg (care este „științifică” și se bazează pe argumentul autorității: teoria stadială a lui Piaget). Gilligan insistă asupra complementarității etice relevate la maturitate de către ambele sexe, atunci când acestea își „descoperă și recunosc reciproc perspectivele, abandonând absolutismele”⁶⁵. La stadiul de maturitate morală intervine recunoașterea contextului dual drepturi-grijă. În acest sens, femeile sunt „ideal situate” să observe potențialul legăturilor umane în sensul nevoilor și interdependențelor, al atenuării conflictelor. „Femeile pot da cheia înțelegerii vieții adulte.”⁶⁶ Dar, până acum, vocile lor n-au mai fost ascultate: a fost ascultată (în sens public) doar vocea bărbaților.

Complementaritatea celor două etici este necesară în următorul sens: etica dreptății pleacă de la **premisă egalității: oricine trebuie tratat la fel**; iar etica grijii pleacă de la **premisă nonviolentei: nimeni nu trebuie lăsat singur să fie lezat**. La maturitate, aceste etici converg. Atunci de abia devine mai limpede „natura contextuală a adevărului”. Această maturitate presupune ascultarea ambelor voci, acceptarea ambelor categorii de principii: și a celor derivate din drepturi, și a celor derivate din grijă.

Joan Tronto⁶⁷ delimitează astfel cele două etici:

Etica drepturilor (ED) este centrată pe:	Etica grijii (EG) este centrată pe:
1) Capacități morale: învățarea principiilor morale	dezvoltarea dispozițiilor morale spre grijă

Etica drepturilor (ED) este centrată pe:	Etica grijii (EG) este centrată pe:
2) Gândire morală: rezolvarea problemelor prin căutarea unor principii cu aplicabilitate universală	a căuta răspunsuri potrivite pentru cazuri particulare
3) Concepte morale: asumarea dreptății și corectitudinii	asumarea responsabilităților și relațiilor

Tronto consideră că a fi moral e mai puțin o problemă de cunoaștere a principiilor, cât de a avea dispoziții drepte, simțul dreptății crescând pe lângă cel al grijii. Familia însăși este cea dintâi care poate da copiilor dispoziții fie spre dreptate, fie spre despotism. Ea nu este în mod obligatoriu o școală a simțului dreptății. Moralitatea cere imaginație, caracter, acțiune, capacitatea de a răspunde unor situații date în contexte particulare și cu semnificație relativă, fapt care cere o „atenție simpatetică”⁶⁸ la asemenea situații. Cele două etici – a drepturilor (ED) și a grijii (EG) – diferă și pe următoarele considerente:

- a. universalitate (ED) *versus* relații particulare (EG);
- b. respect pentru umanitatea comună (ED) *versus* respect pentru individualitatea distinctă (EG);
- c. a cere drepturi (ED) *versus* a accepta responsabilități (EG).

În problema raportului dintre principii cu valabilitate universală și situații particulare există însă dezacorduri serioase între feminisți^g. Etica feministă se centrează pe tensiunea dintre universalizare și localizare, dintre o etică referitoare la o umanitate comună (cea a drepturilor) și una referitoare la individualități distincte (cea a grijii), între „altul generalizat” și „altul concret” căruia, cum spunea Gilligan, „nu-i confirm doar umanitatea, ci și individualitatea”. De exemplu, J. Grimshaw consideră că principiile reprezintă un cod pentru a-ți facilita perspectiva asupra unei situații particulare: „Un principiu servește mai degrabă să invite decât să blocheze reflecția, fiindcă este un considerent

g. În „eticile majore”, formulate de bărbați, o cerință îndeobște formulată este ca principiile să fie universalizabile. Se poate oare ridica o astfel de cerință și în cazul eticii grijii?

de care trebuie să ții cont când hotărăști care-i lucrul cel mai bun pe care-l poți face⁶⁹. Pentru Gilligan, moralitatea are ca fundament legăturile concrete, directe între persoane, legături anterioare credințelor morale despre bine și rău. Prioritară este, după ea, rețeaua de relații în care exiști în raport cu principiile^h. Fiecare persoană există în relație ca „o parte a colecției gigantice a tuturor”; străinul e tot cineva din acest grup, spune Gilligan, accentuând asupra nevoii de înțelegere. Seyla Benhabib propune în locul unui universalism abstract (de tip kantian) unul „interactiv” sau „substituțional”⁷⁰; căci grija, consideră ea, se referă mai degrabă la diferențele noastre concrete (inclusiv dorințe și afecte) decât la umanitatea abstractă:

„Cum orice procedură de universalizare presupune ideea după care «cazurile asemenea trebuie tratate asemenea» sau că ar trebui să acționez astfel încât să vreau și ca toți ceilalți să acționeze asemenea mie în asemenea situații, cel mai dificil aspect al unei astfel de proceduri este acela de a ști ce constituie o situație «asemenea» sau ce ar însemna ca altcineva să se afle exact într-o situație asemenea celei în care mă găsesc eu. Pentru ca un astfel de raționament să fie valabil, el trebuie să implice punctul de vedere al celuilalt, înțeles în mod concret... Când, de exemplu, nu cădem de acord asupra chestiunilor morale, dezacordul nu privește numai principiile implicate. Foarte des nu cădem de acord fiindcă ceea ce pentru mine apare ca o lipsă de generozitate din partea ta tu interpretezi ca dreptul tău legitim de a face ceva; nu cădem de acord fiindcă ceea ce ție îți apare ca gelozie a mea pentru mine înseamnă dorința de a beneficia mai mult de atenția ta. Teoria morală universalistă neglijează o astfel de moralitate cotidiană, interactivă și presupune că perspectiva publică a dreptății, că personalitățile noastre cvasipublice – ca indivizi purtători de drepturi – reprezintă miezul teoriei morale⁷¹.”

Gilligan consideră că formulele de tipul „dreptul de a fi tratat simpatetic ca un egal” și „datoria de a-i respecta și de a nu-i leza pe alții” să devină norme morale integrate deopotrivă cu cele de

h. Cred că poziția lui Gilligan este vulnerabilă în fața următoarei obiecții: dacă se consideră prioritatea relațiilor în raport cu principiile, e presupusă o distincție între fapte și valori. Dimpotrivă, cred că aceste relații se constituie între indivizi aflați nu într-o stare „naturală”, ci într-un sistem de valori prin care se judecă pe ei înșiși în context.

tip liberal. Aici însă mai intervine o problemă dificilă : anume aceea că în etica grijii sentimentul lezării subiective apare ca imoral, pe când în etica drepturilor există tendința să fie luate ca imorale doar lezările (nedreptățile) obiective : de pildă, potrivit eticii drepturilor poți să-l neglijezi total pe altul, dacă acesta se află într-o situație proastă din propria sa vină. Nu poți cere cuiva să vegheze la interesele tale, căci propriile interese îți cad în propria responsabilitate. Această idee e formulată și de către Rawls⁷², în sensul că responsabilități îți poți asuma doar pentru propriile scopuri. În diferitele teorii ale dreptății se consideră că lezarea subiectivă n-are semnificație morală, că nu poți răspunde de toți iresponsabilii și nu te poți sacrifica pentru ei ; dar pe de altă parte, așa cum afirmă J. Grimshaw, „bărbații așteaptă ca femeile să vină în întâmpinarea dorințelor lor și se simt subiectiv răniți când sunt puși la treburi gospodărești ; dacă nu sunt serviți și nu li se dă atenție, ei consideră că aceasta este o lipsă de grijă”⁷³ și, așa adăuga eu, o imoralitate din partea femeilor. Desigur, observațiile de mai sus sunt valabile în contextul relațiilor patriarhale. Când relațiile sunt veritabil partenoriale, dominantă este reciprocitatea.

Din perspectiva eticii grijii, problemele se pun însă altfel. Aplicarea eticii grijii nu înseamnă o lezare a autonomiei, ci un echilibru autonomie-reciprocitate. Acest echilibru se decide contextual pentru că, în fapt, noi nu trăim propriu-zis autonom, ci într-o trecere perpetuă între diferite dependențe. O autonomie foarte extinsă înseamnă plățirea unui preț mare : cel al abandonării responsabilității.

Între etica drepturilor și cea a grijii pare așadar să existe o relație de indisociabilitate, dar și de ireductibilitate : ele sunt opuse, dar și complementare. Gilligan consideră indezirabilă alegerea între valorile dreptății și grijii, ambele fiind deopotrivă îndreptățite să coexiste în morală, cu ierarhizări și priorități nu absolute, ci doar contextuale și relative :

„În evoluția femeilor, absolutizarea grijii, inițial definite drept calitatea de a nu face rău celorlalți, se complică prin recunoașterea nevoii de integritate personală. Această recunoaștere dă naștere pretenției la egalitate, concretizată prin conceptul de drept care schimbă înțelegerea relațiilor și transformă definirea grijii. Pentru bărbați, absolutizarea adevărului și a corectitudinii, definite prin conceptele de egalitate și reciprocitate, sunt puse sub semnul

întrebării din cauza experiențelor care demonstrează existența unor diferențe între sine și ceilalți. Atunci, conștiința adevărilor multiple duce la o relativizare a egalității în direcția echității și dă naștere unei etici a generozității și a grijii. Pentru ambele sexe, existența a două contexte pentru luarea deciziilor morale duce la relativitatea contextuală a judecății prin definiție și la o nouă înțelegere a responsabilității și alegerii⁷⁴.

b) Joan Tronto: Granițele moralei. În lucrarea sa din 1993, *Moral Boundaries*, Joan Tronto consideră că abordările feministe ale raporturilor dintre femei și grijă sunt tarate de faptul că acestea nu au reușit să releve contextul politic în care s-a format discuția despre această variantă a moralei. Potrivit lui Tronto, „asocierea grijii cu femeile este incorectă empiric și istoric și, totodată, este și neînțeleaptă din perspectivă politică”. „Grija” pare paradigmatică pentru toate grupurile defavorizate și „tocmai de aceea societatea o degradează ca importanță ca să mențină puterea celor privilegiați⁷⁵”.

Tronto distinge între două tipuri mari de teorii morale: cele care constau dintr-un set de principii universalizabile și imparțiale (ca, de exemplu, kantianismul sau utilitarismul) și teorii **contextuale** ale moralei, care sunt mai degrabă subordonate nevoii de a descrie moralitatea, sensul vieții umane, educația spre virtute etc. decât căutării unor astfel de principii. Această a doua formă pare mai potrivită pentru ceea ce se înțelege de obicei prin etica grijii. În fapt, „moralitatea este întotdeauna contextuală și istorică, inclusiv atunci când pretinde că este universală”. Cazul exemplificat de ea este chiar cel al teoriei kohlbergiene și al pretenției acesteia de a fi normă universală. În ultimă instanță, Kohlberg se înscrie în tradiția elitistă clasică; într-adevăr, argumentează Tronto, teoria lui Kohlberg nu doar „descrie”, ci și „prescrie” pe o scală ierarhică bine pusă la punct cum trebuie să fie evoluția morală. Teoria sa conduce spre ideea că cei mai educați oameni sunt automat și cei mai morali, chiar dacă autorul însuși nu se exprimă astfel.

Universalismul moral (cel care este propriu și ideilor lui Gilligan atunci când cere același loc eticii grijii ca și celei a drepturilor și dreptății) implică ideea că există o morală adevărată, una singură, și că practic celelalte sunt false, limitate sau îndoielnice. Din acest considerent, Tronto pledează pentru flexibilizarea moralei înspre granițe pluraliste, împotriva celor universale,

tocmai pentru că aceasta ar însemna abolirea puterii hegemonice a unei singure perspective morale. Gilligan nu o ajută prea mult în această privință fiindcă atât ea, cât și maestrul ei Kohlberg lasă intactă granița dintre public și privat și chiar cea dintre dreptate și grijă. Această graniță nu deranjează cu nimic clasică viziune potrivit căreia viața politică este totuna cu viața publică, iar cea privată este dincolo de aceasta și în afara ei.

Tronto propune un concept de grijă care să ajute la regândirea granițelor moralei, încercând să scoată acest tip de activitate din perspectivele „triviale” și marginale în care el se află până acum. Ea preia definiția Berenicei Fisher, potrivit căreia grija poate fi considerată ca „specie de activități care includ tot ceea ce noi facem ca să menținem, continuăm și refacem «lumea» noastră astfel încât să putem trăi cât mai bine cu putință”⁷⁶. Acest mod de definire conduce la câteva trăsături ale grijii: 1) grija nu se referă doar la relațiile între oameni, ci și la relațiile cu mediul; 2) grija nu e doar diadică sau individualistă (în cuplu, între părinți și copii); 3) activitatea de **îngrijire** este cultural definită și variază mult în contextul diferitelor culturi. Ea este și o practică, și o dispoziție. Ea implică faptul de a avea în vedere *atenția față de nevoile altora ca bază pentru acțiune*. A avea grijă implică mai multe faze, separate analitic, dar legate în realitate: 1) **a-ți păsa de (*caring about*)**, a-ți asuma poziția altuia; 2) **să ai grijă de (*taking care of*)**, adică a-ți asuma responsabilități pentru nevoile pe care le-ai identificat în prima fază; 3) **să prestezi activitatea de îngrijire (*care-giving*)**, și implică o satisfacere propriu-zisă a nevoilor cu care te afli în contact; 4) **să beneficiezi de grijă (*care-receiving*)**, înseamnă să îți se răspundă la fel în alt context.

În prezent, acest fel de morală este încă ideologic viciată prin „pretenția la grijă”, prin identificarea unei astfel de activități cu protecția **unilaterală** (după modelul grijii materne), precum și prin considerarea ei ca prestație gratuită. Activitățile de acest tip sunt devalorizate ca muncă și așezate în rândul actelor private, emoționale, triviale chiar. Ele au fost prestate tradițional de către sclavi, de către servitori, de către femei și continuă să fie atributul celor fără putere, neplătiți sau prost plătiți. „Aici operează un cerc vicios: grija este devalorizată, iar munca celor care o prestează este devalorizată și ea. Pozițiile acestor oameni nu sunt doar prost plătite și neprestigioase, dar asocierea acestor

activități cu trupescul le scade chiar valoarea «umană».⁷⁷ Cei puternici beneficiază, ceilalți sunt infantilizați, trecuți în lumea concretului, detaliului, neimportantului, minorului.

Dar grija nu e devalorizată doar practic, ci și conceptual, fiind pusă alături de alte concepte la fel de jos privite: privatitatea și emoționalitatea. Ea este considerată doar o dispoziție individuală, cu un caracter efemer. Prin urmare, cei privilegiați evită să o conceptualizeze altfel, dar și să practice o grijă directă care i-ar înjosi. Ei preferă să aibă griji abstracte, normative, publice în care confruntarea cu concretul și nevoia directă să fie cât mai mici cu putință. Acesta este, potrivit lui Tronto, momentul ruperii de concret prin disprețuirea celor ale căror munci îl întrupează. Cei în poziții publice preferă grija generală, de principiu, căci îi ține departe de pierderea în „detalii nesemnificative”, deci demne de dispreț. „Povara națiunii” e apăsătoare, dar nu la fel de evidentă și de concretă ca, de pildă, povara de a găti zilnic pentru familie sau de a schimba periodic un sugar. Poate de aceea de multe ori teoreticienii au considerat activitățile casnice de-a dreptul instinctuale, ca și când o categorie de oameni s-au născut cu un program genetic special să le presrezeze și o fac „de la sine”.

Cei ce au griji abstracte sunt de bună seamă „autonomi” – și consideră că dependența este o formă de slăbiciune sau o expresie subdezvoltată a umanității. Să ne imaginăm, de exemplu, „o grevă de grijă” comparativ cu „o grevă parlamentară”. Pare aproape la fel de inconceptibil, ca o acțiune contra naturii și, probabil, ar produce oroare și dezaprobare (să ne gândim cum e privită, de exemplu, o grevă a asistentelor medicale!).

Tronto consideră ignorarea altora ca formă a răului moral. Dar există un risc, semnalat de către mulți teoreticieni feminiști, anume că supraidentificarea cu alții, angajarea în sacrificiul de sine conduce femeile spre grave crize de identitate, spre privațiuni și eșec de realizare personală (chiar la incapacitatea de a mai răspunde altfel decât funcțional la întrebarea „Cine sunt eu?”). O primă posibilitate de a contracara căderea în supra-sacrificiu este aceea de a delimita între nevoile proprii și cele ale altor oameni, astfel încât grija să fie direcționată în ambele părți, ca și așteptarea în raport cu o asemenea practică. „Egalitatea între oameni este o ficțiune convenabilă a multor teorii morale contemporane”, căci „cei ce au nevoie de grijă sunt inerent

diferiți și inegali”⁷⁸. Nu-i poți ignora, în teoria morală, pe cei care sunt prin excelență beneficiari ai grijii, căci dacă cineva deține aceste resurse, el îl are în puterea sa pe cel care le solicită, deci relația între ei nu este cea între egali, între persoane autonome și independente.

De aceea este greu de privilegiat o morală în raport cu alta, căci ele răspund unor probleme diferite, fiecare având avantaje și dezavantaje parțiale. Disputa dintre grijă și dreptate nu este – din această perspectivă – una fructuoasă. De altfel, eticile bazate pe principii universale au avut întotdeauna o concurență veritabilă în eticile virtuții (așa cum le-a configurat mai întâi Aristotel⁷⁹). În același timp, perspectivele contemporane, cum ar fi cele post-moderne, sunt tot atâtea provocări ale oricărei forme de argument metaetic, negând o abordare de tip universalist⁸⁰.

Tronto consideră că distincția ideologică modernă între public și privat nu mai poate fi susținută, după cum nici ideea că oamenii sunt autonomi și egali, dar nu și ființe dependente care au nevoie de grijă. În mod obișnuit, s-a considerat că între morală și politică trebuie să existe o graniță care să o protejeze pe una de caracterul corupt al celei de-a doua; dar „aceasta a făcut în același timp ca morala să fie mai neputincioasă în schimbarea evenimentelor politice”, astfel încât – ironia sortii – „forța unei teorii morale universale consta tocmai în detașarea ei de lume”⁸¹. Pentru o schimbare, ea sugerează o mutație crucială care nu se bazează pe epistemologie, ci pe „supozițiile noastre asupra lumii”, căci acestea sunt încă prea tributare formelor abstracte și, prin urmare, incapabile să detecteze multe dintre sursele nedreptății⁸².

Există un risc mare ca o generalizare a eticii grijii să fie însoțită de efecte secundare, cum ar fi: parohialismul, paternalismul sau privilegierea. Tronto crede că o contracarare a acestor efecte este posibilă prin soluții politice, relevând că ele pot lua în considerare grija ca o **centrare pe practicile de menținere a vieții**. Aceasta înseamnă mai întâi de toate o deblocare a percepțiilor în privința inferiorității acestui tip de practici. Ea poate deveni viabilă doar în contextul politicilor și instituțiilor liberale, democratice și pluraliste, căci, „fără o concepție puternică asupra drepturilor, cei ce oferă grijă ar putea să vadă lumea doar prin perspectiva lor și să înăbușe diversitatea și alteritatea”⁸³ – adică să facă la fel ca cei ce neglijează acum altă perspectivă decât cea a drepturilor, aș adăuga eu.

Dihotomia dintre grijă și dreptate este una falsă (altminteri decât analitic). Ea se naște doar atunci când ne imaginăm că fiecare se axează pe perspective metaetice diferite și incompatibile și atunci când ne folosim de vechile granițe ale moralei. Doar atunci nu vedem că de fapt relațiile între cele două sunt „mai degrabă de compatibilitate decât de ostilitate”. Ca să privim diferit este necesar să considerăm, alături de Habermas, că „nici un aspect al vieții oamenilor sau al istoriei lor nu trebuie să fie lăsat pe dinafara discuției”⁸⁴. Grijă nu trebuie asociată cu familia, căci aceasta din urmă e implicit parohială ca atitudine și, mai mult, ea poate să fie ierarhic organizată. Din acest motiv este necesar ca idealul moral-politic al grijii să evadeze din chingile practicilor privat-familiale. Flexibilizarea granițelor între cele două forme de etici (a drepturilor și a grijii) ar asigura și respectul pentru normă și educarea unor virtuți cetățenești, cum ar fi înțelegerea și receptivitatea la nevoile altora.

Ideea lui Joan Tronto este că nu există nimic specific femeiesc (moralitatea femeilor) nici în etica grijii, atâta vreme cât o considerăm un tip de morală care dezvoltă dispoziții și comportamente sensibilizante la nevoile celorlalți. Asocierea femeilor cu grijă nu are decât o valoare contextual-istorică și nicicum universală. „Grijă nu este o problemă parohială a femeilor, o problemă morală de tip secundar sau numai a celor mai puțin înstăriți dintr-o societate. Ea este o problemă centrală a vieții omenești. Este vremea să schimbăm instituțiile noastre politice și sociale ca ele să reflecte acest adevăr.”⁸⁵

c) **Remarce critice.** Făcând o clasificare a abordărilor etice din perspective feministe și ale femeilor, Rosemarie Tong le clasifică în: **etici feminine** (eticile grijii, relațiilor și cele maternelor), **etici feministe** (cele antipatriarhale) și **etici lesbiene** (cele ginocentrice și ginomorfe). Aici termenul „lesbiene” trebuie luat în sens de lesbianism cultural, nu sexual, prin urmare ca interes, iubire, preferință aproape exclusivă pentru modul de exprimare al femeilor, cât mai îndepărtat de tributul plătit imaginilor andromorfe⁸⁶. Tong preia definiția de către Betty A. Sichel a femininului și feminismului: „**Feminin** se referă la căutarea vocii unice a femeilor și mai adesea la pledoaria pentru o etică a grijii care include îngrijire, compasiune și rețele de comunicare. **Feminist** se referă la acei teoreticieni liberali, radicali sau de altă orientare care argumentează împotriva dominației patriarhale,

pentru drepturi egale și pentru o distribuție dreaptă și corectă a resurselor⁸⁷. Conștiința feminină este orientată spre trăsături pozitive: grijă, compasiune în mod deosebit din cauza experiențelor femeiești (naștere, hrănire, lăuzie), trăsături pe care speră să le extindă în afara casei.

O primă obiecție la adresa eticii grijii apare acum pe loc: această etică nu este, în sensul lui Sichel, una feministă: ea nu vizează dominația patriarhală, ci mai curând specificitatea morală a femeilor. Este o etică feminină. Dacă în cazul lui Gilligan acest gen de a pune problema se susține, în cazul lui Tronto, după cum reiese chiar din cele spuse mai sus, el e mult mai puțin percutant. Reținerea feministelor față de eticile feminine vine din aceea că, pe de o parte, statutul socio-economic – inclusiv cel cultural – al femeilor este produsul sistemului patriarhal, iar a-i da dimensiuni etice speciale înseamnă a reitera patternurile tradiționale care împiedică autonomia femeilor și le trimit la regândirea lor teoretizată în sensul legitimării sacrificiului de sine.

Dar nici Gilligan nu neagă acest aspect. Ea consideră că orice răspuns moral este în ultimă instanță un răspuns învățat, dar că educația actuală (americană, *n.n.*) este orientată spre competiție și nu spre traiul în comunitate. O astfel de educație cultivă detașarea, independența și creează probleme de comunicare și relație. În plus, deoarece educația instituționalizată este mixtă⁸⁸, acest lucru se întâmplă cu adolescenții de ambe sexe. Pe scara lui Kohlberg, fetele obțin nivelul trei chiar și în condițiile în care nu sunt educate pentru viața publică și un scor egal cu băieții dacă această educație există. Atât Gilligan, cât și Diana Baumrind consideră totuși că femeile înalt educate nu agreează să vorbească limbajul bărbătesc al dreptății, că „o femeie cu spirit va refuza să devină bărbat de dragul de a fi aprobată social”⁸⁹.

Nici Gilligan, nici Tronto nu fac însă ierarhizări între tipurile de etică. Pentru Gilligan, maturitatea morală nu este posibilă dacă nu există o raportare la ambele sisteme morale de referință (drepturi și grijă). De asemenea, date fiind concepțiile sale pluraliste în privința eticilor, ideea caracterului lor de adevăr contextual și nu universal valabil, nici J. Tronto nu susține că cele două tipuri de etici pot fi ierarhizate. Gilligan, ca și Tronto, nu leagă etica grijii de determinatii de ordin biologic, ci doar de ordin cultural, dar – spre deosebire de feministe tradiționale

și de cele contemporane antipatriarhale – ele nu văd un risc în salvarea virtuților morale „feminine” ca virtuți ce pot fi extinse la ambele sexe, spre întregirea comportamentului nostru moral.

Abordarea unilaterală a griji ca trăsătură femeiască este riscantă (iar cele două autoare, mai ales Tronto, conștientizează acest lucru). În consens cu ele, Rosemarie Tong relevă că „atâta vreme cât bărbații cer și așteaptă grijă unilaterală din partea femeilor, morala ambelor sexe va fi extrem de scăzută. Nici bărbații, nici femeile nu vor fi capabili de o grijă autentică”⁹⁰. Această unilateralitate încurajează societatea să profite de gratuitatea sau slaba plată a acestei activități, transformând-o într-un „masochism patologic”. În acest caz, cred că formularea unui imperativ de genul celui al lui Joan Straummanis⁹¹ – **„Nu poate fi datorie pentru un sex ceea ce este act de supererogație pentru celălalt”**⁹² – este deosebit de necesară¹.

Distincția dintre eticile feminine și cele feministe pare astfel greu de susținut. Fiindcă se poate argumenta că ambele tipuri de demersuri au un caracter antipatriarhal. Însă, în timp ce eticile feministe – potrivit definiției lui Sichel – sunt centrate pe drepturi, cele feminine sunt centrate pe relații și pe grijă. Nu raportarea la patriarhat le diferențiază, ci modul în care se face aceasta.

O a doua obiecție împotriva eticilor grijii este aceea că în cadrul lor nu a fost abordată posibilitatea extinderii conceptelor ei astfel încât să se aplice și altor făpturi, nu doar celor umane. Astfel, Carol Gilligan nici nu își pune o astfel de problemă. Ea discută doar despre relațiile dintre oameni, despre virtuțile morale ale acestora. Doar Tronto menționează la un moment dat faptul că grija vizează și obiectele, și mediul ambiant.

Din punctul meu de vedere, această eludare sau expediere a posibilității de extindere a grijii dincolo de uman se datorează faptului că ambele autoare (precum și mulți alții) consideră că grija este atât o dispoziție, cât și un comportament. Eu aș distinge însă între grijă, înțeleasă ca un comportament – care, potrivit lui Gilligan, Tronto etc. are o încărcătură morală –, și

i. E important să accentuez că acest imperativ nu vizează doar femeile: el se poate aplica tot atât de bine și bărbaților. Astfel, dacă privim ca supererogatoriu actul unei femei de a-și întreține soțul, nu putem pretinde că bărbații au *datoria* să-și întrețină soțiile.

dispoziția de a ne comporta față de alții cu grijă. Sugestia pe care o propun (și care va fi în variate moduri argumentată mai jos) este aceea că empatia este dispoziția necesară grijii. Empatia nu este predilect femeiească și nici nu este grefată esențial pe practicile femeiești, chiar dacă practicile grijii atrag o predispoziție mai mare spre empatie.

În același timp am rețineri particulare, derivate din experiența istorică din care mă trag, față de ideea abstractă a unei etici a grijii. Căci știm că etica grijii poate fi manipulată politic prin generalizarea autosacrificiului ca datorie, cum s-a întâmplat în cazul statelor comuniste atunci când locul aproapelui concret l-au luat abstracții precum „statul”, „clasa” ori „națiunea”. Prefer de aceea o etică a empatiei și dreptății (pe scurt, a convenabilității) care să nu formeze oamenii doar spre „o virtute rece” (după expresia lui Hume), ci și spre o relație de comuniune, dar negrevată de exclusivismul de specie. Cred, de asemenea, că empatia satisface nevoia de reciprocitate mai mult decât grija care poate aluneca ușor în parohialism, unilateralitate, abuz sau chiar în infantilizarea celor care beneficiază de ea¹. Desigur, putem agreea ideea pluralismului eticilor, a flexibilității și contextualizării modelelor așa cum este ea formulată de către J. Tronto; dar nu văd nici un impediment insurmontabil să includem în ea, ca subiecți în calitate de „nevoie vie”, și făpturile non-umane⁹³.

3.3. Etici relaționale

Abordările de tip relațional în etică sunt încadrabile în ceea ce Tong numea etici feminine. Cele mai importante lucrări din zona eticilor relaționale au ca autoare pe Nel Noddings: *Caring*:

-
- j. De obicei se consideră că femeile sunt infantilizate din cauza protectoratului bărbătesc. Dar, la rândul lor, bărbații pot fi grav infantilizați din cauza grijii femeiești. De exemplu, o explicație pe care mi-o dau adeseori faptului că în România bărbații trăiesc cu aproximativ 6-7 ani mai puțin decât femeile (în condițiile sistemului și ambientului identice și chiar ale dublei zile de muncă a femeilor) e aceea că ei sunt învățați să li se poarte de grijă pentru problemele cotidiene concrete (hrană, îmbrăcăminte, menaj); bărbații văduvi nu rezistă singuri în neputință și frustrație, pe când femeile da, căci sunt mult mai antrenate spre autonomie în această privință.

*A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*⁹⁴ și *Women and Evil*⁹⁵.

Considerând că moralitatea nu înseamnă afirmarea nevoilor altora prin respingerea celor proprii, ci mai degrabă afirmarea intereselor proprii prin afirmarea nevoilor altora, Noddings încearcă să lărgască etica grijii prin ideea unei etici relaționale care nu mai trimite la grija naturală, parohială, la o „etică incestuoasă” circumscrisă „lanțurilor familiei”⁹⁶. Ea se desparte deopotrivă de modelul „părinte-copil” ca model-cadru al eticii grijii, cât și de cel tradițional deductiv-nomologic bazat pe principii și corectitudine. Comportamentul moral neglijează de obicei relațiile între intimi (în eticile tradiționale), etica drepturilor și dreptății fiind făcută pe baza relațiilor cu străinii față de care, dată fiind separația ontologică, intri în relații convenționale și mult mai puțin empaticе.

Pentru Noddings, morala începe de la dorința de a fi bun („**trebuie** se clădește pe **vreau**”⁹⁷), deci în contrast cu perspectiva kantiană în care voința este condiționată de datorie (vreau pentru că trebuie):

„Relația de grijă naturală va fi identificată cu acea condiție omenească pe care, conștient sau nu, noi o percepem ca «bună». E acea condiție către care lănjim și pentru care ne străduim; și tocmai prin aceea că tânjim după grijă – spre a fi într-o relație specială – ni se oferă motivația de a fi morali. Vrem să fim morali pentru a rămâne în relația de grijă și pentru a ne întări idealul de a fi purtători de grijă”⁹⁸.

De ce este acest model unul feminin? Ei bine, spune Noddings, este feminin pentru că femeile au fost educate diferit decât bărbații, lor aparținându-le cadrele lui *eros* (spirit feminin, bazat pe reciprocitate și relație), spre deosebire de bărbați, crescuți întru *logos* (bazat pe autonomie rațională) – fapt care i-a făcut să vorbească limbajul drepturilor ca pe unul natural. Superioritatea eticii grijii constă, după Noddings, în aceea că, virtual, orice ființă omenească are acces la ea prin amintirea propriei copilării. Problema este că și femeile pot intra în limbajul drepturilor, dar pe o ușă diferită.

Aici nu se pune problema unei dezvoltări dihotomice (fiecare cu limbajul lui) sau complementare, ci aceea cum anume să devenim „bilingvi”, depășind alegerile între o „etică incestuoasă”

și una neempatică (expresia din urmă îmi aparține), cum să nu substituim între ele *erosul* și *logosul*. Dacă am rămâne la morala grijii după paradigmă maternă, am tinde să ne-o exersăm mai ales asupra familiei și celor apropiați. Noddings propune să plecăm însă de la o altă paradigmă a relațiilor – și anume de la cea între profesor și elev, considerând că este o relație actuală, dar nepărintească și neparohială, utilă în pregătirea legăturilor virtuale cu străinii. Însă aici există o problemă, căci profesorii învață elevii morala drepturilor (ea se referă la experiența democrațiilor liberale consolidate) și nu pe cea a grijii, limbajul celei de-a doua părând „soft”, emoțional, sentimental⁹⁹. Spre a depăși acest „monolog” al drepturilor^k, Nodding consideră necesară educarea deliberată spre grijă, nelăsarea ei în coordonatele „naturalului”, fără să dea însă și o metodă în acest sens, adică, mai precis, una necesară pentru înlocuirea grijii naturale cu cea etică.

Sub aspectul soluțiilor, Noddings face, cred, un pas înapoi în raport cu Gilligan, în schimb pregătește pasul înainte de tipul celui făcut de către Tronto prin utilizarea unei astfel de etici ca bază pentru schimbarea teoriei politice. În același timp, ea luminează astfel inclusiv conceptele eticii, dându-le noi semnificații. Remarcabilă în acest sens este reevaluarea sensului răului moral¹⁰⁰. În *Women and Evil*, Nel Noddings argumentează că există distincții semnificative între felul în care femeile, respectiv bărbații percep o situație ca rea. Din punctul de vedere al femeilor, răul este ceva care produce cuiva lezări, suferințe, este ceea ce facem deliberat ca să-i supărăm pe alții și pentru care vom fi pedepsiți de oameni sau de Dumnezeu. Pentru bărbați răul este văzut ca o încălcare a regulilor, o ignorare a cerinței divine sau a legilor statului. El se distinge de „răul natural” așa cum îl definește Augustin și care nu are un caracter moral (boala, moartea, catastrofele etc.). Rezumativ vorbind,

„Noddings vrea să contracareze ideea **taților** (*fathers*) despre rău ca păcat, vină, impuritate și greșeală cu experiența maternă a răului ca ceva care rănește. Noddings insistă asupra faptului că răul nu constă în nesupunerea la autoritate, ci mai degrabă în experimentarea într-o vastitate de moduri a durerii, separației, neajutorării care intervine imediat după nașterea noastră”¹⁰¹.

k. Amintesc că relația dintre profesor și elev a fost considerată și de Kant în *Doctrina virtuții*.

Dacă-i dăm dreptate lui Noddings, răul moral pare să aibă înțelesuri foarte concrete pentru femei și foarte abstracte pentru bărbați. Mai departe, analiza lui Noddings se bazează pe categoria de *suferință*. După părerea mea, ea manifestă aici o predilecție tacită spre un budism antropocentric. Aici cred că ea face însă un pas înapoi față de Schopenhauer, care se centrează pe aceeași categorie, dar o extinde la tot ce este viu, deși neagă femeilor o autoritate morală în abordarea unei astfel de probleme. În ultimă instanță, pentru Noddings, răul înseamnă a **tolera suferința** înțeleasă ca o suferință concretă și nu conceptul abstract de păcat. Ea elaborează o „fenomenologie a răului”, găsind că acesta are trei mari forme: a) **naturale**: durerea, bolile, moartea; b) **culturale** (sociale): sărăcia, rasismul, războiul (sexismul chiar, *n.n.*); c) **morale**: „înclinația deliberată spre a produce durere fizică și psihică fără să poți arăta în mod convingător că răul este necesar unei stări dezirabile”¹⁰².

Cu aceste forme ale răului se poate lupta printr-o etică a relațiilor, căci **grija nu este o virtute a oamenilor, ci a relațiilor între ei**, cum onestitatea este o virtute a oamenilor, dar una relațională.

Femeile nu sunt singurele definite în termeni relaționali: așa sunt și bărbații – iar această definire, zice Noddings, nu-i deloc patologică (până nu-ți înăbușă identitatea și dreptul la auto-realizare – cred eu). Ea sugerează că este mai ușoară educația morală punând o virtute în legătură cu persoanele sau relațiile lor decât cu principii și definiții abstracte. De exemplu, ea însăși analizează problema eutanasiei în termeni relaționali, nu individualiști, la fel și cea a avortului, considerând că ceea ce fac femeile atunci când aleg varianta avortului este să pună capăt unei relații potențiale și nicidecum să refuze statutul de „container pentru făt”; decizia lor este pur și simplu o decizie de a nu deveni părinte¹⁰³.

O analiză interesantă este făcută de autoare războiului, pe care gândirea tradițională apuseană îl onorează, căci vede în alegerile extreme o marcă de bărbăție. Cu totul alta este percepția femeilor asupra „inamicilor”, căci grija nu naște rivali:

„O femeie știe că ea nu va învinge niciodată în bătălia împotriva prafului, că va avea de lămurit membrii familiei iarăși și iarăși... că ea nu-și poate zdrobi inamicii, ci că va trebui să-i trateze cu un soi de moderație care încurajează armonia”¹⁰⁴.

Ca să evităm inamiciția, trebuie să evităm ambiția de a fi „Numărul unu” și să încercăm să ne socotim părți într-un ghem de relații.

Totuși, eu cred că și această viziune este foarte riscantă. Sloganul preluat de la Marx – „omul este suma relațiilor sale sociale” – a fost bine instrumentalizat ca să distrugă individualitatea prin distrugerea competiției. Noddings are experiența excesului de individualism și competiție în societatea americană; dimpotrivă, eu o am pe cea a topirii, dizolvării în relații în societatea românească din vremea comunismului. Da, era o armonie acolo, însă ea semăna cu cea din cimitir, era o armonie moartă. Poate că „separația este fiica bastardă a răului”, cum zice ea, dar la fel de bine și nonseparația ca pierdere a identității poate să fie fiica bastardă a binelui, înțeles ca bine al relațiilor, nu al persoanelor. Înțeleg că intenția lui Noddings este aceea de a se opune unui individualism nu doar nefeminin, dar uneori chiar inuman, însă nu și prețul pe care îl putem plăti renunțării la individualism (înțeles ca afirmare a individualității).

De altfel, ideile lui Noddings au devenit obiect al numeroase critici chiar din perspectivă feministă¹⁰⁵, dintre care cele mai importante sunt acelea că teoria ei se concentrează pe relații **inegale** (profesor – elev, de exemplu); că desconsideră datoriile față de străini, confundă reciprocitatea cu receptivitatea și, nu în cele din urmă, că ea însăși contribuie la întărirea argumentelor pentru aservirea femeilor.

Cele mai multe critici adresate perspectivei lui Noddings aparțin Sarei Lucia Hoagland, o importantă teoreticiană a eticilor ginocentrice radicale¹⁰⁶. Ea consideră că relațiile pe care le ia ca model Noddings sunt inegale și că doar în condițiile autonomiei putem vorbi realmente despre subiecți morali egali. Între aceste părți inegale relația nu poate fi de reciprocitate, ci doar de receptivitate. Altminteri părților trebuia să li se aplice forma pozitivă a regulii de aur: „Fă pentru altul ceea ce ai dori să facă el pentru tine”. Prima datorie a persoanei este față de ea însăși, altfel relațiile cu ceilalți devin devastatoare. De altfel nici Noddings nu susține altceva, considerând că o persoană care nu părăsește un partener abuziv este ea însăși condamnată la „diminuare morală” și intră într-o „capcană distrugătoare”.

Hoagland consideră perspectiva lui Noddings de o toleranță excesivă, până acolo încât ne putem imagina că pe lumea cealaltă

mama copilului ucis întinde mâna asasinului și îl iartă. E drept că acest lucru poate să pară excesiv, dar dacă apărăm ideea pluralismului putem admite că, într-un anumit sistem de referință, un asemenea gest este și posibil, și moral dezirabil; doar aplicarea lui universală, ca regulă, ar avea, e drept, consecințe dezastruoase prin încurajarea crimei, în virtutea iertăciunii. Eu obiectez în plus în privința teoriei lui Nel Noddings modul în care folosește termenii „etic” și „moral” ca identici. Consider etica o teorie despre morală sau filosofie a moralei, adică o **cercetare** a principiilor și valorilor morale, a modurilor mai bune de viață și comportamentelor morale. Ca ramură a filosofiei, ea răspunde în genere următoarelor probleme: cum ar trebui să trăim, ce fel de persoane ar trebui să fim, cum ar trebui să-i tratăm și judecăm pe alții și pe noi înșine¹⁰⁷. Dar în orice condiții este „cercetare a”, „teorie despre” sau „filosofie a” și nu morală propriu-zisă. Uneori, la Noddings, acești termeni trec drept sinonimi. Dar ea, este drept, nu și-a propus să facă asemenea distincții, ci să răspundă în mod specific întrebărilor mai sus pomenite.

3.4. Etici materne

Atât etica grijii în perspectivă Gilligan, cât și eticile materne sunt mai degrabă încadrabile în eticile virtuților, spre deosebire de cea a lui Noddings, care – așa cum ea însăși afirmă – este o etică a relațiilor. În ambele cazuri însă, este vorba despre etici care coexistă alături de cele ale principiilor (deontologice) și ale consecințelor (utilitariste). În ultimii ani, eticile virtuților, cele care vin din tradiție aristotelică, își fac un loc tot mai important în lumea filosofiei morale. Filosofii care le susțin nu consideră că celelalte etici sunt greșite, ci că sunt incomplete, neinsistând pe dispozițiile (virtuțile) care conduc oamenii spre un gen de acte pe care le considerăm morale – căci actele sunt făcute de către persoane concrete, iar valoarea lor morală depinde de trăsăturile dezirabile sau indezirabile ale celor ce le comit. Întrebarea centrală la care vor să răspundă aceste etici este: „Ce fel de persoană ar trebui să fiu?”. Unul dintre cei mai importanți filosofi contemporani care aparține acestei familii este Alasdair MacIntyre, cunoscut în mod deosebit pentru lucrarea sa *After Virtue*¹⁰⁸. El consideră că, deoarece orice practică omenească are propriile ei

standarde de excelență, dacă practicantul este lipsit de virtute, activitatea din zona respectivă decade¹⁰⁹. Practicile părintelui tind să fie identificate cu binele intern, iar instituțiile care le sunt cadre, cu binele extern. De la asemenea idei pleacă și feministele ale căror concepții se încadrează în „eticile materne”: Sara Ruddick, Virginia Held și Caroline Whitbeck, cea mai cunoscută fiind prima pomenită aici. Sara Ruddick este practic părintele fondator al acestei perspective¹¹⁰.

La o primă vedere, cititoarele și cititorii ar putea să fie contrariați: iată o etică valabilă pentru o singură categorie de persoane: mamele, și pentru o singură instituție: familia. Dar această primă vedere este înșelătoare! „Maternă” nu înseamnă a mamelor, ci este luată în sens metaforic: ea vizează orice persoană care crește copiii în manieră maternă; la rândul ei, maternitatea nu este luată ca instituție, ci ca practică. Cea din urmă distincție se originează în lucrările Adriennei Rich, teoreticiană radicală¹¹¹. Rich consideră instituția maternității profund viciată de structura patriarhală a familiei (chiar dacă experiența maternă poate să devieze pozitiv de la instituție). Ruddick extinde această idee asupra oricărei persoane care are astfel de experiențe.

„Agentului practicii materne care acționează ca răspuns la nevoile copiilor îi este necesară o schemă conceptuală – un vocabular și o logică a legăturilor – prin intermediul cărora să-și poată organiza faptele și valorile propriei practici... În acest cadru există o unitate între reflecție, judecată și emoție. Eu numesc această unitate «gândire maternă».”¹¹²

MacIntyre consideră că virtuțile necesare împlinirii omenești sunt curajul, cinstea și dreptatea. Ruddick consideră ca virtuți necesare exersării practicii materne: ocrotirea, umilința și optimismul, caracterizându-le astfel: **ocrotirea** este „act matern constitutiv” fără de care copiii nu supraviețuiesc. Ea nu este tocmai continuă și naturală, căci oricine are o asemenea practică știe câtă panică și chiar tendință spre infanticid există uneori; **umilința** este considerată virtutea prin care poate fi evitat excesul dominării – viciile care o pot submina sunt aroganța, izolarea superioară a copilului față de alți oameni și servilismul – educația spre a te lăsa folosit de ceilalți; **optimismul** este considerat în etica maternă drept antipod al mitului perfecțiunii și se educă învățând echilibrul dintre bine și rău ca amestec, nu ca

separație, prin narațiuni despre personaje complexe și veridice, nu despre eroi, fără disjunții categorice¹ învinși/îvingători¹¹³. Oricine gândește și acționează în termenii acestor virtuți este în interiorul unei etici materne, este un purtător al acesteia.

Dar, spune Ruddick, absența femeilor din conducere, legislație, afaceri, biserică, academie a făcut ca astfel de valori să pară secundare și private. Ea consideră că lipsa eticii materne în afacerile publice¹¹⁴ este o explicație pentru nedreptatea socială, războaie și dezastre ecologice. Astfel, cei care nu gândesc matern nu realizează limpede legăturile dintre războiul abstract și cel concret, ci îl văd ca victorie, apărare, putere, eșec. Dar pentru cine gândește matern „războiul înseamnă distrugerea unor copii” pentru care cineva și-a consumat timpul, energia, emoțiile ca să-i crească, ocrotească, să-i hrănească și educe. Acei copii sunt „persoane umane de neînlocuit”, „războiul nu este decât moarte și anulare a produsului practicilor materne”¹¹⁵.

Afirmația : „Dacă o femeie este mamă, atunci ea este pacifistă” este lipsită de acoperire. Mamele pot fi ideologizate în favoarea războiului, ba chiar pot crede că este o datorie a lor să aducă pe lume și să crească soldați ca să apere „mama patrie”, „glia stră-bună”. Pentru Ruddick, pacifismul este atributul **gândirii materne** și nu al maternității, deci al oricărei persoane care se află în situația de a crește copii după valorile mai sus pomenite.

„S-ar putea considera că, la fel ca și alte persoane care dețin putere, mamele doar aparent renunță la violență, câtă vreme în fapt ele își mențin controlul prin teama pe care o inspiră. Dar de aici nu decurge totuși că – fiindcă mamele sunt de temut – controlul lor este, în mod tipic și în principal, funcție de teamă. Căci întotdeauna controlul prin teamă și amenințare este fragil. Amenințările trebuie să fie suficient de înspăimântătoare pentru a intimidă, dar nu atât de înspăimântătoare încât să aibă efecte nedorite. Când adulții sunt înspăimântați, ei pot reacționa înșelându-i pe cei care îi înspăimântă, supărându-se pe ei sau abandonându-i, rezistându-le curajos pentru a-și păstra respectul de sine sau devenind atât de îngroziți, încât nu mai pot să acționeze și să muncească. Copiii de o vârstă fragedă, care abia pot să deosebească între teama legitimă

1. O eroare esențială este aceea de a vedea în copil „împlinirea viselor tale”, căci aceasta, cred eu, ce altceva ar însemna decât ispita de a cădea strict sub un principiu, ignorând contextul.

și cea doar iluzorie, chiar mai mult vor putea să reacționeze în chip neașteptat sau distructiv atunci când sunt înspăimântați. Deși multe mame amenință – adesea într-un mod formal –, amenințările lor sunt limitate: nu numai în privința numărului acestora, ci, mai important, a contextului protector în care ele apar. Acele mame care se conduc după idealul nonviolenței știu acest lucru și procedează astfel încât amenințările lor să fie făcute prin mijloace eficiente, care nasc încredere, control nonviolent.¹¹⁶

Ruddick nu privilegiază femeile în raport cu bărbații pentru accesul la virtuți materne. Acestea sunt preponderent femeiești, dar viciate de relațiile de dominare patriarhală. Așa cum viața publică nu mai este monopolul bărbaților, nici cea privată nu trebuie să fie monopolul femeilor. Scoasă din paradigma de gen, etica maternă poate deveni filosofie morală a oricărei persoane. Caroline Whitbeck, urmașă imediată a ideilor Sarei Ruddick, crede însă că, în ultimă instanță, maternitatea este un instinct și că acest instinct spune femeilor ceva ce nu poate spune bărbaților. De asemenea, alte tipuri de experiențe precum graviditatea și starea postsarcină fac ca femeile să înțeleagă mai bine atât unitatea dintre minte și trup, cât și situația de persoană dependentă¹¹⁷. Pe o poziție opusă, apropiată de cea a Sarei Ruddick, se situează Virginia Held¹¹⁸, care consideră că activitatea de creștere a copiilor nu este instinct orb, ci întreprindere umană, o creare deliberată a personalității altuia, dar și că această relație de creștere diferă esențial de cele de tip contractualist care presupun conflict, controversă și competiție. În activitățile materne, centrul de greutate al relațiilor îl reprezintă comuniunea, consensul și cooperarea. Astfel de relații nu sunt feminine, ci umane, căci bărbații sunt la fel de capabili să le desfășoare. „Dacă bărbații participă la crearea vieții, atunci ei trebuie să participe și la menținerea ei.”¹¹⁹ Held crede însă că, cel puțin în virtutea tradiției, există o mare diferență între bărbați și femei și ia în acest sens exemplul lui Avraam, care consimte să-și sacrifice fiul la cererea lui Iahve. Held este de părere că femeile nu sunt pregătite să sacrifice o viață pe care au dat-o și mai ales că, în genere, nu consimt decât cu forța să-și sacrifice copiii unor comenzi abstracte. Această temă clasică în filosofia morală (să ne amintim fie și numai de analiza pe care i-o dă Kierkegaard) a fost abordată de mai mulți gânditori feminiști. Cum sublinia C. Gilligan,

„Voința oarbă de a sacrifica oamenii adevărului a amenințat întotdeauna o etică separată de viață. Această voință îl leagă pe Gandhi de biblicul Avraam, cel care era gata să sacrifice viața fiului său pentru a demonstra integritatea și supremația credinței. Ambii bărbați – limitați de caracteristica lor de a fi tați – contrastează implicit cu femeia care, venind în fața lui Solomon, își probează maternitatea renunțând la adevăr pentru a salva viața copilului ei”¹²⁰.

La rândul ei, V. Held argumentează astfel :

„Una dintre supozițiile noastre va putea fi aceea că supraviețuirea copiilor are prioritate în fața celor mai multe considerații morale... Noi nu aprobăm sacrificiul copiilor reali pe temeiul unei datorii religioase ori al unei abstracții morale : temeiurile valorizării vieții reale a copiilor născuți par să fie mai bune decât acele temeiuri care justifică sacrificarea unor astfel de vieți. Această perspectivă este deosebit de semnificativă în contextul luptei pentru o mai mare dreptate pentru grupurile oprimate”¹²¹.

Poate tocmai de aceea infanticidul comis de către mame este tratat ca o oroare de neimaginat. Abandonarea copiilor de către mame (o carență morală dureros de prezentă în România, de exemplu) este tratată ca un păcat foarte grav. Același gest comis de către tată este un păcat mult mai tolerat, deși ambele vizează același tip de act : îngrijirea copilului.

Criticile adresate eticilor materne¹²² converg spre ideea că mamele sunt excesiv idealizate și că ele reiterează modelul romantic al femeilor (deși Ruddick este mai raționalistă). Jeffner Allen, de exemplu, consideră că maternitatea este o sursă de patriarhat și nu poate constitui nici virtutea, nici sensul existenței unei femei. Luată ca paradigmă morală, maternitatea poate degenera în servilism. Ea se încadrează în idealul beauvoirian al sensului ca activitate creativă, nu procreativă¹²³. Sunt de acord cu ea, cel puțin în cazurile în care avem în vedere o minoritate de persoane creative; dar cred că, la fel ca și atunci când avem în vedere bărbații, cei mai mulți oameni trăiesc din gloriei cotidiene și activități obișnuite. Excelența și exceptionalismul nu sunt rețete morale generale și, de aceea, pentru o teorie morală cu adresă largă, mi se pare normal și necesar ca ea să includă interpretări etice ale experiențelor cotidiene, accesibile oricui. Nu cred posibilă o diviziune între o „etică de lux” pentru creatori și alta de

toată ziua pentru muritorii de rând care trăiesc vieți obișnuite. Este drept că mesajele eticilor grijii și ale celor materne pot să fie răstălmăcite în sensuri asupra cărora multe feministe au atras atenția. Este foarte posibil ca „băieții cei răi” să fie dispuși să le lase pe „fetele cele bune” să-și arate superioritatea morală – dar numai în perimetrul curții, tot așa cum romanticii secolului al XVIII-lea exaltau virtuțile femeilor și nu voiau să le corupă dându-le acces spre mizeria sferei publice. Acum riscurile sunt însă mai mici pentru lumea contemporană nefundamentalistă. Viața publică este deschisă femeilor, realitatea privește zâmbind spre ideologii conservatori și, *volens nolens*, includerea femeilor în exprimarea publică aduce cu ea și teoriile lor, inclusiv despre experiențele lor, adică dă acestor experiențe acces și valoare publice, exact ceea ce cred că și-au dorit și teoreticienele eticilor „feminine”.

3.5. Egalitate prin diferență: feminism și relativism

Întoarcerea teoreticienilor feminisți spre etica drepturilor nu înseamnă o predare, cu arme și bagaje, teoriilor marilor maestri ai filosofiei morale, ci doar o regândire a acestora într-o manieră mai puțin maniheistă. Motivele întoarcerii țin de teama feministelor care se concentrează preponderent asupra criticii patriarhatului ca virtuțile femeiești să fie exaltate și manipulate ca instrumente de reiterare a ideilor de autosacrificiu și servilism. În această categorie se înscrie Susan Moller Okin, ale cărei idei le-am prezentat în contextul abordării relației dintre empatie și dreptate. Alături de ea, deși din alte perspective, formulează alternative teoretice feministe (dar nu feminine) Sheilla Mullett, Susan Sherwin, Annette Baier ș.a.¹²⁴

Considerând feminismul în calitatea sa dublă – stare de spirit și acțiune –, Sheila Mullett atrage atenția că încadrarea într-o asemenea orientare înseamnă și dezvoltarea dispozițiilor (deschiderea lucidă a ochilor) spre o atitudine diferită de cea indusă de gândirea patriarhală androcentrică și că aceasta începe ca o abordare diferită a comportamentelor care reifică, descalifică și înjosesc femeile, transformându-le într-un obiect sexual. Înseamnă, prin urmare, să nu vezi în hărțuire sexuală o

atracție erotică, în pornografie o fantezie, iar în viol un consens de ultimă instanță. Indiferent cât de departe s-ar crede femeile din zone academice de asemenea situații, ele sunt moral datorare să nu le treacă în invizibilitate în teoriile lor despre morală, căci – spre deosebire de individualizarea cercetării bărbătești – „praxisul feminin este colectiv”¹²⁵. O feministă nu acționează doar din interes propriu, ci și din cel al altor femei.

Atenția pe care feministele o acordă practicilor umiltoare la adresa femeilor, precum hărțuirea, pornografia, violul este legată profund de faptul că aceste practici contribuie semnificativ la decăderea femeilor din statutul de subiect al moralei, din includerea lor ca agenți egali în drepturi, inclusiv dreptul la o imagine demnă. La acest proces contribuie și felul în care sunt comentate astfel de practici: sunt foarte frecvente interpretările potrivit cărora, până la urmă, ele se originează în provocările femeiești sau, cel puțin, în consimțământul pe care și-l dau femeile. Astfel de subiecte sunt mai degrabă eludate de către eticienii bărbați, ele nefiind date nici măcar ca exemplu de umilire și lezare a demnității persoanei. Nu este de neînțeles motivul, căci marile cărți ale moralei au fost scrise de către bărbați care n-au avut parte de astfel de experiențe și nici nu au fost membri ai unei comunități de acest gen. Învăluirea pornografiei și violului într-un tabu al tăcerii jenate n-a făcut decât să întărească mesajul că, o dată ce acestea sunt nedemne de a fi etic comentate, ele nici nu constituie probleme morale. (În paranteză fie spus, apariția a două lucrări zguduitoare despre ideologiile și practicile violului și pornografiei: *Against our Will: Men, Women and Rape* a Susanei Brownmiller¹²⁶ și *Pornography* a Andreei Dworkin¹²⁷ a schimbat acest punct de vedere.)

Spre deosebire de cărțile de filosofie a moralei (inclusiv cele din zona feminismului), aceste două lucrări au devenit best-seller-uri tocmai fiindcă puneau în fața publicului larg atât cazurile reale, cât și comentarii pertinente psihologice, sociologice și filosofice. În fața evidenței, ispita de retragere – după principiul: „Pe noi nu ne interesează concretul, căci facem filosofie” – a trebuit să fie părăsită, căci aici nu era vorba doar de fapte, ci și de modurile în care aceste fapte au fost ghidate de ideologia patriarhală, inclusiv de către filosofii care disprețuiau materia, corporalitatea. Justificările violului nu vin

câtuși de puțin din porniri instinctive, ci au o legitimitate implicită filosofico-religioasă.

Cum însă această lucrare nu este una de filosofie feministă aplicată, nu este încă locul să mă opresc în detaliu asupra acestor aspecte, copleșitoare însă pentru consecințele induse din diferite moduri de filosofare. Oricum, cercetarea unor chestiuni cum sunt cele menționate aici a atras atenția iarăși spre o recentrare feministă asupra problemei drepturilor și dreptății, spre recunoașterea statutului egal de persoane autonome, scop în sine pentru femei.

Plecând de la felul în care am imaginat mai devreme o altă „situație originară”, întrebarea deschisă este: „Ți-ar conveni ca virtualei tale fiice să i se aplice astfel de ideologii și practici?”. Astăzi, o asemenea problemă este acceptată de către eticieni prestigioși (bărbați și femei) ca tot atât de îndreptățită ca oricare altă mare problemă de morală.

Femiștii din zona eticii drepturilor acceptă ideea graniței flexibile dintre morală și politică, pledând, asemenea Susanei Sherwin, pentru „politizarea moralității” și „moralizarea politicii”¹²⁸. Ea leagă pornografia de alte forme de exploatare a marginalilor, susținând că imaginile peiorative despre „celălalt generalizat” îl transformă pe acest oricare altul în obiect, mijloc. Sherwin adoptă perspectiva relativismului, potrivit căruia nici un standard moral nu este universal, toate există „relativ la ceva”. Nu există standarde morale absolute și, chiar dacă ele pot fi găsite, sunt limitate la propria tradiție culturală, nicicum la **Tradiția** în genere. Totuși, Sherwin consideră că există măcar o singură normă cu valoare universală aplicabilă transcultural și transistoric: „Oprimarea este întotdeauna moral incorectă”¹²⁹. De la acest standard nu se poate abdică. În principiu sunt de acord cu ea, dar rămân câteva probleme deschise. În primul rând, problema imoralității în a te lăsa oprimat, în al doilea rând, date fiind relațiile de interdependență, este greu de crezut că nu suntem și *mijloace*. Și pentru Kant moralele regionale erau dubioase în sensul unei absolutizări, dar formula sa pentru *imperativul practic* mi se pare mult mai fericită, mai completă, mai realistă și mai fără echivocuri decât cea mai sus pomenită.

Dacă s-ar pune problema unei alegeri, cred că imperativul kantian este mult mai potrivit ca lege morală pentru orice femeie sau orice marginal. Scoțând kantianismul din tributul plătit raționalismului excesiv și din marca sexistă a observațiilor sale

asupra minoratului moral al femeilor, el slujește mai bine scopurilor feministe decât ceea ce ne oferă Sherwin într-o formulă echivocă.

Ea atrage însă atenția asupra conflictului dintre egalitatea în fața drepturilor (imperativul nonoprimării) și dreptul la diferență. Conflictul apare dat fiind că ambele drepturi sunt universale. De exemplu, o comunitate poate considera violul (sau extirparea clitorisului practică fetițelor, și la ora actuală, în multe comunități tradiționaliste din Africa de Nord) ca inclus în tradițiile ei respectabile. Cum conciliem în acest caz cele două drepturi? Sherwin răspunde la această problemă bazându-se pe teoria lui David Wong¹³⁰, după care pot exista poziții morale separate, deopotrivă justificate, așa-numitele „adevăruri cot la cot”; totuși, potrivit principiului nonoprimării, Sherwin concede că aceste adevăruri nu sunt egale și că relativismul feminist diferă în acest punct de cel tradițional. Există, din această perspectivă, coduri morale inferioare: cele care acceptă aservirea unor categorii de oameni sau îngrădirea libertății lor în mod particular (ca grup). Ea dă un exemplu interesant în acest sens, comparând pozițiile liberale cu cele conservatoare în problema avorturilor. Constatările ei sunt sintetice exprimate astfel: „liberalii nu-i limitează pe conservatori, dar conservatorii îi limitează pe liberali”, respectiv liberalii nu prohibesc convingerile conservatoare că drepturile celor nenăscuți sunt mai presus de cele ale alegerii libere de a naște, în sensul că nu-i opresc cu nimic în această privință (dacă vor să nu practice contracepția și avortul, sunt liberi în credințele și practicile legate de aceste aspecte ale vieții), pe când conservatorii îi silesc pe liberali să adopte comportamentele conservatoare, interzicând libera alegere. Relativismul moral feminist este caracterizat astfel:

„Acest fel de relativism cere să ținem cont de cei care controlează procesul deciziilor morale în interiorul unei comunități și de ce fel de efecte are controlul asupra celor mai puțin privilegiați membri ai comunității. Atât acasă, cât și în afară, [relativismul feminist] ne oferă fundamente pentru critica practicilor pe care o majoritate le consideră acceptabile, dacă astfel de practici sunt rezultatul diferențierilor de tip opresiv ale puterii. Nu ne va spune, de bună seamă, întotdeauna cu precizie care drum este corect moral, fiindcă nu există un unic set de adevăruri morale pe care să-l descifrăm. Relativismul moral feminist rămâne absolutist în privința faptului că opresiunea este moral greșită, dar este relativist în alte privințe

și, de aceea, mai capabil să încorporeze sensibilitate morală feministă¹³¹.

În genere, feminiștii din această categorie au rezerve deopotrivă în privința valorilor „feminine” și în privința ginocentrismului radicalelor. Ei nu resping diferențele dintre femei și bărbați, dintre valorile feminine și masculine, ci mai degrabă jocul încă riscant atunci când diferențele sunt tratate ca fiind mai relevante în raport cu asemănările. Annette Baier exprimă bine această perspectivă atunci când accentuează asupra problemei **încrăderii** ca factor mediator între rațiune și sentiment¹³². Ea utilizează virtutea încrederei ca termen mediu între iubire și interes (de tip contractual), încercând să contracareze prin intermediul ei excesul sentimentalist feminin și excesul raționalist masculin. După Baier, încrederea este o virtute fără gen sau măcar neatașată predilect la un anumit gen (cum ar fi iubirea sau dreptatea). „Să ne încredem mai mult și să contractăm mai puțin” devine o deviză care înclină balanța rece a negocierilor, în virtutea lui „a nu leza”, spre partea mai sensibilă a creditului omenesc pe care ni-l oferim unul altuia.

Impresia mea este că o morală care pleacă de la a nu leza conține totuși prezumția de vinovăție : intenția mea este de a-mi promova interesul meu încălcându-l pe al tău. Încrederea pleacă totuși de la prezumția de nevinovăție : intenția mea este de a-mi promova interesul respectând faptul că și tu ai un astfel de interes și ambele au loc unul de altul. Și totuși Baier nu se iluzionează că această variantă este mai mult decât virtuală, o dată ce nu s-a ajuns încă la un statut egal al celor două sexe : fiindcă s-ar putea produce un dezechilibru între oferta încrederei și principiile contractualiste în paguba celor care exaltă virtuțile feminine. Este încă greu de închipuit că deviza : *Socotelile corecte fac ca prietenii să fie bune* se transformă, prin convertire subită, în : *Prietenii bune fac ca socotelile să fie corecte*. Deocamdată lumea este marcată de inegalitate, încât contraponderea unei valori ca aceea a încrederei nu reprezintă mult mai mult decât dezirabilitate. Distanța între ceea ce este moral interzis (să lezezi), moral permis (să-ți alegi liber planurile de viață) și moral dezirabil (să te încrezi în alții sau să-ți dezvolți talentele, de exemplu) este încă mare.

Plecând de la ideea că doar unei persoane libere i se poate cere să fie o persoană morală – idee la care ader fără rezerve^m–, feministele din categoria amintită par celorlalte feminocentrice și ginocentrice (axate asupra virtuților feminine și asupra femeilor) ușor marcate de misoginism, căci se înscriu în marile paradigme ale eticilor contemporane nefeministe, devalorizând valorile feminine și experiențele femeiești. Nefemiști le socotesc mai degrabă sexiste, căci accentuează prioritar asupra femeilor.

Aici îmi pare că-i mai profitabil să ne întoarcem la ideea lui D. Wong despre adevărurile „cot la cot”: felul de a vedea relațiile și valorile morale ale fiecăreia dintre orientări, oricât ar diferi, dă seama de o altă față a lucrurilor. Acceptarea pluralismului ne obligă să privim abordările diverse ca surse de îmbogățire a perspectivelor noastre asupra condiției umane, altfel decât în ideea utopică a unui bine universal, adică mai degrabă în spiritul unei convenabilități locale. Căci nici unul dintre noi nu este făptură aspațială și atemporală încât să poată gândi binele tuturor, dincolo de toate și de orice determinații concrete. Poate că, dacă ceva este universal inacceptabil, este tocmai ideea că am putea vorbi în locul „umanității” și în numele ei, că am putea să-i trasăm acesteia „calea, adevărul și viața”, noi în calitate de oameni, nu de Dumnezeu. La fel de inacceptabil mi se pare să vorbim în locul femeilor (ele existând și putând să-și exprime ideile) și în numele lor – mai mult, să vorbim în locul și în numele **Femeii**, deci al unei abstracții goale.

Polilocviile feministe au virtutea de a nu înscăuna asemenea proceduri cu riscul relativismului și subiectivismului ca etichete văzute încă drept defăimătoare. Eu socotesc fiecare dintre aceste orientări un progres în așezarea teoriilor morale spre zone și probleme mai inclusiviste, o lărgire a orizontului experiențelor care-și capătă demnitatea de a fi socotite experiențe moral-relevante.

De multe ori cerința egalității morale este interpretată greșit. Se găsesc destule persoane care să replice că femeile vor să fie la fel ca bărbații, ceea ce ar reprezenta, recunosc, o imensă sărăcire a umanității diverse. Cei care dau astfel de replici uită

m. Nu ader însă și la ideea că doar persoanele sunt subiecți ai moralei, o dată ce consider deopotrivă nevoile și drepturile ca fiind centre ale configurării normelor morale.

sau ignoră faptul că egalitatea se aplică persoanelor în privința normelor, legilor, standardelor, criteriilor, valorilor, șanselor și că nu este totuna cu ideea unei lumi ficționiste posibile doar prin clonare în care am fi toți la fel în privința capacităților noastre fizice și intelectuale, precum și a comportamentelor. Problema este de a accepta principiul libertății persoanei de a-și defini ea însăși sensul existenței, de a-și găsi propria identitate fără constrângeri de rasă, etnie, sex, clasă etc.

Un asemenea demers este propriu tuturor filosofilor umaniste, începând cu cea a lui Pico della Mirandola și continuând cu umaniștii contemporani. A nu defini ființa umană altfel decât ca o arhitectură de virtualități păstrează întrebarea „Ce este omul?” în patrimoniul filosofiei, adică acolo unde se dau marile bătălii împotriva prejudecăților omenești, în același timp acceptând respectul pentru modurile diferite de gândire.

Note

1. Prefer uneori folosirea termenului „sferă casnică” celui de „sferă domestică”. Totuși, echivalența celor doi termeni: casnic-domestic, precum și o semnificație particulară a termenului „domestic” – de ființă sălbatică supusă voinței omului – ar putea da sugestii foarte interesante în privința judecăților de valoare cu privire la femei. Termenul „casnic” are un accent mai puțin peiorativ decât cel de „domestic”. Noi utilizăm expresia „femeie casnică” în sensul unei femei neangajate în sfera publică, a uneia care nu-și câștigă existența în afara familiei.
2. Will Kymlicka face o prezentare largă a acestei probleme în capitolul „Feminism” din lucrarea *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 238-292.
3. Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, p. 46.
4. Vezi, în acest sens, Will Kymlicka (nota 2), p. 246. El face trimiteri importante la opiniile Elizabeth Grosz și ale lui Zillah Eisenstein.
5. Vezi nota 3, p. 101.
6. Am discutat pe larg aceste experiențe, îndeosebi în virtutea argumentării unei analogii între experiențele patriarhale și cele totalitare, în *Societatea retro*, Editura Trei, București, 1999.
7. Vezi Alison Jaggar, „Feminist Ethics”, în *Enciclopedia of Ethics*, L. Becker (ed.), Garland Press, New York, 1992, pp. 361-370.

8. *Ibidem*, pp. 363-366.
9. Mai pe larg găsim dezvoltată această idee în Caroline Whitbeck, „A Different Reality: Feminist Ontology”, în *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman (ed.), 1989.
10. Vezi Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, Wodsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, p. 53.
11. După expresia Lorrainei Code și a Anettei Baier, *Cartesian Persons, Postures of Mind, Essays on Mind and Morals*, Annette Baier (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 84.
12. Putem admite fără să fim altfel decât în consens cu bunul-simț că „o parte a binelui făcut altuia o reprezintă și emoția pe care acel bine o exprimă”, după cum scrie și Lawrence Bloom în *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, Londra, 1980, pp. 141-142.
13. Vezi Rosemarie Tong, *op. cit.* (10), p. 67.
14. Linda Alcoff și Vrinda Dalmya, „Există vreo justificare pentru «poveștile bărbătești»?”, în *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, M. Miroiu Bârsan (ed.), trad. Daniela Sorea, Editura Șansa, București, 1995.
15. *Ibidem*, pp. 44-45.
16. Alcoff și Dalmya fac referire în cel de-al doilea caz la lucrările lui G. Ryle, îndeobște la *The Concept of Mind*, Penguin Books, Londra, 1949.
17. În învățământul medical apusean (mai ales american) s-au introdus pe scară largă în curriculum forme de învățare empatice (de punere în pielea pacientului). Inclusiv studenții bărbați sunt așezați în scaune ginecologice, „suportând” defilarea prin fața nudității lor sexuale a colegilor care îi cercetează ca pe un obiect de studiu – situație familiară celor mai multe femei. Aceleași proceduri se aplică pentru parteneri care participă în sala de nașteri la travaliul partenerii, ca și în alte cazuri și-n alte ramuri medicale (ortopedie, chirurgie etc.). Citatul ce urmează e preluat din studiul lui Alcoff și Dalmya, în *Jumătatea anonimă*, pp. 47, 49-50.
18. Textul lui Nagel se află în vol. *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1976, trad. în română la Editura ALL, București, 1996.
19. L. Alcoff, V. Dalmya, *op. cit.*, pp. 58-59.
20. Cu excepția codurilor legislative în care „persoana” începe din momentul concepției, adică ea se află sub protecția legilor care mai întâi protejează nenăscuta persoană contra mamei.
21. Iris Marion Young, „Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation”, în *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Interpretation and Application*, Nancy Tuana și Rosemarie Tong (eds.), Westview Press, San Francisco, 1995, lucrare tradusă în românește de către Mara Marin cu titlul „Starea de graviditate,

- subiectivitate și alienare”, în antologia *Sophia*, editată de Cristina Chiva și Mihaela Miroiu.
22. Ea citează îndeobște pe Maurice Merleau-Ponty, cu lucrarea *The Phenomenology of Perception* (1962), pe Erwin Straus, cu *Psychiatry and Philosophy* (1969) și pe J. Sarano, cu *Meaning of the Body* (1966).
 23. *Op. cit.*, la nota 16, trad. românească, p. 129.
 24. *Ibidem*, p. 137.
 25. Iris Marion Young face trimitere, în p. 138, *op. cit.*, la lucrarea Juliei Kristeva, „Maternitatea potrivit lui Giovanni Belini”.
 26. Mai pe larg în I.M. Young, pp. 139-140.
 27. *Ibidem*, p. 140.
 28. J.J. Thomson, „O pledoarie pentru avort”, în *Etica aplicată*, Adrian Miroiu (ed.), Editura Alternative, București, 1995.
 29. *Ibidem*, p. 43.
 30. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.
 31. Traducerea românească a acestui studiu aparține Cristinei Chiva (în vol. *Teorii ale dreptății sociale*, Adrian Miroiu [ed.], Editura Alternative, București, 1996) – prima oară studiul a apărut, în aceeași traducere, în antologia *Sophia*.
 32. J. Rawls, *op. cit.* (30), p. 251.
 33. *Ibidem*, p. 12.
 34. *Ibidem*, p. 587.
 35. Pentru o mai completă perspectivă în această privință, foarte concludentă este lucrarea lui S.M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1989.
 36. S.M. Okin, *op. cit.* (31), p. 114.
 37. *Ibidem*, p. 120.
 38. Pentru o mult mai detaliată și pertinentă argumentare teoretică asupra sensurilor empatiei (cu un fundament fenomenologic), vezi Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, ICS Publications, Washington, 1989, traducere realizată din originalul în germană de către Waltraut Stein.
 39. Atacul împotriva Statelor Unite prin actul de la 11 septembrie 2001 este și rezultatul unei toleranțe nepermise față de grupările fundamentalist-teroriste, inclusiv față de dezintegrarea lor de viață și cultul fanatic al morții, deloc străin comunităților în care „femeile sunt nimic” în viața publică și în viața spirituală.
 40. O spun însă din proprie experiență, în cei doi ani în care am fost vegetariană, puteam privi cu nevinovăție și ușurare în ochii animalelor. Admitem sau nu, obiceiurile noastre carnivore înseamnă și o consimțire la uciderea animalelor și tratarea acestora ca pur obiect folositor nouă.

41. Am aici în vedere cel puțin „egoismul genetic”, din perspectiva sociobiologiei.
42. În comunitățile de rromi căldărari din România, „Judecata țigănească” (Cris) admite participarea consultativă a femeilor la decizii doar după ce acestea sunt la menopauză.
43. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.
44. Utilizez termenul „protecție activă” ca să-l delimitez de cel comun de „protecție”, care poate fi pur simbolică. Bărbații trec drept „protectori ai femeilor” chiar dacă nu le apără de nimic și sunt îngrijiți de către ele.
45. Vezi trimiterele lui Gilligan la Freud, în *op. cit.*, ediția 1982, p. 7.
46. După expresia Rosemariei Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993 p. 81.
47. Kohlberg nu este deloc străin nici de teoria stadială a lui Erik Erikson. Potrivit lui Erikson, în adolescență, fetele își construiesc identitatea pregătind să atragă bărbații care le vor da ulterior numele prin care ele vor fi recunoscute, în timp ce băieții adolescenți se pregătesc pentru o identitate prin separare să devină ei înșiși (*Identity: Youth and Crisis*, Norton, New York, 1968) (trimitere din Gilligan, *op. cit.*, p. 33).
48. Gilligan face trimiteri îndeosebi la următoarele lucrări ale lui Kohlberg: „The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16” (teza de doctorat, Chicago University, 1958), „Moral Stages and Moralisation”, în *Moral Development and Behavior*, T. Lickona (ed.), 1976. Cea de-a doua este cea utilizată aici pentru prezentarea stadiilor dezvoltării morale.
49. O bună sinteză a acestor stadii este prezentată în Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, *op. cit.*, pp. 81-83.
50. Virginia Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*, The University of Chicago Press, 1993, p. 173.
51. Carol Gilligan, *op. cit.*, p. 173.
52. *Ibidem*, cap. 2: „Images of Relationship”.
53. *Ibidem*, pp. 26 și 28.
54. *Ibidem*, p. 27.
55. *Ibidem*, p. 29.
56. Potrivit expresiei lui Gilligan, *ibidem*, p. 30.
57. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, 1978.
58. *Ibidem*, p. 127.
59. Gilligan, *op. cit.*, cap. „Concepts of Self and Morality” și „Crisis and Transition”.
60. *Ibidem*, pp. 81-92.

61. C. Gilligan, *op. cit.*, pp. 164-165; în traducerea românească din *Jumătatea anonimă*, p. 143.
62. Amintesc formula propusă de Joan Straumanis: „Nimic nu poate fi datoric pentru o persoană dacă este act supererogatoriu pentru altă persoană”. Această formulă nu e contrazisă dacă generalizăm actele supererogatorii (de grijă) ca datorii la ambele sexe. Dar este contrazisă dacă există un caracter unilateral al așteptării comportamentului orientat pe grijă din partea unui singur sex. Cred că, în contextul psihologic arătat anterior, o asemenea formulă merge contra unei înclinații „naturale” (deși nu știm cât e aici natură și cât este o socializare pentru roluri diferite!). Pentru o analiză mai detaliată a acestei idei, vezi Mihaela Miroiu, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Editura Alternative, București, 1995.
63. Carol Gilligan, *op. cit.*, p. 132.
64. Erik Erikson, *Childhood and Society*, W.W. Norton, New York, 1950. Lucrarea este invocată de către C. Gilligan în ideea unei maturități morale dezvoltate în sens complementar: drepturi-grijă la ambele sexe.
65. Vezi Gilligan, *op. cit.*, p. 165.
66. *Ibidem*, p. 171.
67. Joan Tronto, „Beyond Gender Difference to a Theory of Care”, în *Signs*, 1987, 12/4, pp. 644-663.
68. În acest sens, o contribuție deosebită are Sarah Ruddick, autoarea unor studii despre gândirea maternă.
69. Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, p. 207.
70. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986, p. 86. Termenul „universalism substituițional” are sensul de a te putea pune în locul altei persoane, în situația oricărei persoane.
71. Seyla Benhabib, „The Generalized and the Concrete Other”, în S. Benhabib, D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Polity Press, Oxford, 1987; citat din E. Frazer, J. Hornsby, S. Lovibond (eds.), *Ethics. A Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 285.
72. Vezi Rawls, *op. cit.*, pp. 168-169.
73. Vezi Grimshaw, *op. cit.*, p. 218.
74. C. Gilligan, *op. cit.*, p. 166; în traducerea românească din *Jumătatea anonimă*, pp. 144-145.
75. Joan Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993 (cf. prezentările generale ale intențiilor autoarei).
76. Această definire este mai potrivită cu traducerea lui „care” prin „îngrijire”.
77. *Ibidem*, p. 114.

78. *Ibidem*, p. 145.
79. În *Etica nicomahică*.
80. Tronto, *op. cit.*, p. 149. Preluându-l pe Habermas: „Universalismul moral e un rezultat istoric”, Tronto dezvoltă argumentele mai importante împotriva metaeticii.
81. *Ibidem*, p. 152.
82. *Ibidem*.
83. *Ibidem*, p. 161.
84. Tronto recurge la ideile lui Habermas din *Moral Consciousness* (vezi p. 168).
85. *Ibidem*, p. 180.
86. Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, cap. 1.
87. Din „Different Strains and Standards Feminist Contribution to Ethical Theory”, în *Newsletter on Feminism*, nr. 2/1991, p. 90.
88. Gilligan dezvoltă aceste idei într-o lucrare mai nouă: *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988, editată împreună cu Janie Victoria Ward și Jill Mc Lean Taylor (X,XI).
89. În Tong, *op. cit.*, p. 90.
90. *Ibidem*, p. 104.
91. În Joan Straummanis, „Duties to Oneself. An Ethical Basis for Self Liberation”, în *Journal of Social Philosophy*, vol. XV, nr. 2/1984.
92. *Ibidem*, idee reluată în mai multe contexte pe parcursul lucrării.
93. Abordările teoretice din familia eticii grijii nu se reduc doar la cele enunțate de mine aici din economie de spațiu. Pentru cei interesați, există abordări interdisciplinare foarte semnificative apărute, de exemplu, în volumul *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Mary Jeanne Larrabee (ed.), Routledge, New York, 1993. În acest volum există studii critice foarte interesante în privința dualismului de gen în lucrările lui Gilligan (John Broughton), a implicațiilor unor astfel de teorii morale (Lawrence Bloom), a existenței celor două moralități (Gertrud Winkler ș.a).
94. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, California, 1984.
95. Nel Noddings, *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley, California, 1989.
96. N. Noddings, *Caring...*, p. 8.
97. *Ibidem*, p. 80.
98. N. Noddings, *Caring...*, p. 5.
99. Aceeași observație o are și Gilligan, în *Mapping the Moral Domain*.

100. În *Women and Evil*.
101. R. Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, p. 113.
102. În *op. cit.*, pp. 236-239.
103. N. Noddings, *op. cit.*, pp. 143-152.
104. *Ibidem*, p. 182.
105. Aceste critici sunt foarte bine sintetizate în cartea Rosemariei Tong, *Feminine and Feminist Ethics*.
106. Sarah Lucia Hoagland, „Caring”, în *Hypathia*, nr. 5/1, 1990.
107. Pentru distincții mai clare poate fi consultată, între altele, *Ethics*, lucrarea comună a lui Peter Mc Inerney și George Rainbolt, Harper Perennial, New York, 1994.
108. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1981.
109. *Ibidem*, p. 77.
110. Sara Ruddick, „Maternal Thinking”, în *Mothering: Essays in Feminist Theory*, J. Trebilcot, Rowman Allanheld (eds.), Totova, New York, 1984. Sursa mea principală în studierea acestei lucrări și a comentariilor la aceasta a fost *Ethics: A Feminist Reader*, E. Frazer, J. Hornsby și S. Lovibond (eds.), Blackwell, Oxford, 1992. Citatul mai lung din Ruddick este extras din această antologie, p. 447.
111. Adrienne Rich, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton, New York, 1976.
112. S. Ruddick, *op. cit.*, p. 4.
113. *Op. cit.*, pp. 118-123.
114. Vezi, în acest sens, și lucrarea Cristinei Mihai, *Datoria de existență*, Editura Arefană, București, 2000, în care face o analiză de etică aplicată asupra „maternității haiducești” în România (femei care aleg maternitatea fără un partener cu responsabilități de tată și fără aprobarea familiei).
115. S. Ruddick, *op. cit.*, pp. 221-229.
116. S. Ruddick, *op. cit.*, p. 226.
117. Caroline Whitbeck, „The Maternal Instinct”, în *Mothering. Essays in Feminist Theory*.
118. Virginia Held, „Mothering Persons”, în *Women and Moral Theory*, E. Kihay și D. Meyers (eds.), Rowman & Lilliefeld, Savage, 1987.
119. *Ibidem*, p. 121.
120. C. Gilligan, *op. cit.*, pp. 104-105.
121. V. Held, *Feminist Morality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 86.
122. Tong, *op. cit.*, pp. 148-151.
123. Jenniffer Allen, „Motherhood: The Anihilation of Women”, în *Mothering. Essays in Feminist Theory*.
124. Cele mai multe asemenea perspective sunt prezente în volumul *Feminist Perspectives. Philosophical Essays on Method and Morals*, Lorraine Code, Sheila Mullett, Christine Overall (eds.), University

- of Toronto Press, Toronto, 1988, precum și în sinteză în lucrarea Rosemariei Tong.
125. Sheila Mullett, „Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics”.
 126. Lucrare apărută în 1975 la Editura Bantam, New York, Toronto și Londra.
 127. A. Dworkin, *Pornography: Men Possesing Women*, Perigee, New York, 1981.
 128. Susan Sherwin, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia, 1992, pp. 133-134.
 129. *Ibidem*, pp. 60-62.
 130. *Ibidem*, p. 71.
 131. *Ibidem*, p. 75.
 132. Annette Baier, „Trust and Antitrust”, în *Ethics*, 96, ianuarie 1986, pp. 235-248.

Capitolul 4

Etici ginomorifice

„Vom fi postfeministe într-o eră postpatriarhală.”
(Replica feministelor radicale adresată ispitelor
postfeministe)

În anumite privințe am putea socoti că istoria filosofiei este istoria „dezvrăjirii intelectului nostru” (după expresia lui Wittgenstein). În această istorie intră de pe acum și ideea dezvrăjirii noastre în privința imaginii despre femei și feminin; iar această operațiune nu este niciunde mai tranșant exprimată decât în **feminismul radical**. Dar operațiunea de dezvrăjire (exorcizare, cum o numește Mary Daly) începe cu femeile însele: ele sunt moral datoare să deconstruiască mai întâi rețeaua de înțelesuri prin care tradiția culturală bărbătească le-a configurat identitatea.

Feminismul radical, aspirând să fie ginomorfic, începe prin a fi ginocentric. O primă mânășă aruncată este cea a separatismului teoretic: nevrând să ducă o politică de *captatio benevolentiae*, radicalele exclud colaborarea cu bărbații în cadrul feminismului, după cum exclud și preluarea modurilor de gândire bărbătești ca umbrele protectoare și inocente pentru exprimarea ideilor lor. Ele vor să-și asume programatic păcatul neascultării „Tatălui” (a se citi: bărbatului), repetând actul de nesupunere al primei femei ca act constitutiv al existenței libere. Conștiente fiind că împotriva lor se varsă un potop de invective („furii”, „scorpii”, „harpîi”), feministele radicale nu numai că nu se complexează, dar, mai mult, le acceptă, preiau aceste invective ca definiri ale identității femeiești libere¹.

4.1. Păcatul originar: lipsa stimei de sine

Între experiențele femeilor am pomenit mai devreme pe cea a neajutorării – împărtășită împreună cu copiii, bătrânii, bolnavii, persoanele cu handicap, în genere cu persoanele incapabile să se conducă și/sau descurce singure. „Minoratul” ca imagine atrage

negarea deplinătății femeilor ca agenți morali, idee care este proprie, cu mici excepții (cea a lui J.St. Mill, de exemplu), tuturor filosofilor moralei, inclusiv celor moderni (Kant însuși exprimând acest lucru atât în *Doctrina virtuții*, cât și în *Observații asupra sentimentului sublimului și frumosului*²).

Neajutorarea transformă femeile în ființe dependente de protector, nu doar în privința existenței lor economice și sociale, dar și în cea a existenței lor intelectuale și spirituale. Aceasta începe cu lipsa îndrăzneții de a-și configura o identitate proprie: căci femeile sunt strivite de ceea ce am numit în primul capitol o teorie a predeterminării. Iar această teorie a fost arareori negată în privința femeilor în alte cadre decât cele ale feminismului³. Lipsa de îndrăzneală de care vorbeam este atribuită femeilor, înțelese ca ființe care trăiesc în lumea „neinteligibilului”, a „neesențialului” sau măcar a lipsei de autoritate. Dar această condiție a femeilor – spune Marilyn Frye – este rezultatul negării facultății lor de a gândi autonom:

„Citind sau ascultând discuțiile bărbaților despre neinteligibilitatea femeilor, îmi imaginez bărbații asemenea oamenilor care, din diferite motive, nu văd decât automobile și sunt constant lezați și perplecși când aud explozii, urlete, izbituri și scrâșnete pe care nu le pot evita, controla sau explica. Dar nu e chiar așa, căci anumiți bărbați par să recunoască existența noastră fizică sau măcar a unor părți ale noastre. Ceea ce ei nu văd este spiritul nostru.

Schema falocratică nu admite femeile ca autori ai percepției, ai înțeleșurilor. Bărbații admit că propria lor percepție generează și este deopotrivă generată de un punct de vedere. Ei sunt considerați ca autor; ei au un anume status ca punct originar al percepției și intelectului. Atâta vreme cât schema falocratică permite să se considere că femeile nu percep deloc sau tratează percepția lor ca pasivă, repetitivă în raport cu percepția bărbatului, ele vor fi complet lipsite de orice autoritate”⁴.

De aceea, continuă M. Frye, bărbaților le este greu să accepte că femeile pot crea sensuri proprii, pot avea percepții autorizate sau pot genera perspective proprii și cu atât mai greu le este să creadă că ele pot vedea ceva în mod diferit. Pe acest temei, femeile care îndrăznesc să-și asume o perspectivă diferită sunt tratate fie ca ființe de neînțeles, fie ca ființe având o autoritate cognitivă asupra căreia planează îndoiala. Mai precis, ele sunt

privite ca ființe dubioase. Acesta este motivul pentru care radicalele refuză să intre în jocul acceptării, al clemenței, în jocul ierarhiilor virile ale virtuților (căci *virtus* însuși vine de la latinescul *vir* – bărbat!). Marele „triumvirat” al valorilor – binele, adevărul și frumosul⁵ – trebuie provocat prin transvaluarea valorilor, după cum virtuțile atribuite celor două sexe se cer ele însele provocate⁶. Ca urmare, eticile acestor autoare radicale sunt relativiste. Dar relativismul vizează o singură categorie de persoane căreia i se adresează: femeile. Ele nu sunt etici ale virtuții, cum este cea a grijii, după cum nu sunt nici etici ale relațiilor sau principiilor. Ceea ce urmăresc programatic feminisatele ginocentric-orientate este să „exorcizeze” spiritul femeilor de imaginile construite patriarhal, de imaginile obedienței sau măcar de cele ale ascultării de dragul de a fi acceptate. În consecință, ceea ce sugerează ele este că „etica nu e obligată să spună ceva oricui ca să rămână cu adevărat o etică”⁷ și că valoarea ultimă pe care ele o caută nu este binele, nici plăcerea, nici utilitatea, ci **libertatea**.

Toate celelalte feministe sunt prinse în ițele reformelor mai mult sau mai puțin conciliante. Radicalele doresc și proclamă asemenea Sarei Lucia Hoagland: „Eu vreau o revoluție morală!”⁸.

Ca în multe alte cazuri de anarhism teoretic, marele public înconjoară această orientare într-un potop de prejudecăți și invective, adeseori fără să urmărească argumentele lor, ci doar, hai să le numim așa, lozincile preluate de către radicalele militante. Toate anarhismele teoretice deranjează fiindcă sunt operațiuni de punere între paranteze a legitimității unui fel de autoritate, inclusiv și mai ales a autorității morale, spirituale și politice. Uneori confuzia este atât de mare, încât anarhismul teoretic este identificat cu cel militant (cel care neagă practic și existența unei astfel de autorități). Terenul invectivelor este cu atât mai fertil în culturile încă nedepinse cu pluralismul etic și politic⁹.

a. De exemplu, înainte să ia notă de demersurile teoretice sistematice ale radicalelor, având, cred, contact doar cu prejudecățile populare despre acestea, Mihaela Irimia nu ezită să le taxeze de-a valma: „Într-o revizionistă furie oarbă extrema (stângă – dreaptă) pare să fi decis că două sursele care au alimentat alienarea, oprimarea și exploatarea sexului frumos, făcând din el «al doilea sex»” (M. Irimia, „Amazoniada”, în *Dilema*, nr. 7, 1995). Nu am aflat clar din acest articol care sunt sursele

Eu nu sunt, la modul general, feministă radicală; simpatia sau opțiunile mele radicale sunt legate de acordul meu cu ceea ce Mary Daly considera păcat originar al femeilor: **lipsa stimei de sine**. Acest păcat nu este doar femeiesc, dar este originar femeiesc fiindcă întâia formă de subordonare și totodată cea universală este cea a femeilor în raport cu bărbații în viața spirituală și în viața publică, uneori chiar și în cea privată. Înțeleg, de asemenea, preferințele unor radicale pentru termenul „lesbiană” în locul celui de „femeie”, conceptul din urmă fiind socotit prea încărcat de semnificații patriarhale. Nu îl prefer însă, așa cum nu prefer alte expresii, cum ar fi cea de „falogo-centrism” (Lacan, Derrida), pentru că termenul „lesbiană” este el însuși încărcat prea mult cu semnificații rezultate din practici sexuale și nu din practici relaționale de tipul pe care J. Raymond le numește *gyn/affection*. Sunt de acord că limbajul are un rol copleșitor în felul în care noi înțelegem lumea și în relațiile noastre din și în lume, dar sunt departe de ideea postmodernă că totul a devenit discurs. (Dacă aș fi fost de acord cu o asemenea idee, ar fi trebuit să renunț să mai consider statutul epistemic al cunoașterii empatică și, prin aceasta, să dau vreo legitimitate empatiei alături de alegerea rațională în construcția filosofiilor moralei.) Dincolo de discurs ne aflăm noi ca „rest esențial”, iar acești noi ne căutăm un loc în care să ne putem exprima, dezvoltă simțindu-ne „acasă”, adică pe cât posibil mai aproape de ceea ce considerăm că este propria noastră identitate. Acest acasă îl

alienării, căci autoarea preferă adjectivele în virtutea rolului lor persuasiv în demolarea oricărui credit pentru demersurile acestor „nebune furioase” atașate culturii minore, roase de invidie în fața mării creații bărbătești. Dacă ne luăm după M. Irimia, la capătul „hegemoniei” feministe (ce dacă toate feministele au în comun tocmai deconstruirea ideii de hegemonie!) ne așteaptă o lume populată doar cu „fetițe emoționale, intuitive, (em)patetice” locuitoare ale unei lumi noi care va rezulta dintr-o „eugenie de tip nou”. Această lume va fi, de bună seamă, una a „barbarilor” care, „iată, au venit până la urmă”. Ei bine, M. Irimia nu ne spune, grăbită fiind să vâre sub aceeași umbrelă toate orientările feministe, că barbarele barbarelor sunt feministe radicale și (oroare!) că unele se proclamă pe față lesbocentrice (Sarah Lucia Hoagland, de exemplu). Ea este supărată și pe gândul că ne-am putea imagina – în locul „omului primordial” – femeia primordială, ca să nu mai vorbim de consecințele grave pe care le putem deduce din astfel de gând (coșmar, cum îi spune autoarea).

„căutăm” în funcție de opțiunile noastre teoretice. Dar nu în ele, căci ele sunt doar vehicule purtătoare între noi și noi înșine, sunt calea, dar nu și „adevărul și viața”. De aceea eu cred că ideea de convenabilitate, mult mai modestă decât cea de *bine* sau de *fericire*, chiar și decât cea de *dreptate*, exprimă cerințe mai realiste asupra teoriilor despre morală. Binele, ca și fericirea vor, tacit, să conțină și viața, dacă nu cumva și adevărul (cazul platonismului). Aici cred că se află despărțirea cea mare și ireconciliabilă între filosofie și credințele religioase. Filosofiele nu sunt decât „căi către”, exigențele lor sunt mai modeste. Deși uneori filosofiele au pretins că sunt îndrumar spre bine sau spre adevăr, ele n-au susținut niciodată că la capătul lor asemenea promisiuni se vor împlini. Kant, de pildă, ne spune că respectul pentru legea morală ne face demni de fericire, dar nu că ne face fericiți.

Dar eu cred că și această aspirație este prea mare – și de aceea și dezamăgitoare – și prefer în locul ei una mai mică, dar mai fezabilă : să imaginăm acele norme, valori și virtuți care să desmărginească pentru cât mai mulți oameni orizonturile convenabilității astfel încât, chiar dacă ei nu vor putea să fie fericiți sau nu vor atinge binele suveran, măcar să trăiască după repere convenabile, cât mai puțin frustrante și cât mai puțin constrângătoare în privința autoexpresiei, autonomiei⁹ și reciprocității înțelese drept coordonate centrale ale identității¹⁰ proprii. Autonomia și autoexpresia sunt moduri ale libertății. La rândul ei, reciprocitatea ne amintește că trăim în interdependență și că autonomia nu se construiește nici cu prețul altora, nici numai prin alții. Căci ceea ce ai exprima ar fi în primul caz o auto-proclamare a unui bine superior, iar în al doilea caz, o existență ca alteritate.

Autonomia pe care o caută radicalele atunci când vorbesc despre un bine femeiesc originar – greu de acceptat dacă este să-l luăm drept un ingredient comun al împlinirii tuturor femeilor – este cea obținută prin ieșirea din legile patriarhale. Eu aș formula problema aceasta trimitând la o idee discutată în primul capitol: avem de-a face aici cu refuzul de a fi Eva. Căci Eva reprezintă numele (determinarea) dat de către Adam bărbatul; Eva nu este, în acest sens, o „fatalitate divină”, ci un construct omenesc.

Este mai degrabă o întoarcere la Iyşa, partea femeiască a androgenului original, înainte ca Adam să-i dea determinării.

Ca să înțelegem mai bine felul în care abordează Mary Daly ideea păcatului original ca păcat al lipsei stimei de sine, voi recurge la câteva considerații care aparțin mai degrabă psihologiei sociale decât filosofiei. Fiecare dintre noi se raportează la două categorii de grupuri: grupul de apartenență (cel a cărui parte suntem) și grupul de referință (cel a cărui parte ne-ar conveni să fim). Uneori aceste grupuri coincid și indivizii aflați în această situație nu au obstacole semnificative în dobândirea și exprimarea unei identități proprii. Alteori între aceste grupuri există o neconcordanță atât de mare, încât indivizii au „identități fracturate”, procesul de autoexprimare fiind blocat sau deviat. O reacție obișnuită a celor care aparțin unui grup cu imagine joasă față de cea a grupului de referință este aceea de a-și declina identificarea cu primul grup în favoarea celui de-al doilea¹¹. Să luăm cazul femeilor (în special al celor care nu acceptă să fie percepute ca oameni de rangul al doilea). Ca și alte grupuri cu identitate schismatică (sunt femei, dar vor să fie „oameni de rangul întâi”), ele preferă să se declare persoane, să devină cât mai amnezice în privința grupului de apartenență sau pot ajunge chiar la ură de sine pentru faptul de a fi femeie – căci, pentru ele, aceasta înseamnă să-ți însușești o condiție dezagreabilă și o imagine funcțională (servilă), o identitate funcțională. Dacă nu ne putem refuza condiția biologică (sexul), măcar să ne-o refuzăm pe cea culturală (genul). Cam aceasta a fost condiția feminismului primului val, cel marcat de ceea ce Susan Gubar numea „misoginism feminist”¹². (Gubar cita ca expresie-prototip din Ann Snitow: „Femeie e numele meu de slugă: feminismul îmi va da libertatea să caut alte identități”¹³.)

Pentru feministele radicale „femeie” încetează să mai fie un nume de „slugă”, devenind mai degrabă un termen-provocare, căci reconfigurarea lui înseamnă o călătorie uluitoare pe tărâmul amintirilor uitate ale femeilor încă neatinse de legile patriarhale „dincolo de zidurile închisorii mintale, fizice și emoționale ale stării de posesie”¹⁴. Ca să nu mai cadă în alternativa urii de sine pentru faptul de a fi femeie, cele care întreprind o asemenea călătorie sunt nevoite să intre în jocul transvaluării valorilor, să reconstruiască valorile, inclusiv pe cele ale moralei, astfel încât să nu mai vadă în oglindă imaginea detestabilă a perpetuei

criptoservitoare a destinelor altora. Urii de sine îi este contrapusă stima de sine dobândită la capătul unui lung și greu demers spre de-limitare, re-prețuire, re-amintire, re-configurare¹⁵.

Mary Daly aruncă mănuașă, iscând jocul transvaluării valorilor într-o manieră ginocentrică. După Daly, o femeie morală este cea care încearcă să scape din ițele modului patriarhal de existență. Ea trebuie să deșire tot ceea ce această gândire i-a predeterminat ca imagine, regăsindu-și adevăratul sine (cel neatins de legile patriarhale, de gândirea andromorfică).

Multe din expresiile lui Daly sunt inspirate de ceea ce ea numește în *Gyn/Ecology* „regatul textelor”, reîntorcându-se la originea latină a lui *texere* (a lega, a croșeta, a croi, a țese) – expresie din care au derivat cuvintele **text** și **textilă**: „Textele sunt regatul bărbaților, ei sunt tărâmul lumii rafinate, al spiritului condensat. În tradiția patriarhală croitul și țesutul sunt pentru fete. Cărțile sunt pentru băieți... Regatul textelor autorilor bărbați a apărut ca punct ideal de atins atât pentru o persoană educată, cât și pentru cunoașterea autorizată”. Acest regat s-a construit pe ruinele energiei, divinității și chiar sinelui furate femeilor. „Femeile îndobitocite cred că textele scrise de bărbați sunt «adevărate».”¹⁶

Explicând titlul lucrării sale, Daly descrie termenul *Gyn/Ecology* ca desemnând „procesul de re-cunoaștere a femeilor «pierdute» care au ales să nu mai fie obiect al cercetării bărbătești”¹⁷, ci să se cerceteze singure în calitate de subiecți, luând în seamă atât cercetările despre zona numită „pre-istorică” (de fapt pre-patriarhală), cât și o etică mai adânc intuitivă, o meta-etică ginomorfică, deci exact contrariul folosirilor obișnuite ale expresiei *meta* (*meta-fizică*, *meta-teorie* etc.). Logica acestei expresii este una mai adâncă, despărțită de cea tradițional bărbătească în care sunt legitimate instituțiile și practicile care degradează femeile¹⁸. Acest *meta* își are originea în numele zeiței Metis, mama partenogenetică a Atenei, cea care în cele din urmă s-a născut din capul lui Zeus, certificând tendința divinităților masculine de a fura înțelepciunea născută din femei. Miturile însele fundamentează separarea ontologică dintre mamă și fiică, precum și trivializarea divinului feminin, căci ele legitimează zona sacrului ca reală, iar cea a profanului ca iluzorie, după spusele lui Eliade, pe care Daly îl citează adeseori¹⁹. Chiar dacă în bună parte cercetările lui Daly demonstrează modul în care miturile ginomorfice sunt remodelate ca simboluri divine andromorfice, să nu

ne închipuim însă că Daly vrea să ne trimită înapoi, *illo tempore*, pentru a revitaliza credințe dispărute, dar avantajoase pentru sacral feminin/femeiesc. Mai degrabă ea dorește să restituie o amintire într-o formă nouă: ca reparare, re-membrare utilă în încercarea femeilor de a-și recăpăta identitatea proprie, adică în procesul de eliberare și de redare a stimei de sine.

Așa cum am încercat să arăt în primul capitol, filosofiele, ca și instituțiile laice își află rădăcinile adânci în solul reflecției și instituțiilor religioase; de aceea drumul sugerat de Daly începe, în mod firesc, cu aceste rădăcini²⁰.

Dar pentru întreprinderea de față, aplecată prioritar spre etică, mai relevant mi se pare demersul lui Daly din lucrarea *Pure Lust*²¹. Aici ea arată cum autocreația devine prima responsabilitate morală a femeilor chiar dacă împotriva acestui imperativ se înalță vocea autorității misogine (femeiești, dar și bărbătești, după cum am relevat înainte), numindu-le pe cele care îndrăznesc să i se opună „scorpii, harpii, femei egoiste, defeminizate, nebune, marcate de furii revizioniste oarbe”.

Pentru un asemenea demers, câteva lecții ale eticilor tradiționale nu trebuie ignorate. Una dintre acestea este cea a lui Toma d'Aquino, pentru sensurile pe care el le dă pasiunii: iubirea, dorința și bucuria care-i conduc pe oameni spre ceea ce le face bine și ura, aversiunea și regretele care-i conduc pe oameni spre rău. Toate acestea sunt nu emoții individuale, ci emoții care ne leagă de ceilalți.

După modelul tomist, Daly crede că aceste pasiuni sunt reale; dar ea identifică alte două categorii pe care le numește pseudo-pasiuni: 1) pasiuni artificiale (*plastic passions*) și 2) pasiuni conservate (*potted passions*)²². **Pasiunile artificiale** se caracterizează prin sentimente negative: neliniște, vină, amărăciune, frustrație, ostilitate, resentiment, depresie, resemnare și, paradoxal, împlinire. Aceste pasiuni sunt artificiale (de plastic) fiindcă, pe de o parte, sunt înlocuitori de pasiuni reale, iar pe de altă parte, ele au fost induse prin complexele Eva-Pandora, dezvoltate fiecărei femei în parte. Într-o mare măsură aceste pasiuni sunt surse ale fricii femeilor de a încerca să iasă din predeterminări și, în același timp, ale inexistenței surorității femeiești analoge fraternității bărbătești²³. Chintesența pasiunilor artificiale o reprezintă sentimentul împlinirii în statutul de criptoservitoare (casnică), dependentă atât economic, cât și identitar de bărbat.

Modelul femeii de casă devotate strict familiei a fost și mai este un model al virtuții femeiești întrupate. El este analizat într-o lucrare de pionierat pentru feminismul celui de-al doilea val: *The Feminine Mystique*²⁴ de Betty Friedan. Analizând blocarea oricărei aspirații dincolo de servirea familiei, Friedan relevă moartea spirituală a femeilor „împlinite” sintetizând acest simptom în formula „o femeie împlinită este o femeie terminată”. În contrast cu această imagine, cea pe care o propun feministele este una a neîmplinirii, a setei de sens, chiar dacă ea e văzută ca *pure lust* (pur apetit păcătos). Ele sunt ne-terminate, deschise spre alte moduri de existență creativă și, mai ales, nemarcate de nevoia de a mărturisi păcate pe care nu le-au comis sau nu le consideră păcate (de exemplu, nesupunerea). **Pasiunile conservate** (nelăsate să crească, diminuate, miniaturale) aparțin femeilor care se complac în a fi mai puțin decât pot deveni. Pe acestea, Daly le numește **arbori bonsai** (marcate de sindromul bonsai), care, după cum știm, seamănă cu arborii adevărați, dar sunt pitici – ca și virtuțile femeilor care refuză sau nu îndrăznesc să-și dezvolte facultățile proprii dincolo de limitele conformării la modelele standard. Unele femei încearcă să iasă din aceste modele, dar n-au curajul să-și ducă demersul până la capăt, se tem și își stopează creșterea, rămânând bonsai²⁵: persoane cu virtuți pitice.

Încercând să analizeze diferențele dintre femei și bărbați după un model cibernetice, unul dintre studenții mei^b a făcut o metaforă asemănătoare. El susținea că nu există diferențe de „programare genetică” între cele două sexe în privința facultăților intelectuale, ci doar a celor fizice (somatice) și, precum pomii „programați” să rodească aceleași fructe, ei vor rodi diferit pentru că unii, crescând mai mici, vor trăi în umbra celorlalți și-și vor micșora fatalmente roadele. Nu dotarea intelectuală, ci cea fizică, alături de mesajele educaționale, este responsabilă fatalmente de „micimea” femeilor. Zâmbind sau nu la exagerările fiziciste sau la relevanța diferențelor fizice, el relua o idee mai veche potrivit căreia „în umbra copacilor mari nu crește iarba”: acești copaci mari (indiscutabil mari) sunt creațiile bărbătești care umbresc, *volens nolens*, nevoia, tendința de creștere, curajul de a crește. Am putea înțelege atunci mai bine impulsul radica-

b. Numele său este Cristian Cocoș.

lelor spre separatism teoretic. În fața unui copac uriaș fie te simți strivit, fie crești pitic, fie încerci să-l imiți rămânând în condiție de epigon. Ele, radicalele, ne propun o altă variantă: mutatul în alt loc pentru a crea altă pădure, neumbrită, neînhabitată de cea existentă. Această migrare nu e una spațială, ci în spirit; amazoniada contemporană este culturală. Cu siguranță că noi nu știm încă nimic sau prea puțin despre această lume; ne temem de ea, dar ne și ispitește cu aceeași forță de seducție ca toate marile desmărginiri ale libertății. Dacă unii vor să înțeleagă prin asta „bătălia între sexe”, utilizând un limbaj milităros – limbaj foarte străin de feminismul radical –, este în paguba lor și a lipsei lor de simpatie comprehensivă pentru nevoia legitimă a oricărui grup uman și individ de a-și găsi o identitate neîmprumutată, neprogramată din exterior.

Sindromul bonsai îmi pare lesne de înțeles și pentru spațiul socio-cultural românesc. Femeia casnică fericită (împlinită) a dispărut de mult ca normă din acest spațiu, locul ei fiind luat de cohorte de bonsai (nu doar femei, dar mai ales femei), oameni ale căror facultăți au fost inhibitate de totalitarism. Ei au crescut în virtuți timide, s-au „feminizat” cu alte cuvinte. Dar la mașinăria totalitară s-a adăugat cea patriarhală în formula „bărbatul mai întâi” și, în ciuda statutului și educației egale, femeile și-au oprit mai mult decât bărbații evoluția performantă, n-au îndrăznit să crească pentru ca să nu contrasteze cu fatalismul femeiesc, cel care prescrie roluri de auxiliar pentru destinele altora. Dubla inhibare prin fatalitatea totalitarismului și cea a patriarhatului a transformat femeile, mai mult decât bărbații, în arbori bonsai într-o pădure cu arbori pitici. Indiferent de natura lor (nazistă, comunistă, patriarhală), totalitarismele lucrează perfect la „bonsaizarea” identității personale, dar nu fără concursul dat de teama, de instinctul de conservare mai presus de nevoia de demnitate, de întreaga invazie a „pasiunilor artificiale”²⁶.

Neașteptând prințul șarmant pe cal alb, nici altă entitate eliberatoare, Daly apasă pe un punct nevralgic: eliberarea vine din interior, de acolo de unde vine și servitutea – consimțământul tacit de a fi mijloc, nu scop în sine. Ea vede riscul bine cunoscut al formei fără fond în încercările altor feminiști spre o reformă normativă care nu este concomitentă cu o revoluție interioară ce urmează să se reflecte în educație și cultură. Pasiunile autentice sunt cele care conduc la eliberare din modelul patriarhal. Așa

cum *hybrisul* bărbătesc a fost văzut ca păcat suprem contra zeilor, dar și ca sursă de creație, și *hybrisul* femeiesc este văzut ca păcat suprem, dar și ca sursă creatoare față de „idolii” gândirii patriarhale. Forma (reforma) deschide trecerea de la pasiunile artificiale spre cele conservate (miniaturale), dar nu spre autenticitate și autoexpresie. Eu așa înțeleg exagerările și îndrăznelile lor, și nu ca pe o expresie a invidiei sau furiei oarbe în fața puterii și creației bărbătești.

„Păcatul de a te fi născut femeie nu-i totuna cu greșita naștere din lipsa stimei de sine.”²⁷ Până când femeile nu vor învăța să se stimeze, ele sunt condamnate la pasiuni artificiale și miniaturale, adică la lipsă de virtuți sau la virtuți pitice. Demonstrația pe care o întreprinde M. Daly în *Gyn / Ecology*, ca și în *Pure Lust*, asupra preluării sacralității feminine, precum și în privința trivializării acesteia în scenariul gândirii patriarhale ne lămurește asupra păstrării ideii de virtute în concepția sa despre etica ginocentrică, deși expresia trimite la însușiri bărbătești (sunt *vir*-tuți). Acestea sunt privite mai degrabă ca aptitudini care trebuie cultivate. Dar ca să fie actualizate, femeile trebuie să procedeze la „exhumarea”²⁸ lor din locurile unde au fost îngropate de către mașinăria care le-a trivializat și denaturat, înzestrându-le în schimb cu „supunere, umilință, răbdare, puritate, capacitatea de a îndura” sau, la antipod, cu „vanitate, frivolitate, trivialitate, slăbiciune”²⁹.

Revitalizarea valorilor ascunse sub aceste „înzestrări” este cu putință dacă luăm în considerație modelul **virginei** (al femeii neatinsă de legile patriarhale) în sensul virginității originare, nu al virginității fiziologice sau al **fetei bătrâne** care alege să „împletească cosiță albă” în locul intrării în aservire. Virgina este femeia genuină care nu și-a pierdut încă virtuțile originare reflectate în divinitățile femeiești, virtuți care trec astăzi drept masculine: forța emoțională, independența, dinamismul, hotărârea, răceala, obiectivitatea, curajul, integritatea, adâncimea de caracter, excelența, vitalitatea. A le reclama ca virtuți femeiești înseamnă acum a consimți să fii considerată agresivă, stridentă, vicioasă, coruptă, depravată³⁰ de către autoritatea patriarhală sau de cei care intră în logica acesteia.

Transvaluarea valorilor înseamnă inclusiv regândirea sensurilor virtuților tradiționale pentru ca ele să se potrivească mai bine intențiilor de redescoperire și reaşezare a stimei de sine.

Mary Daly resemnifică trei dintre acestea : dreptatea, curajul și temperanța (cumpătarea) ca virtuți morale, precum și prudența ca virtute intelectuală. Pentru a le resemnifica, ea se întoarce la sensurile prime ale conceptelor, sensuri uitate sau ignorate.

Prudența este virtutea intelectuală definită ca înțelepciune practică : a găsi rațiuni corecte pentru a face un anumit lucru. Ea ține un echilibru între excesul lipsei și cel al supralicitării. Dar prudența poate bloca faptele femeilor la nivelul conformării la norme, deci în cadrul convențiilor existente, și poate să nu le îndrepte spre căutarea unui drum propriu dacă ele confundă înțelepciunea practică cu reținerea în fața convențiilor. De aceea, Daly le sfătuiește să preia dreptatea lui Nemesis, cea care are trei ochi deschiși, nu doi ochi legați. Etica tradițională înțelege prin dreptate o voință perpetuă de a apăra drepturile fiecăruia ; dar aceste drepturi s-au oprit cel mai adesea în pragul casei (vezi, de exemplu, cazul teoriei dreptății a lui J. Rawls care nu chestionează dreptatea în familie). Această Nemesis, ca simbol al virtuții femeiești a dreptății (justiției), e mai puțin ocupată cu pedepsirea încălcărilor de reguli și mult mai mult cu a-i ajuta pe cei aserviți să se poată extrage din cauzele care-i țin în această stare³¹.

Daly nu crede în „terapia prin grijă”, în complementarizarea dreptății masculine cu virtutea grijii ; ea se gândește mai degrabă la tragerea vâlului de pe ochii unei justiții oarbe la sexism, rasism, războaie, umilințe. Această dreptate care umblă prin lume cu ochii închiși nu face altceva decât să perpetueze normele care o țin în propria ei orbire.

Curajul este o virtute de graniță între rațiune și sentiment. El derivă de la *cor* (lat. „inimă”) : „O femeie este în stare să-și dea seama de puterea ei doar ținând din nou cont de inimă, doar încurajând păcatul reunirii pasiunii cu intelectul. Cotoroașele pirosofice³² care restituie Inima într-un context semantic propriu nouă reprezintă Curajul din inima mișcării femeilor”³³.

Expresia „cotoroașele pirosofice” denotă acele femei care se caracterizează prin ardere înțeleaptă. Ele sunt piromatice, căci ard punțile dintre ele și lumea unor valori de care se despart ; sunt pirosofice fiindcă această ardere se face cu mijloacele culturii și cu scopul libertății ; și sunt „cotoroașe” fiindcă adeseori femeile „deviante”, ieșite din ordinea patriarhală, trec drept vrăjitoare – iar o comunitate alcătuită din asemenea femei

curajoase este văzută ca un dezastru. În fața acestui dezastru (pentru *establishment*-ul patriarhal!) cei afectați se apără scuișând în sân și pe hârtie vorbe goale și infamante la adresa celor care atentează la ordinea „normală”. Dar cum „inamicul” nu este bărbat, invectivele capătă caracter trivial-peiorativ ca să diminueze din impresia că ai putea să-l iei în serios. „Vrăjitoarele” nu vin pe tancuri, ci pe „mături”; or, un asemenea inamic e mai degrabă rizibil decât periculos. Deocamdată, cea mai vizibilă formă de apărare a autorității patriarhale constă în delegitimarea ideii că teoriile și practicile feministe ar putea să aibă o autoritate comparabilă cu cele existente sau chiar că ar putea avea vreuna³⁴, în particular, că ar putea să existe o etică ginomorfică.

Temperanța, înțeleasă de obicei ca virtutea de a stopa exagerările (de exemplu, alcoolismul, pornografia, violența contra femeilor), este resemnificată ținând cont iarăși de originea etimologică latină a expresiei *temperare* (a amesteca, a reorganiza, a aranja, a combina). Femeile temperate devin acum cele care își reazăază existența după chip propriu, cele care nu se „potolesc” în cumiștenia predeterminărilor, adică devin exact opusul înțelesului ei tradițional. Femeile temperate se caracterizează prin „dezordine”, zăpăcire a armoniei, atentat la fidelitate față de echilibrul dat³⁵, dar în care, ce să-i faci, ele nu se simt bine, căci nu se simt ele însele, ci creaturi anexe, nu sunt „ajutor pe potrivă”, ci ființe de folos.

În fața unei asemenea idei des-creierate (adică ieșite din ceea ce este acceptat ca idei ale unor oameni normali) apărătorii ordinii se cutremură, femeile artificiale se dezic, iar „arborii bonsai” se sfiesc. Ne plac sau nu înțelesurile radical-feministe ale prudenței, curajului, dreptății și temperanței, aceste înțelesuri există și tulbură obișnuințe. Ele nu au grația eticii grijii, a celor materne sau relaționale, nici măcar „temperanța” eticilor feministe ale drepturilor. Virtuțile radicale sunt „nefeminine”, dar profund legate de zona emoționalului, anume a celui incendiar, neliniștit, tulburător care-și face loc în lume proclamând: „**Acum eu spun: femeia din persoana ta e valoroasă!**”, așa cum marele restaurator al demnității omenesci (l-am numit aici pe Kant) proclama la fel de axiomatic: „**Acum eu spun: umanitatea din persoana ta e sfântă**”. Nu-i o diferență de natură între demersul marelui etician și al acestor teoreticiene

an-arhiste, nemulțumite de un *arche* pe care, în formulele acceptate deja, nu l-au construit și femeile.

Ca să înțelegem mai bine aceste intenții, mă voi sluji mai departe de ideile unui etician român, Andrei Pleșu. El se apropie foarte mult de înțelesurile mai sus pomenite, precum și de conștientările proprii zonei radicale, cu toate că n-a mărturisit public vreo legătură sau măcar vreo cunoaștere a zonei teoriilor feministe³⁶. Ceea ce afirma Mary Daly ține de un „adevăr trăit”, de un crez și nu de o construcție rațională impecabil dedusă din axiome prime, ca în cazul unei morale de tipul celei kantiene. Acest adevăr trăit are un preț indiscutabil în ceea ce Andrei Pleșu înțelege prin „competență morală”: „Dar pentru a dizolva virtualitatea virtuții, transformând-o în realitate pozitivă e, mai întâi, nevoie să atingi plenitudinea unui **adevăr trăit**. Un **adevăr**, adică un spor de cunoaștere, o mai bună înțelegere a lumii. Dar un adevăr **trăit**, adică cu o știință neangajată, abstractă, ci una devenită **crez**”³⁷. Acest adevăr nu e deținut, ci consubstanțial cu persoana, este „un adevăr cu care te identificei: un adevăr al intelectului adus în inimă”³⁸.

Această „etică a adevărului trăit” este a **opțiunii**, nu a **raționamentului**; este o întrepătrundere a virtuților intelectuale cu cele morale, departe atât de cerebralitatea rece speculativă, cât și de „emotivitatea decerebrată”. Ea este rezultatul „competenței morale propriu-zise, definite prin **conștiința dezorientării** și, în același timp, prin incapacitatea de a consimți unor marcaje prestabilite”³⁹.

Curajul dalyan este cel al asumării adevărului trăit, al unificării minții cu inima. Dacă recunoaștem atât conștiința „dezorientării”, cât și neconsimțirea la „marcaje prestabilite” ca surse ale competenței morale propriu-zise, ei bine, în acest caz trebuie să recunoaștem că ambele sexe se pot regăsi în provocarea dalyană. Ea își asumă lipsa ireproșabilității, lezează simțul comun și nici nu este în starea de „dezorientare inconștientă de sine”⁴⁰. Este o „rătăcire asumată”, dar – spre deosebire de rătăcirile eticienilor nefemiști și neradicali – nu se apleacă asupra umanului în genere, căci nu de acesta vrea Daly să dea seama. Este doar o rătăcire a părții femeiești conștiente de sine a acestui „general uman”, fie el și contextual sau circumstanțial cum îl acceptă Andrei Pleșu.

Talentul moral și înțelepciunea morală au căpătat „o nelegitimă autonomie reciprocă”⁷⁴¹, incomodându-se reciproc și în contextul criticilor radicale. Femeile **pirosifice** sunt cele care combină metaetica, înțeleasă ca intuiție profundă, cu înțelepciunea dată de temperanță (ca reordonare), curaj (combinație suflet – inteligență) și dreptate văzătoare. Avem aici o indistinție metodologică între instrument și scop, căci *sophia*, spre deosebire de olimpiana filosofie, are „corporalitate” și „immediatețe”⁷⁴².

„Înțelepciunea e, prin urmare, o virtute a integralității: e capacitatea spiritului de a locui clipă de clipă fiecare parte a corpului și disponibilitatea corpului de a se lăsa locuit – fără intermitență – de un principiu superior.”⁷⁴³

Mulți cititori se pot întreba ce au ideile lui Pleșu cu eticile ginocentrice și ginomorifice. Direct desigur că nu au nimic; indirect însă, au de-a face în mod semnificativ cu o tendință comună spre demitizarea raționalismului etic, cu subminarea raționalității reci atât de „masculine” ca model teoretic tradițional al culturii europene a Apusului. Des-facerea sau de-șirarea tabuurilor raționaliste vine din multe direcții. Una dintre ele o reprezintă și cea a feminismului radical, după cum cred că și în cea a lui Pleșu putem recunoaște o schemă conceptuală proprie mai degrabă umanismului răsăritean de influență ortodoxă, mai puțin disprețuitor față de trupesc și emoțional, mai puțin maniheist în separațiile sacru/profan⁷⁴⁴.

Ceea ce intrigă însă la Daly e tocmai faptul că ea nu vorbește despre oameni în genere, cum o fac toți filosofii respectabili, ci doar despre femei, iar pe acestea nu le „explică”, ci mai degrabă le provoacă spre intrarea în *hybrisul* creatorilor de norme și valori.

4.2. Alte păcate: asimilarea și victimizarea

Lipsa curajului de a-ți asuma diferența atrage implicit identificarea cu grupul considerat normă, cu alte cuvinte, atrage păcatul **asimilării**. Conștientizarea diferenței, însoțită însă de complacerea în statutul de victimă dezarmată a grupului dominant, atrage un alt păcat: cel al **victimizării**. Aceste două excese – asimilarea și victimizarea – fac obiectul unei analize

etice remarcabile, întreprinse de o altă feministă radicală, Janice Raymond⁴⁵, ea însăși foarte îndatorată ideilor lui Mary Daly, autoare deja clasicizată în feminismul radical. Interesul principal al Janicei Raymond este să exploateze valențele prieteniei dintre femei pentru o eventuală etică ginocentrică. După cum vom vedea, abordarea ei este radicală fără să fie și lesbiană, așa cum este cea a Sarei Lucia Hoagland, pe care o voi prezenta ulterior. Poate acesta este și motivul preferinței pentru conceptul de „prietenie între femei” în locul celui de „iubire”, care face trimitere la relații îndatorate preferinței sexuale și are o încărcătură mai mare de *eros* decât de *philia* sau *agape*.

J. Raymond atrage însă atenția că hetero-realitatea vieților celor mai multe femei poate constitui și sursa lor de invizibilitate, căci în contextul definirii identității lor prin apartenență la un bărbat, ele sunt „ființe ancilare al căror înțeles depinde de identitatea bărbatului cărora le sunt atașate”⁴⁶. **Hetero-relațiile** sunt „relații afective, sociale, politice și economice organizate între bărbați și femei de către bărbați”⁴⁷. În consecința lor, femeile văd lumea prin ochii celor de care depind și prin interesele acestora. Spargerea zidului hetero-relațiilor o poate constitui **gin/afecțiunea** (*gyn / affection*), înțelegând ca înclinație, prietenie a femeilor spre alte femei, interinfluențare, impresionare, sensibilizare reciprocă. Acest fel de relație pare „nenaturală” în comparație cu cea dintre femei și bărbați, clasic văzute ca două jumătăți alcătuind un întreg, dar (iar acest lucru e greu de negat) un întreg în care femeile sunt construite ca ontologic dependente de bărbați (căci din ei „purced” și pentru ei sunt făcute⁴⁸). Existența și esența lor depind, în context patriarhal, de existența și esența bărbătească.

Bărbații au la rândul lor identități homo-relaționale (nu hetero-), căci ei se raportează la alți bărbați, cu ei se compară, cu ei negociază, cu ei încheie convenții sau construiesc „imperii”. Relațiile lor cu femeile sunt accidentale în problema identității și deloc definitorii, necesare ca în cazul opus⁴⁹. Ceea ce contează ca identitate negativă în cazul femeilor nu este relația lor erotică cu bărbații, ci cea socială, de aici decurgând aservirea care începe prin controlul și stăpânirea asupra gândurilor lor, asupra normelor și valorilor lor.

Pentru ca femeile să-și dobândească forța intelectuală și morală, trebuie să se întoarcă spre ele însele în contextul relațiilor gin/

afective, să înceteze a se simți neajutorate și în căutare de sprijin bărbătesc, să înceteze a se defini în funcție de paradigmele bărbătești. „Feminismul nu înseamnă ca femeile să devină egale ale bărbaților, la fel ca ei, ci înseamnă să-și redescopere identitatea, forța și legăturile, prietenia interfemei fiind deopotrivă fundamentul și consecința feminismului.”⁵⁰ Este o căutare a altora ca tine, nu a celuilalt, nu a alterității. Starea actuală este însă departe de idealul „cauză și consecință” al prieteniei între femei, căci în culturile misogine ele își sunt reciproc indiferente, ba chiar în relație de rivalitate și ură.

Într-o asemenea situație, femeile tind să comită cele două păcate pomenite mai devreme : asimilarea și victimizarea. Acestea sunt deopotrivă ispite : a integrării și a autocompătimirii. Obstacolul văzut de Raymond în calea primei ispite este o „retragere lumească din lume”, pe care o opune strategiilor de disociere prin renunțare în forma unor practici ineficiente public : „tirania sentimentelor și a relațiilor” prin terapia de grup care încalcă privatitatea și anulează ceea ce înseamnă „retragere lumească din lume”, adică „setea de adevăr care începe cu adevărul fiecăruia”⁵¹ și devine adevăr de grup care se cere restituit ca adevăr public. Relaționismul păcătuiește prin aceea că centrul lumii fiecăruia este reprezentat de ceilalți, nu de persoana însăși.

Victimizarea ca ispită, obstacol și păcat este și ea un sindrom manifestat de cele care cred că eliminarea oprimării este o soluție universal mântuitoare. Concentrarea asupra aservirii înseamnă a demonstra cât de subjugate, umilite, damnate, anihilate au fost și mai sunt femeile. Această strategie are, desigur, o importanță morală și politică, dar are și câteva puncte vulnerabile. Eu le-aș sublinia pe următoarele : femeile au participat alături de bărbați la aservirea altor marginali ; educate să aibă pretenții, au pretins și bărbaților să-și însușească modelul „cuceritorului” ; reiterarea slăbiciunii femeiești poate deveni o profeție care se autoîmplinește ; preferința pentru statutul comod de „umbră a gândului” (care nu este doar femeiască) în schimbul omagiilor pentru calități „feminine” nu a putut avea loc fără concursul femeilor.

Ceea ce propun radicalele este ca femeile să-și înțeleagă forța, iar aceasta înseamnă să renunțe la a se concepe pe ele însele doar relațional : dimpotrivă, ele sunt moral datoare să se înțeleagă profund subiectival, ca figuri centrale ale propriului lor demers, nu drept chipuri marginale și anonime. Daly și Raymond

cred deopotrivă că femeile nu-și pot controla „opresorul”, dar că își pot controla în schimb propria persoană, dorințele, evoluția propriilor capacități și își pot inhiba nevoia de protector, nevoia de aprobare prin încadrarea în „normalitate”. Acest demers începe și sfârșește prin „a trece de partea femeilor”⁵².

Daly și Raymond, ca multe alte radicale, adoptă poziții ginocentrice în speranța creării unor valori ginomorfe, chiar dacă ele însele aparțin unui grup particular, cel al **lesbienelor**⁵³. Ele nu critică doar gândirea patriarhală, ci și pe purtătorii ei materiali, generatorii acestei gândiri. Aceasta și explică opțiunea pentru separatism teoretic. De multe ori înțelegerea vulgarizantă a teoriilor radicale duce la ideea că această extremă a feminismului urmărește schimbarea stăpânilor, a maeștrilor gânditori, cu maestre gânditoare – ceea ce este perfect coerent cu logica abordărilor hegemoniste, dar nu și cu intențiile feminismului radical în care, ca și în alte orientări, modelul de organizare ierarhic-piramidal este înlocuit cu cel de tip rețea, ierarhiile însele fiind văzute drept consecințe ale extinderii modelului *pater familias* la toate instituțiile omenești⁵⁴, indiferent că sunt familii sau companii transnaționale. Toate modelele ierarhice tind să creeze hegemonii și să transforme ideile castei conducătoare în idei conducătoare în genere.

4.3. Sinele în comunitate

a) **Neajutorarea.** Spre deosebire de teoreticienele mai sus pomenite, Sarah Lucia Hoagland renunță la ginocentrism în favoarea **lesbocentrismului**, chiar dacă îl vede ca demers particular relevant însă pentru posibilele extinderi dincolo de lumea restrânsă a „femeilor care iubesc femei”⁵⁵. Periodic, textul cărții lui Hoagland este punctat cu expresia : „vrem o revoluție morală”. Aceasta înseamnă deopotrivă disociere de „feminismele reformiste care forțează femeile să urmeze fanteziile bărbaților și să valideze valorile masculine”⁵⁶ și separatism teoretic, acesta semnificând „extragerea din cadrele conceptuale existente, din patternurile uzuale și înțelegerea acestora dincolo de mitologia dinlăuntrul lor”⁵⁷. Separatismul este deopotrivă deconstrucție și reevaluare a imaginilor și judecăților despre aceste imagini.

Încercarea lui Hoagland în etică vine după ce o lungă vreme ea a refuzat acest demers și s-a aplicat exclusiv asupra epistemologiei și metafizicii. Refuzul se explică prin ideea ei că ceea ce se numește etică are încă prea mult de-a face cu principiile participării unui individ sau grup la o ierarhie (eventual prin supunere la cutume date) și prea puțin cu competența morală a indivizilor, cu integritatea lor. Prin aceasta ea înțelege capacitatea indivizilor de a alege și de a acționa. Hoagland găsește că apelul la reguli și principii nu face altceva decât să întărească ideea de dominare și subordonare.

Pentru a construi o nouă abordare etică, Hoagland introduce în locul termenului „autonomie” din teoriile clasice ale drepturilor și dreptății pe cel de **autokenonie** (*ô to kên ó né*). Dacă semnificația etimologică greacă a autonomiei este dată de combinația dintre „sine” (*auto*) și „nomos” (lege, regulă), *autokenonia* semnifică sinele (*auto*) în comunitate (*koinonia*). „Sinele este deopotrivă separat și legat, un sine nu e nici autonom, nici dizolvat: e un sine în comunitate, unul între alții, adică ceea ce eu numesc *autokoenoie*.”⁵⁸

Ca filozoafă, Hoagland se va apleca preponderent asupra limbajului, căci acesta este implicat atât în transformări ale conștiinței, cât și în rezistența la astfel de transformări, el putând fi atât unealtă de aservire, cât și mijloc de eliberare. Ea preia într-o mare măsură ideile wittgensteiniene asupra limbajului⁵⁹. Aplicând ideile lui Wittgenstein la conceptul de „femeie”, ea consideră că sensul conceptului nu se fundează pe comportamentul femeilor, ci mai degrabă pe ceea ce trece drept normă a acestuia. El trece nelegitim drept categorie descriptivă, când în fapt este mai degrabă un concept normativ. „Feminitatea” a servit drept concept regulativ pentru normalizarea, naturalizarea aservirii femeilor, orice comportament care nu s-a așezat sub această idee (deci n-a servit bărbatului) trece drept „nenatural”. „Noi nu ne-am numit femei pe noi înșine și pentru noi înșine.”⁶⁰ Această „naturalizare” prin normă a forțat femeile să trăiască în paradigme (în sens kuhnian) predeterminate.

Animată de aceste considerente asupra limbajului, Hoagland își propune să provoace sensurile opresive ale valorilor și să treacă spre o valoare nouă, să creeze noi cadre conceptuale, căci relațiile de dominare cărora le dau naștere valorile nu fac altceva decât să submineze acțiunea și competența morală.

Ideologia care infuzează relațiile personale, politice, sociale, profesionale și economice este aceea că „femeile există pentru bărbați”⁶¹; în consecință, ea generează o etică a dependenței. În contextul acesteia, bărbații trec deopotrivă drept ființe agresoare și protectoare. Ca să-și mențină acest status, este necesară stipularea slăbiciunii și neajutorării femeiești, adică a unei norme de comportament complementare celor specifice agresorului (predator) și protectorului. În toate cazurile, ființele neajutorate trebuie văzute ca fiind în pericol, atât pentru că – seducătoare fiind – atrag atitudini de violator, cât și pentru că – neajutorate fiind – atrag nevoie de protector. Pornografia nu face decât să întărească acest mesaj.

Desigur că astfel de teorii sunt interesante, dar mai vii sunt cazurile reale povestite de către femei. Una dintre studentele mele a scris un eseu despre imposibilitatea comportamentului boem de femei, povestindu-și propria experiență. Ceea ce face imposibil acest comportament este exact paradigma agresare-protectie și supoziția că femeile sunt în pericol în calitate de ființe neajutorate și slabe⁶². Nevoii de boemă la feminin i se opun atât femeile, cât și bărbații, ambele categorii fiind marcate de paradigma agresor-protector-neajutorată.

„Logica protecției este tot atât de esențială ca și cea a agresării”⁶³, în consecința ambelor dezvoltându-se o imagine reificată asupra femeilor, care derivă din ideologia dominației bărbătești. Daly consideră că pentru crearea și menținerea acestei ideologii este absolut necesar să răpești grupului „neajutorat” zeitățile proprii și reflecția asupra propriei lui condiții.

Conceptul tradițional nu include și ideea rezistenței femeiești individuale sau colective la dominația bărbătească, deși aceasta a existat în realitate în triburile de amazoane în Africa de Nord, Anatolia, între Marea Neagră și Marea Caspică. Amazoanele au ajuns subiect de anecdote, au fost trivializate minimalizându-se prin aceasta rezistența lor, dacă nu chiar au fost considerate drept creații ale ficțiunii. Este – susține Hoagland – o cale clasică de a scoate din memoria istoriei rezistența femeiască sau de a o trece în derizoriu, căci inapartenența la un bărbat era totuna cu a nu avea nici un fel de identitate, adică a nu exista: „Suntem autentice, legitime, reale, în măsura în care suntem proprietatea cuiva al cărui nume îl purtăm. A fi o femeie care nu aparține nici unui bărbat înseamnă a fi invizibilă, patetică, inautentică,

nereală”⁶⁴. Înseamnă de fapt a nu fi, căci o femeie care nu aparține nici unui bărbat „fie nu există, fie încearcă să fie bărbat”, conchide Hoagland.

Această ideologie a alterității construită după formula *in-group / out-group* – cel de-al doilea văzut ca lipsit de identitate proprie, neesențial, deci aproape inexistent – se regăsește și în alte ideologii totalitare. Hoagland dă exemplul construcției naziste a conceptului de evreu și al construcției americane a conceptelor de negru și de sclav. Dar, subliniază ea, cea mai veche paradigmă a alterității – model pentru celelalte – este aceea după care femeile sunt non-bărbați (prin extensie: non-oameni, oameni neesențiali, nu tocmai oameni). Hoagland nu apelează, cum am apela noi în cadrul acestui spațiu cultural est-european, și la exemplul ideologiei totalitare comuniste care opera cu aceeași formulă, împărțind lumea într-o nomenclatură conștientă și restul lumii, tratată drept inconștientă. Formula ei, „binele lor e Binele” (cu referire la eticile andromorfice), era la fel de valabilă și pentru totalitarismul comunist. Dar nimeni nu-i poate pretinde să se ocupe de toate ideologiile de acest tip, deși toate au în comun infantilizarea „celorlalți”. Pe ea o interesează prioritar felul în care prima formă de aservire, cea patriarhală, a operat drept model pentru toate celelalte care au „feminizat” grupul subordonat.

Trecerea sub tăcere a rezistenței face ca accentul eliberării să cadă pe victimizare, aceasta din urmă întărind de fapt mesajul neajutorării. (Un model asemănător este folosit de către unii eticieni ecologiști care feminizează natura, o tratează drept victimă neajutorată, ca și când ea nu ar exista fără noi ca distrugători – salvatori! Dar la acest model voi reveni în capitolul următor.) „Multe dintre judecățile noastre morale și politice – consideră Hoagland – implică fie blamarea victimei, fie victimismul. Acesta din urmă înseamnă conștientizarea victimei ca obiect al nedreptății sociale, nu ca pe o persoană reală, capabilă de alegeri, ci mai degrabă ca pe un obiect pasiv al nedreptății.”⁶⁵

Așteptările ei nu se îndreaptă spre disputarea suveranității bărbătești cu uneltele clasice ale acestui fel de dispute: „Nu sugerez că disputarea suveranității bărbătești înseamnă să te opui bărbaților după prototipul în care ei au procedat cu femeile. Mai degrabă sugerez că până acum femeile, fie ele sabotoare, fie supuse ale dominației bărbătești, nu au disputat întregul joc al dominării/subordonării”⁶⁶.

Poate că pentru mulți cititori ideile menționate aici ale radicalelor sună a extremă stângă. În acest caz ei ar trebui să-și reamintească faptul că supozițiile fundamentale ale liberalismului sunt asemănătoare, cea mai importantă idee liberală fiind cea a autodeterminării persoanei, a proprietății acesteia asupra facultăților sale fizice și intelectuale, nesupuse voinței nici unui om în afara voinței proprii. Aservirea este ilegitimă pentru întreaga gândire liberală într-un sens mai radical decât în cea socialistă, căci nu e nici măcar aservire la „interesul general”.

Atacul principal al lui Hoagland este îndreptat împotriva heterosexualismului ca paradigmă a dominării economice, politice, culturale, fizice etc., pe care însă nu-l socotește cauză a opresiunii, ci unealtă a acesteia. În contextul lui femeile sunt dependente inclusiv emoțional, cultural, economic, sunt private de o dezvoltare plenară a facultăților lor, chiar dacă aceasta se întâmplă pentru binele lor și „de dragul lor”. Să nu uităm că Hoagland pledează pentru o etică lesbocentrică și că este firesc să caute argumente potrivite acestei perspective. Este evident că Hoagland omite și exagerează; dar e tot atât de evident că ea nu se proclamă nici neutră, nici obiectivă. Nu se situează pe poziția nimănui sau a tuturor, ci a unui grup căruia încearcă să-i contureze o conștiință de sine morală. Dacă ceea ce face este relevant și pentru alți oameni, dincolo de grupul vizat, aceasta nu păgubește, ci, dimpotrivă, îmbogățește.

Hoagland nu poate fi nici deplin liberală, nici consecințialistă în perspectiva ei asupra moralei. E greu de altfel să fii feministă radicală consecințialistă pentru o situație la care ne raportăm încă de pe poziții *a priori*. De aceea ea preferă să se încadreze mai degrabă în familia eticilor virtuții, ca și alte radicale^c.

b) Altruismul, sacrificiul de sine și vulnerabilitatea. Deși virtuți precum cele mai sus enunțate sunt considerate de către eticieni ca virtuți general umane, ele apar adeseori mai degrabă ca așteptări comportamentale în privința femeilor, căci ele trec drept virtuți feminine. Trecând în revistă prezența acestor virtuți de-a lungul filosofiilor moralei, Hoagland relevă faptul că

c. Pentru mine, paradigma liberală este cea mai interesantă fiindcă, deocamdată, nici o alta nu a exprimat mai bine ideea de pluri-convenabilitate și nici nu a încurajat mai mult instituții și practici pluriconvenabile, feminismul însuși fiind posibil nu în pofida liberalismului, ci din consecința lui.

nici Platon, nici Aristotel nu le includ, ei fiind mai degrabă preocupați de caracterul persoanei, după cum morala creștină medievală a fost preocupată de problema supunerii și loialității față de stăpân și Dumnezeu. De-abia Machiavelli, în debutul filosofiei moderne, va așeza altruismul ca virtute centrală, opunând-o egoismului, căci el a insistat mai întâi pe problema conflictelor intergrupuri, pe teama naturală dintre oameni. Dacă indivizii sunt egoiști și aflați într-o stare de teamă reciprocă, oare cum pot fi ei făcuți să coopereze? Aceasta, scrie Hoagland, devine problema centrală a organizării sociale. Răspunsurile nu au întârziat să apară. Primul a fost cel hobbesian: deși oamenii sunt duri și brutali, ei sunt totuși făpturi raționale și, cel puțin din instinct de conservare, deci din interes egoist, vor accepta să fie guvernați spre a-și depăși instinctele presociale. Moral, acești oameni trebuie educați contra naturii lor egoiste, adică educați spre imparțialitate și altruism⁶⁷.

Tacit, ideea hobbesiană devine idee regulativă a eticilor moderne care pleacă de la existența „conflictelor de interese” și ajung la altruism. Ordinea și autoritatea nu se mai legitimează prin „dreptul divin”, ci prin contract social și drept natural. O categorie specială de situații (cele conflictuale) devine paradigmatică pentru demersul teoretic al oricărei morale. Relațiile bărbați-femei nu sunt considerate astfel, cred eu, fiindcă modernitatea a moștenit tradiția potrivit căreia femeile nu au interese proprii, ci pe ale membrilor familiei lor; ca urmare, deoarece ele nu sunt agenți dotați cu interese, nu pot fi considerate nici părți ale conflictului, nici ale contractului. În viața privată nu se produc negocieri; aici continuă să supraviețuiască „legea naturală” ca determinare⁶⁸.

Sunt tentată să admit că, dacă pentru bărbați altruismul și sacrificiul de sine sunt virtuți morale, pentru femei ele par, în cultura patriarhală, mai degrabă înzestrări naturale. Cele care nu le exercită sunt văzute ca nefeminine, deci ca încălcătoare de esență, sunt „anormale”. Ca să fie virtuți, ar trebui să cadă sub specia lui *agape* și să se exercite în sfera publică. Dacă se exercită ca *filia* sau *eros*, deci în sfera privată, devine îndoielnic statutul lor de virtuți. Mai degrabă sunt tratate ca trăsături naturale, plecate din instinct. Dar această discuție lipsește la Hoagland, deși cred că ea este esențială pentru o problemă de felul: Au femeile virtuți sau ele au doar „porniri” de acest fel?

Necontestându-le un astfel de statut, Hoagland socotește că astfel de virtuți sunt pretinse celor aflați în poziții subordonate, deci cu o putere instituțională mai joasă. Potrivit lui J.K. Galbraith: „Virtutea socială convenabilă este cea care consideră meritoriu orice pattern de comportament... care servește confortului și bunăstării celor mai puternici membri ai comunității. Comportamentul neconvenabil devine comportament deviant și este supus dezaprobării sau sancționării drepte a comunității”⁶⁹. Am preluat acest citat fiindcă în el cred că e atins un aspect al ideii de convenabilitate, așa cum o înțeleg eu. Galbraith nu vorbește despre virtuți adevărate, nici corecte, ci convenabile. Ele nu se află într-un empireu al virtuților, dincolo de interesele omenești. Dar pentru ca cei ce le instituie să le poată apăra, le numesc drepte, dându-le atributul obiectivității, scoțându-le, care va să zică, din „arbitrariul convenabilității” ca să se piardă urma auto-interesului și subiectivismului. Pentru a întări faptul că altruismul și sacrificiul de sine sunt „virtuți” femeiești și deopotrivă ale celor mai de jos în scara persoanelor care contează, lor li se atașează și vulnerabilitatea, adică acea trăsătură („virtute”) care subsumează reciprocitatea altruismului și sacrificiului de sine: „Altruismul, sacrificiul de sine și vulnerabilitatea – ca virtuți ale subordonării – funcționează ca să canalizeze energia și atenția femeilor departe de ele însele și de propriile lor proiecte”⁷⁰.

De multe ori aceste calități trec drept dovezi ale superiorității morale a femeilor, conferindu-le totodată comportamente și atitudini nonviolente⁷¹. Multe feministe și-au construit teoriile pe aceste supoziții (cazul lui Nel Noddings, de exemplu). Dar după părerea Sarei Hoagland, ca și a Claudiei Card, această strategie este dăunătoare chiar pentru femei; căci astfel ea se transformă în argumente pentru aservire și atrage la rândul ei comportamente femeiești vicioase când este vorba să ascundă lipsa unor astfel de virtuți – minciuna, viclenia, înșelăciunea, manipularea – și să reziste încercând să obțină un oarecare control asupra situațiilor în care li se cerea de fapt doar sacrificiu de sine. Bărbații preferă violența ca mijloc de menținere a dominației, femeile înșală și manipulează ca mijloc de propagare a propriei lor influențe în condițiile hetero-realității; căci „ceea ce este feminin își are de fapt originea în ideologia masculinistă și nu reprezintă deloc o ruptură față de ea”⁷², nici măcar când e prezentat ca un construct al eticii feministe.

Sacrificiul de sine este totuna cu sacrificarea propriilor interese; iar această virtute e prezentată în „ideologia masculinistă” ca „natură adevărată a femeii”, o dată ce patriarhatul cere femeilor să se concentreze pe alți oameni decât pe ele însele.

Pe baza conceptului de *autokenonie* (sine în comunitate), Hoagland resemnifică termenul de autointeres (*selfishness*), pe care îl opune formei egocentrice a egoismului. Disjunctia egoism/altruism este produsul gândirii dihotomice. Ea nu-ți permite ca alegere morală decât altruismul, pe care-l confundă cu respingerea de sine, evitarea replierii asupra propriilor proiecte. În opoziție, potrivit aceleiași gândiri dihotomice, egoismul este confundat cu egocentrismul, cu perceperea întregii lumi ca orânduindu-se în jurul propriei persoane. Există și un aspect pozitiv al egoismului, așa cum există un aspect negativ al altruismului. Egoismul cuprinde și nota de interes față de sine (ceea ce nu-i totuna cu egocentrismul), după cum altruismul cuprinde, pe lângă nota de dăruire de sine, și pe cea negativă a respingerii de sine. La această graniță pozitivă – egoismul ca autointeres și altruismul ca dăruire pentru alții, dar ținând cont de propria persoană, care merită tot atâta dăruire din partea ta – se construiește ideea de **integritate** ca virtute morală fundamentală a sinelui în comunitate. Alteori această virtute este revelată ca aceea a individualității opuse individualismului. Construirea stimei de sine are loc pe linia flexibilă a acestei granițe dintre un altruism autoreflexiv și un egoism care respinge egocentrismul ca atitudine lipsită de orice considerație pentru alții. Pe această graniță, sacrificiul de sine nu mai semnifică o predare necondiționată la interesele altora, un mod de transformare a persoanei în mijloc. Dar acest lucru este valabil dacă și numai dacă sacrificiul de sine este ales și nu impus ca datorie morală perfectă pentru femei.

Un concurs deosebit la întărirea patternurilor despre neajutorare îl dă și ideea de vulnerabilitate ca trăsătură (virtute?) femeiască. Vulnerabilitatea este adesea confundată cu neputința. „Prin urmare, cel ce este vulnerabil e țintă a atacurilor, o victimă. Demersul meu este acela spre un spațiu... în care puterea poate să se dezvolte ca o capacitate, nu ca o formă de control... este puterea de a dăru și primi și, prin aceasta, vulnerabilitatea poate veni din forță, nu din slăbiciune.”⁷³ Întorcându-ne la sensul original, să notăm că *vulnerabilis* înseamnă în latină „a răni” și „a te simți rănit” (ca și „a jigni” și „a te simți jignit”), dar și

a te simți afectat. Ea poate fi utilizată ca virtute a sensibilizării reciproce la problemele celuilalt și nu doar ca slăbiciune în fața agresiunii exterioare.

Vulnerabilitatea astfel convertită poate deveni un spațiu de cooperare și solidaritate între cei care împărtășesc experiențe comune și mai ales între cele care au căzut sub înțelesurile negative ale acesteia, adică între femei. Ea devine un punct de rezistență în fața tendinței de a anihila pornirile spre creație de sine. Într-adevăr, o dată împărtășită, vulnerabilitatea devine putere care se opune fricii de anihilare, denigrare și desconsiderare. Dar condiția este ca această putere de a te lăsa afectat de alții să nu iasă din cercul restrâns al celor vulnerabili, căci altminteri ea va putea fi din nou folosită ca slăbiciune.

c) Integritatea. Opusă egocentrismului și altruismului dirijat strict spre alții, integritatea exprimă, după părerea lui Hoagland, în cel mai înalt grad virtutea sinelui în comunitate, a sinelui vulnerabil (afectat de alții) când vulnerabilitatea devine forță comunitară.

Provocând sensurile diverselor concepte precum cele mai sus pomenite, dar și altele de genul iubirii necondiționate, siguranței, dreptății, datoriei și obligației, Sarah L. Hoagland este acum în poziția de a configura o altă imagine despre etică. Pentru ea, rolul teoriei morale este acela de a găsi instrumentele conceptuale și sensurile importante prin care indivizii pot să-și dezvolte integritatea în interiorul unei comunități. Moralitatea nu mai înseamnă un mijloc de control al indivizilor, ci un mijloc de încurajare a dezvoltării lor.

„Etica nu are nevoie să mintă în privința legilor, evitării greșelilor, nici în privința intereselor de grup sau al celui personal. Ideea mea în privința eticii nu-i aceea de a mijloci, jongla sau calcula interacțiuni care să asigure idealul dreptății sau controlul social practic. Toate aceste considerații – împreună cu cele despre principii și datorii în etica tradițională – tind să reducă sau chiar să anuleze integritatea acțiunii individuale fiindcă, într-un fel, ele presupun antagonismul și astfel îl și alimentează.”⁷⁴

Cum nu poate și nu intenționează să construiască o etică în general, ea se concentrează asupra mijloacelor de dobândire a integrității în comunitățile aservite și mai ales în cele socotite deviate (precum cea lesbiană, de exemplu). A te concentra asupra

integrității mai degrabă decât asupra principiilor și regulilor sau pe alte virtuți decât aceasta înseamnă pentru Hoagland următoarele :

- „1) Să fii conștient de tine însuși ; ceea ce nu înseamnă să nu te vezi ca pe o entitate fixă și neschimbătoare. Aceasta începe cu înțelegerea de sine și continuă cu receptarea felului în care te percep alții.
- 2) Să fii conștient de context ca să poți vedea ce valori accepți, ce sensuri respingi, cu ce grupuri ai în comun puncte de vulnerabilitate solidară.
- 3) Să fii conștient de tine însuși ca acționând în situații și de propria ta parte în această acțiune, deci ca unul între ceilalți, nu mai presus de ei, nici în locul lor, dar nici doar prin ei.
- 4) Eu propun o teorie a moralei care recunoaște separația la orice nivel al opțiunii morale ; una care are propriile ei cerințe : nu altruismul, ci autoînțelegerea în privința alegerilor ; nu sacrificiul, ci creația ; nu vulnerabilitatea, ci intimitatea. Ea recunoaște puterea, dar nu în calitate de control, ci drept forță de a interacționa. Deci ea nu leagă și supune, ci încurajează și angajează. Această etică funcționează doar pentru cei (cele) care-i aleg valorile”⁷⁵.

Hoagland particularizează acest demers la ceea ce ea numește **etică lesbiană**. Eu am reținut însă mai degrabă acele idei care depășesc acest cadru restrâns, chiar dacă această selecție încalcă într-un fel localismul ofertei autoarei în discuție. Am procedat astfel deoarece consider că teoria ei nu dă seama doar de valorile lesbocentrice, nici doar de cele ginocentrice, ci de aspectul mai larg al situațiilor morale cu care se confruntă marginalii, oricare ar fi aceștia, chiar dacă femeile există ca marginali ai tuturor categoriilor de marginali. Ele sunt cazul-limită, e drept, dar cazul care dă seama și de multe altele, păstrând proporția și specificitatea.

Oferta Sarei Hoagland este aceea a unei etici croite pentru o comunitate particulară, fără pretenții nici măcar de generalitate, darămite de universalitate. Totuși eu cred că ea se încadrează semnificativ în marele curent al teoriilor identității, iar acest lucru este grăitor exprimat de ideea ei că integritatea este virtutea cea mai dezirabilă. Așa cum o concepe ca *autokenonie*, ea satisface ideea identității ca autonomie, autoexpresie și reciprocitate.

Restul considerentelor reprezintă diferențe specifice ale unei comunități care există între altele, dar cu probleme mai mari, fiindcă acea comunitate poartă în opinia generală stigmatul devianței, al anormalității. O etică pentru o astfel de comunitate lezează, desigur, sensul tradițional al ideii de etică (e văzută de către conservatori ca o morală a ființelor „imorale” prin definiție, deci o contradicție în termeni):

A încerca elaborarea unei teorii adresate unei comunități astfel stigmatizate (deși societățile cu democrații liberale nu mai stigmatizează decât marginal lesbianismul, prin reprezentanții lor ultratraditionaliști) este un act de mare îndrăzneală. Dar cine ar fi crezut altădată că „barbarii” ar putea să-și facă o morală pentru ei înșiși o dată ce, de exemplu, era greu de crezut că sclavii vor putea să facă același lucru (să nu uităm că, de pildă, în teoria lui Nietzsche creștinismul trece drept morală a sclavilor). Etica stoică s-a născut în mintea sclavului Epictet. Aceasta nu l-a împiedicat pe celălalt mare stoic, Marc Aureliu, împărat de astă dată, să o dezvolte, să și-o asume.

Oricât de resentimentari am fi, trebuie să acceptăm că această categorie de femei există, este reală. Iar dacă ea vrea să-și raționalizeze (conceptualizeze) existența, este dreptul ei; și poate că felul de a o face trece dincolo de granițele ei, având relevanță și pentru alți oameni, chiar dacă ei rămân în lumea hetero-relațiilor. Nici această lume nu este statică. Ea poate să se desmărginească, dând celor care o alcătuiesc limite mai flexibile, deci mai convenabile pentru căutarea propriei lor identități.

Dacă Aristotel socotea politica știința oamenilor de a trăi împreună, putem admite că morala este înțelepciunea oamenilor de a trăi împreună ca individualități între altele sau, cum prefer eu să spun: ca membri ai comunității omenești și ai comunității biotice. Ea nu se oprește la granițele spațiului public, nici ale celui privat, ci infuzează întreaga noastră existență ca ființe umane și ca ființe în genere. Ea nu este una singură și universală, ci este plurală și contextuală.

Separatismul teoretic preferat de către radicale nu este, după cum ele însele declară, decât unul metodologic: este o retragere din lume ca să poți să o vezi altfel; este de fapt o retragere din paradigmele altora ca să poți configura una diferită. Spre deosebire de alte grupuri separatiste (Ku Klux Klanul, de exemplu), cel în speță nu se crede superior și nici nu vrea să dețină

supremații prin mijloace subversive⁷⁶. Ginocentrismul lui derivă din nevoia de contracarare a imaginilor copleșitor andromorfice în cultură și viața socială. Să admitem, cel puțin de dragul unei simpatii comprehensive, că această lume atât de îndatorată unei istorii în care femeile sunt aproape invizibile poate permite, în virtutea pluralismului etic, și axiome de genul: „Acum eu spun, femeia din persoana ta este valoroasă”, dar și că felul în care este valoroasă nu-l poate decide cineva din afara ei. Cel din afară poate doar s-o recunoască sau s-o respingă.

Pasul următor, cel al **ecofeminismului**, ne va conduce spre o altă axiomă: **natura din ființa ta este valoroasă**. Ea nu este proprie, nu este specifică feminismului ecologic – ecofeminismul; fiindcă se regăsește și în eticile mediului în genere. Ecofeminismul are aici un avantaj, cel datorat asocierii simbolice tradiționale a femeilor cu natura. El nu mai reneagă, asemenea celorlalte orientări feministe, această asociere; dimpotrivă, o asumă ca argument pentru flexibilizarea granițelor moralei dincolo de făpturile omenești.

Note

1. Mary Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women's Press, Londra, 1987, publicată prima oară în 1979 (cap. introductiv).
2. Am făcut trimitere la aceste idei cu referire la teoria alegerii raționale în contextul gândirii rawlsiene în capitolul anterior.
3. Cu excepția lui J.St. Mill în *Subjection of Woman* și a existențialismului, care neagă orice determinare, e drept cu specificare expresă în privința femeilor în *Le deuxième sexe* a Simonei de Beauvoir. Totuși, un precedent a existat în teoria platonice a „Statului ideal”. Am evidențiat această idee în capitolul al doilea, paragraful „Feministul Platon”.
4. Marilyn Frye, „To Be and Be Seen : Politics of Reality”, în *Feminism and Philosophy, Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Nancy Tuana și Rosemarie Tong (eds.), Westview Press, Barlder, Oxford, 1995, p. 169.
5. Expresia aparține lui William Halverson, în *A Concise Introduction to Philosophy*, Random House, New York, 1976, capitolul „The Idea of a Philosophy of Life”.
6. Susan Frank Parsons dezvoltă la rândul ei această problemă cu privire la cele trei dimensiuni ale eticii teologice din perspectivă

- feministă : credința, speranța și dragostea, în *The Ethics of Gender*, Blackwell, Oxford, 2002.
7. Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, Wodsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, p. 189.
 8. Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics. Toward New Value*, Plato Alto, California, 1990. Expresia apare din când în când pe tot parcursul lucrării.
 9. Vezi, în acest sens, considerațiile asupra autonomiei în studiul lui Marlyn Friedman : „Feminist Ethics : Conceptions of autonomy”, în *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Miranda Fricker și Jennifer Hornsby (eds.), Cambridge University Press, 2000.
 10. Nu este aici locul să dezvolt pe larg teoriile identității care își recâștigă un loc semnificativ în dezbaterile teoretice contemporane atât în filosofie, cât și în psihologie, teorii politice etc. O lucrare filosofică deosebit de cuprinzătoare în această privință este *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* a lui Charles Taylor, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.
 11. Vezi, de exemplu, *Human Behavior and Public Policy. A Political Psychology*, Marshall Segall (ed.), Pergamont Press, New York, 1976, pp. 155-289.
 12. Susan Gubar, „Feminist Misogyny”, în *Feminist Studies*, 20, nr. 3/1994.
 13. Susan Grubar o citează pe Ann Snitow în „A Gender Diary”, studiu apărut în *Conflicts in Feminism*, Marianne Hirsch și Evelyn Fox Keller (eds.), Routledge, New York, 1990. Între timp însă, ideile lui A. Snitow au evoluat substanțial în direcția asumării fără rețineri a acestei condiții. Ea nu a devenit o radicală, dar nici nu mai aparține feminismului egalității prin asemănare, adică cel taxat de Gubar drept misogin. Între alte contribuții, Ann Snitow a sprijinit în mod deosebit dezvoltarea studiilor feministe în România la începutul anilor '90.
 14. Din prezentarea făcută lucrării *Gyn/Ecology* a Maryei Daly la ediția din 1987.
 15. *Ibidem*, pp. 4-6.
 16. Toate citatele sunt de la p. 5.
 17. *Ibidem*, p.10.
 18. *Ibidem*, p.13.
 19. Ea însăși a făcut numeroase cercetări în istoria și teoria religiilor.
 20. Ideea este semnificativ dezvoltată de aceeași autoare în lucrările *Beyond God the Father* și *The Church and the Second Sex*.
 21. Mary Daly, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1984.
 22. *Op. cit.*, p. 200.

23. Daly se ocupă mai pe larg de tema surorității și obstacolelor împotriva acesteia în studiul „The spiritual dimension of women's liberation”, în *A Reader in Feminist Knowledge*, Sneja Gunew (ed.), Routledge, Londra, 1991.
24. Betty Friedan *The Feminine Mystique*, Dell Publishing Co, New York, 1974. Debutul acestei idei datează însă din 1963 printr-o serie de articole ale autoarei.
25. Mary Daly, *Pure Lust*, p. 206.
26. Vezi M. Miroiu, „O societate feminizată”, în *Societatea retro*, Editura Trei, București, 1999, precum și analiza comparată întreprinsă asupra situației femeilor din țările sud-est-europene și CIS, Weber, Renate, Watson, Nicole (eds.), *Women 2000. An Investigation into The Status of Women's Rights in Central and South / Eastern Europe and Newly Independent States*, International Helsinki Federation for Human Rights and HIS Research Foundation, Vienna, 2000.
27. *Ibidem*, p. 216.
28. *Ibidem*, pp. 261-262.
29. Aceleași idei le formulează, înainte de M. Daly, Valerie Solans în *SCUM Manifests* (1968).
30. Mary Daly, *op. cit.* (25), p. 263.
31. *Ibidem*, pp. 278-280.
32. Daly utilizează expresia „crones” (babe, cotoaroanțe) în același sens cu cel de virgine sau scorpii – ca invective resemnificate în înțelesuri pozitive.
33. Daly, *op. cit.*, p. 281.
34. În *Micro Politics, Agency in a Post Feminist Era*, Patricia Mann discută pe larg subminarea ideii de autoritate femeiască. Foarte grăitoare este analiza ei întreprinsă asupra destinului ecranizat a două femei, Thelma și Louise, acestea sfârșind prin a se sinucide în urma demersurilor disperate și inutile de a-și exercita o autoritate contrapusă forței bărbătești (Patricia Mann, *op. cit.*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 208-212).
35. M. Daly, *Pure Lust*, p. 288.
36. Între timp, Andrei Pleșu a avut contacte cu teoriile și teoreticienele feministe, mai ales în contextul dezbaterilor organizate de către Colegiul Noua Europă, al cărui director este.
37. Andrei Pleșu, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, București, 1988, p. 75.
38. *Ibidem*, p. 75.
39. *Ibidem*, p. 21.
40. Pleșu distinge între competența morală a omului ireproșabil, a simțului comun, incompetență și competența morală propriu-zisă (pp. 20-21).

41. *Ibidem*, p. 84.
42. Expresiile îi aparțin lui A. Pleșu, *op. cit.*, p. 91.
43. *Ibidem*, p. 92.
44. Aceste idei le-am dezvoltat în capitolul întâi al lucrării și cred că ele nu sunt străine (deși nu sunt explicite) în criticile lui Pleșu la adresa monolitismelor etice.
45. Janice Raymond, *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection*, Beacon Press, Boston, 1986.
46. Ideea este astfel formulată sintetic de către Rosemarie Tong în *Feminine and Feminist Ethics*, Wodsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, p. 196.
47. J. Raymond, *op. cit.*, p. 4.
48. În legătură cu ideea de „purcedere” am întreprins o discuție mai amplă în capitolul 1.
49. Raymond, *op. cit.*, p. 10.
50. Vezi Rosemarie Tong, *op. cit.*, p. 199.
51. Raymond, *op. cit.*, p. 59.
52. Vezi Tong, p. 201.
53. A nu se înțelege că toate radicalele sunt lesbiene și nici invers. În cazul discutat însă lucrurile așa stau.
54. Organizațiile de studii sau de activism feminist sunt de tip „network”, nu de tip ierarhic, ele încercând să-și aplice propriile idei despre flexibilitatea și pluralismul conducerii în instituțiile pe care le creează.
55. Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics, Toward New-Value*, Plato Alto, California, 1990 (prima editare a fost făcută în 1988).
56. *Ibidem*, p. 57.
57. *Ibidem*, p. 60.
58. *Ibidem*, p. 12.
59. Hoagland face referire la lucrarea lui Ludwig Wittgenstein *On Certainty*, G. Ascombe și B.H. von Wright (eds.), Blackwell, Oxford, 1969, precum și la teza ei de doctorat asupra statutului simțului comun în filosofia lui G.E. Moore și L. Wittgenstein.
60. Hoagland, *op. cit.*, p. 16.
61. *Ibidem*, p. 29.
62. Eseul aparține Cameliei Lungu și a fost prezentat într-un seminar de filosofie feministă la Facultatea de Filosofie din București în noiembrie 1994.
63. Hoagland, *op. cit.*, p. 31.
64. Citat de către Hoagland în *Radical Feminism*, p. 244.
65. Hoagland, *op. cit.*, p. 49. Procedura de blamare a victimei poate fi, de exemplu, ușor recunoscută în cazul violului, când de vină nu e atât agresorul, cât femeia care „trebuie să fi făcut ea ceva ca să-l provoace”.

66. *Ibidem*, pp. 53-54.
67. De unde vine, cred, și ideea că actul moral este act contra naturii și tocmai de aceea e **uman**.
68. De câte ori femeile se plâng sau protestează pentru servituți uni-voce, se găsește oricând replica la îndemână: asta-i soarta femeilor (a se citi: fatalitatea legii naturale).
69. J.K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, Houghton Mittlin Co, 1973, p. 33; citat de către Hoagland la p. 82.
70. Hoagland, *op. cit.*, p. 83.
71. Adesea argumentul adus pentru nonviolență este și acela că în închisori sunt peste 80% bărbați. Dar toate discuțiile despre determinismul biologic și deci despre aspectele hormonale care determină comportamente mai agresive la bărbați nu se pot susține la ora actuală. Psihosociologii consideră că mai degrabă de acest fapt este responsabilă descurajarea agresivității fetelor și încurajarea agresivității băieților în socializarea timpurie. Vezi D. Sears, L. Peplan și S. Taylor, *Social Psychology*, Prentice Hall, Londra, 1991, capitolul „Aggression”.
72. Hoagland, *op. cit.*, p. 85.
73. *Ibidem*, p. 101.
74. *Ibidem*, p. 285.
75. *Ibidem*, p. 297.
76. Vezi trimiteri mai largi în Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, pp. 209-212.

Capitolul 5

Ecofeminismul și problema „naturalizării”

„Mihaela, feminismul și ecologia sunt pentru comunități foarte avansate. Nu crezi că este prematur să se ocupe teoreticienii de la noi cu ele?”

(M.F., București, 1993)

5.1. Ființele ancilare

Ideea de la care plec este aceea că nici un rău social nu devine insuportabil până când nu-l conștientizezi ca atare, că nici o formă de nedreptate nu are vreo relevanță dacă nu este trăită de către subiectul respectiv ca formă de nedreptate¹. În acest sens, îmi amintesc că, de multe ori, în discuțiile din seminarul de filosofie feministă, revenea obsedant o întrebare a studenților mei: Ce facem cu femeile care sunt mulțumite, ba chiar fericite cu statutul lor de „neveste” sau chiar cu cel de obiect decorativ sau de folosință? Or, ca să iau un alt exemplu, un recenzent al *Gândului umbrei*² se întreba în finalul rândurilor sale: Oare câte femei sunt dispuse să-și părăsească statutul comod de „umbră a unui gând” pentru acela atât de inconfortabil de „gând al umbrei”?³

Refuzul ancilarității începe o dată cu conștientizarea ei și, de ce nu, cu oportunitatea ca această conștientizare să devină bun public, să fie consemnată, transmisă, să producă o stare de contaminare cu disconfortul ancilarității. Filosofia însăși a avut această experiență, cea a condiției obediente față de teologie sau, în perioada modernă, a condiției obediente față de știință. Când mă refer la obediență nu înțeleg nici că filosofii au ținut seama de comandamentele teologice, nici că s-au raportat la

structurări explicative date de știință, ci că au rămas între ele încercând să le imite, trădând *fileo* pentru o *sofie* dogmatică sau *sofia* pentru o fileoștiință care se îndepărtează de întrebările, dilemele existențiale ale oamenilor concreți. De teama „deșertului diferenței”, filosofii s-au pierdut de multe ori în „oceanul continuității”⁴ căci, în diverse perioade, „calea” a fost dominată fie de teologie, fie de știință, ba chiar – pentru anumite culturi – de politică. (În statele totalitare comuniste, ancilaritatea filosofiei s-a manifestat și față de politică.) Multe filosofii au fost „umbre ale gândului” teologic, științific sau politic. Ele au urmat gândul, bucuroase că au îngăduința de a-l urma. Uneori „fința ancilară” a filosofiei s-a revoltat răsturnând gândul a cărui umbră era, încercând o inversare a raporturilor. „Ține-te după mine! Urmează-mă!” au fost episoade insurecționale ale filosofiilor cu rezultate importante pentru evoluția umanității. Putem vorbi de o cale regal-mântuitoare a religiei, dacă nu ne amintim de episoade în care în numele ei au fost și sunt uciși oameni pentru diferite forme sau pretexte de erezie, sau pur și simplu au avut și au loc acte de genocid și terorisme? Putem vorbi de o cale regal-progresistă a științei, o dată ce tot prin ea au fost și sunt posibile dezastre care pot căpăta dimensiunile apocalipsei (arme nucleare, arme biochimice, de exemplu)? Putem oare vorbi de o cale regală a politicii, dacă nu ne amintim și că, departe de a fi un drum triumfal spre democrație, ea a avut cotiri dramatic-totalitare? La fel, vom putea vorbi de o cale regală a filosofiei – ca despre un progres în gradul de înțelepciune a comunității care beneficiază de influența ei sau despre un progres în conștiința morală a libertății – fără să ne amintim episoadele elitiste, absolutiste, sexiste sau speciiste întreținute sau create de gândul filosofic?

Departe de a fi o condiție mai mult sau mai puțin conjuncturală numai a unor domenii precum cele mai sus pomenite, ancilaritatea a fost și este, de asemenea, o condiție a existenței multor ființe omenești. Împotriva ei au luptat și luptă religiile, politicile și filosofile demnității omenești, luptă cu armele ideii de demnitate universală sau cel puțin cu cele ale demnității selective, pentru o categorie ceva mai aleasă. Pare să fie totuși o realitate moral dureroasă faptul că în aceste insurecții ale spiritului eliberator femeile și făpturile non-umane au rămas cel mai adesea pe dinafară, ca locuitori aproape permanenți ai

tărâmului ancilarității. Teza pe care voi încerca să o susțin în acest capitol e aceea că o astfel de condiție de *outsideri* a femeilor este încurajată semnificativ de către antropocentrismul redus la androcenrism și nedublat de biocenrism.

Abordările ecofeministe în filosofie pornesc tocmai de la această constantă a ancilarității cultural și social comandate. Potrivit lor, există un tip de limbaj cu o răspândire culturală care ar putea fi considerată universală în cadrul căruia se produce fenomenul de „naturalizare a femeilor și de feminizare a naturii”⁵ la nivel simbolic. După cum vom vedea în paginile următoare, accentul pus asupra problemei „naturalizării femeilor și feminizării naturii” – ambele procese fiind privite ca surse ale dominării – constituie diferența cea mai importantă dintre **ecofeminism** și orientările feministe care îl precedă sau îl ignoră. Într-un fel, statutul ecofeminismului este paradoxal: pe de o parte, el a fost posibil doar în consecința încercărilor anterioare de ieșire din condiția ancilară a femeilor; pe de altă parte, el pare de neconceput ca variantă eliberatoare, pentru feminismele anterioare. Alianța simbolică a femeilor cu natura a fost destul de chestionată atât în culturile misogine (care nu-și permit să „naturalizeze” la modul radical femelele-oameni, măcar că, totuși, fiecare om – deci și un bărbat care trăiește în cultură – este născut de o femeie!), cât și în orientările feministe (timp de două veacuri, cu mici excepții), fiindcă fuga de ceea ce femeile simbolizează și mai ales de „naturalizarea” lor a părut să fie unica soluție pentru intrarea lor deplină „în rândul oamenilor”. Ecofeminismul a devenit posibil în consecința feminismului radical, a eticilor mediului, a bioeticilor, a ecologiei de profunzime și a ecologiei sociale. Reducționist vorbind, de la feminismul radical ecofeminismul a luat ideea stimei de sine pentru faptul de a fi femeie, iar de la orientările ecologiste, lipsa de reținere pentru statutul de făptură în rând cu alte făpturi.

a) Evoluția ecofeminismului spre filosofie. Pentru ca o abordare să fie feministă este necesar ca ea să îndeplinească două condiții: 1) să plece de la experiența femeilor; 2) să abordeze această experiență potrivit explicațiilor feministe, indiferent de varianta de feminism adoptată^a.

a. Aceste două exigențe aparțin Sandrei Harding. Asupra lor nu există un consens în orientările feministe. De pildă, anumite orientări sunt taxate

Ce anume s-ar putea include în ceea ce numim experiențele femeilor? Unele astfel de experiențe sunt **exclusiv femeiești**: graviditatea, nașterea, lăuzia, alăptarea, sângerarea periodică; altele sunt **predilect femeiești** (le voi numi *Firestone feminine*): îngrijirea copiilor și bătrânilor, întreținerea casei, „managementul domestic”, inferiorizarea și marginalizarea în practicile religioase și civice, violul, prostituția, pornografia; altele sunt experiențe comune cu toate categoriile de marginali (rase, clase, etnii, societăți chiar), deci generic numite **experiențele oprimării și anonimatului**; în plus, există experiența **asocierii lor simbolice cu natura** (mai mult și mai universal decât aceeași asociere pentru „barbar”, „sclav”, „sălbatic”). Asocierea femeilor cu natura (naturalizarea femeilor) a fost cel mai adesea înțeleasă ca o așezare a lor în afara culturii (mai ales sub aspectul capacității de a crea). Femeile au încă un tip de experiență, sistematic ignorată în cele mai multe abordări feministe, anume experiența **neajutorării**, pe care ele o împărtășesc împreună cu copiii, bătrânii, bolnavii, handicapații, mai nou, de ce nu, cu natura însăși, care a devenit și ea obiect al protecției în ultimele decenii.

Felul în care reacționează feminisții la astfel de experiențe depinde mult de tipul de orientare în care se încadrează. O formă extremă o reprezintă, de pildă, renegarea unor asemenea experiențe, îndepărtarea de ele. Shulamith Firestone propune renegarea experiențelor exclusiv femeiești (altfel zis, ea sugerează inexperimentarea primelor trei)⁶. Beauvoir propune ca măcar să nu le mai numim femeiești, ci doar animalice⁷. Feminisții liberali fac o cheie de boltă din ideea că experiențele predilect femeiești și bărbătești trebuie și pot trece în sfera de activitate a ambelor sexe (cu excepția celor degradante, desigur) și că inferiorizările sunt în general ilegitime. Feminisții socialiști se concentrează în jurul oprimării, sperând eventual o lichidare concomitentă a „ismelor” care o fac posibilă (rasism, clasism, etnocentrism etc.). Aceste orientări sunt specifice feminismului egalității (în drepturi și de șanse). Ecofeminisții își vor marca încadrările teoretice în jurul asocierii simbolice a femeilor cu natura și al consecințelor acesteia. Feministele radicale, cred

drept „feminine”, altele drept pseudofeministe. Există ispite serioase și în feminism ca să-i tratezi pe cei ce gândesc diferit ca feminisți neadevărați.

eu, se concentrează în jurul „experienței neajutorării”, arătând cauzele care „handicapează”, „îmbolnăvesc”, „copilăresc” femeile, transformându-le în „mutanți”, „portavoce a cuvântului Stăpânului”. Tot ele vor valoriza diferit experiențele exclusiv femeiești ca surse ale „biofiliei” (femeile sunt dătătoare și păstrătoare de viață). Ecofeminismul și feminismul liberal se înscriu în aria feminismului diferențelor.

Postfemiști consideră că, neexistând impedimente formale, iar femeile putând să-și asume ce roluri doresc, o agendă de acest fel se poate realiza de la sine, fără „impulsionări” ideologice sau culturale. Feminismul autonomiei (cel dezvoltat după anii '90) consideră că toate aceste experiențe rămân pe agenda feminismului până când vom intra cu adevărat într-o eră postpatriarhală și ne vom permite luxul postfeminismului.

Desigur, acum sunt greu de stabilit granițe între aceste orientări. Căci, practic, fiecare luminează o față a inferiorizării, găsind un tip de factori explicativi, dar fără a considera că celelalte experiențe, ca și celelalte explicații, ar fi fără valoare. Personal am o simpatie mai mare pentru feministe radicale, ecofemiști și pentru feminismul autonomiei datorită câtorva acorduri de principiu pe care le voi enunța : în primul rând, sunt de acord cu radicalele că forma cea mai veche și mai universal răspândită de dominare economică, politică, spirituală este cea a femeilor de către bărbați și nu dominarea de rasă, clasă etc. Sunt de acord cu ele că „insurecțiile instituționale” propuse de liberale și socialiste pot deveni în anumite sensuri doar forme fără fond atâta vreme cât femeile nu se vor numi, defini, nu-și vor teoretiza experiențele, nu vor scăpa de mentalitatea ancilară. Această perspectivă este însă bine acoperită în contextul feminismului autonomiei. În al doilea rând, sunt de acord că simbolul femeie-natură nu trebuie renegat și că demnitatea femeilor se clădește inclusiv prin resemnificări culturale ale emoției, intuiției, trupului, naturii, fapturilor non-umane, deci că, potrivit variantelor ecofeministe, intrarea în cultură se poate face și prin asumarea și resemnificarea a ceea ce simbolizezi⁸.

b) Neajutorarea și lipsa stimei de sine. Ținând cont de contribuția importantă a radicalelor la ceea ce reprezintă „al treilea val”, cel deocamdată marcat de abordări ecofeministe, voi începe prin a mă referi la o problemă centrală pentru tema ancilarității. Așa cum am arătat pe larg în capitolul anterior,

radicalele consideră că „păcatul original al femeilor” este lipsa **stimei de sine**. Ancilaritatea unui om nu e cu puțință fără concursul acestuia; or, aceasta înseamnă ca el, omul, să se considere mai prejos de acel cineva căruia îi e menit doar să-i slujească și fără de care ar intra neîndoielnic în cercul **neajutorărilor** pierduți fără protector. Scopul radicalelor este acela de a țese fundamente pentru eliberarea femeilor din hățișurile spirituale ale lipsei stimei de sine pentru apartenența lor la sexul secund, inferior, ancilar. Ele vor să pună capăt „nenorocului de a fi femeie”, anunțând „sfârșitul nenorocului”⁹ sau, mai bine zis, reconvertirea nenorocului în șansă^b.

Reprezentantă marcantă a gândirii ginomofice, Mary Daly a teoretizat pe larg tema păcatului original femeiesc, ca păcat al lipsei stimei de sine¹⁰. Or, tocmai această absență a stimei de sine este condiția loialității necondiționate față de „domn și stăpân”. Câștigarea identității proprii non-instrumentale nu este cu puțință în cultura actuală, în cadrele conceptuale atât de încetățenite, decât prin transvaluarea valorilor¹¹. Acest proces de transformare radicală nu e cu puțință decât prin distanțare (separare) de lumea maeștrilor gânditori, separare care să permită femeilor distanța critică necesară ca să nu se mai definească prin gândurile și teoriile bărbătești despre ele¹². Reamintesc că aceste femei sunt numite de Daly „fete bătrâne”, femei în căutarea autenticității prin virtuți care, tradițional atașate bărbaților, le transformă pe femei, din perspectiva gândirii misogine, în femei agresive, crude, bărbătoase, vicioase, corupte, depravate chiar. Virtuțile pe care Daly le dorește dezvoltate în femei sunt: forța emoțională, independența, curajul, tăria, dinamismul, răceala, obiectivitatea, vitalitatea, integritatea, tăria de caracter. Aceste virtuți se opun atât celor acceptate și socotite dezirabile pentru femeile feminine: grație, obediență, umilință, răbdare, puritate, autosacrificiu, cât și celor indezirabile: vanitate, trivialitate, frivolitate, slăbiciune¹³. Virtutea centrală a femeilor autentice (**virgine**, adică neatînse de legile patriarhale) este cea a curajului, virtute care presupune unitatea sentimentelor cu mintea, a emoției cu intelectul. Astfel de femei sunt piromatice, ele suferă de ardere înțeleaptă¹⁴. Iar ceea ce ard ele sunt tocmai punțile care

b. Expresiile de mai sus îi aparțin lui Fr. d'Eaubonne – autoare care, de altfel, a botezat asocierea feminismului cu ecologia „ecofeminism”.

le leagă de lumea valorilor patriarhale. Temperanța lor se apropie de sensul originar : reamestecare, reordonare, lupta cu întregul, acel întreg construit andromorfic de către bărbații ocupați cu disputele despre drepturi până într-atât încât au lăsat drepturile omului pe undeva în afara pragului casei¹⁵.

În spatele acestui prag, unei categorii de oameni (femeile) i se atașează anumite valori, de către categoria normatorilor. Oamenii de după ușă trebuie atunci (sunt „programați” cultural) să râvnească la virtuți tradițional feminine, adică la acele virtuți prin care o femeie poate să se socotească „împlinită”. Daly o citează aici pe Betty Friedan : „O femeie împlinită e o femeie terminată” (în *The Feminine Mystique*). Aceste femei împlinite au „pasiuni de plastic”, pasiuni care le creează sentimente negative sau resentimente față de propria persoană (fundament al urii de sine) : vina, anxietatea, amărăciunea, plictisul, frustrația, resemnarea, depresia. Starea autoresentimentară face femeile să se simtă mizerabile și să se comporte mizerabil.

Ceea ce ne propun radicalele este ca femeile să-și înțeleagă forța ; iar aceasta înseamnă să renunțe la a se înțelege pe ele însele doar relațional : dimpotrivă, să se înțeleagă în sens profund subiectival, ca figuri centrale, nu marginale și anonime. Radicalele cred că femeile nu-și pot controla „opresorul”, dar își pot controla propria persoană și își pot inhiba nevoia de protector, nevoia de aprobare prin încadrarea în „normalitate”¹⁶. Efortul de autodefinire, autodeterminare și autocontrol este menit să rupă cercul invizibilității femeilor, cerc creat de faptul că ele au fost și mai sunt, în bună măsură, „ființe ancilare al căror înțeles depinde de identitatea bărbatului”¹⁷.

Multe religii și filosofii consideră că, ontologic, femeile aparțin bărbaților, sunt făcute pentru ei, pentru a veni în întâmpinarea nevoilor lor, deci că atât existența, cât și esența femeilor depind de bărbați¹⁸. Forța femeilor nu se descoperă prin ispita egalității neînsoțită de cea a diferenței. Această ispită a diferenței ne readuce la resemnificarea experiențelor femeiești și a celor preponderent feminine. Reamintesc faptul că prima categorie include experiențele gravidității, nașterii, hrănirii din propriul trup, a timpului trăit ciclic. Tocmai asemenea experiențe sunt adeseori renegate în feminism (inclusiv în ecofeminismul care cochetează cu orientarea marxistă). În numele unei universalizări pe care o reneagă explicit, dar o utilizează implicit, mulți

femiști se sfîesc (feresc) de a socoti că femeile au un loc privilegiat în înțelegerea empatică a naturii^c, precum și în raționalizarea (a se citi conceptualizarea) acesteia. Adesea orientările ecofeministe accentuează asupra experienței oprîmării, atașându-se orientărilor ecologiei sociale. Eu nu vreau să neg valoarea unei astfel de abordări, ci doar să-i relev parțialitatea. Dacă experiența femeilor ar fi reductibilă la aceea a oprîmării, mi-ar părea legitimă afirmația că e suficient ca cineva să lupte contra formelor de dominare ca să fie feminist. Dominarea este pentru femiști conceptul care dă genul proxim, dar nu și diferența specifică^d. Această distanță specifică eu o leg de ceea ce numesc experiențe femeiești. Nu susțin că cine nu le are nu e femeie sau nu poate fi feminist, ci doar că cine nu le revalorizează (sau valorizează) mai greu poate fi socotit feminist în sens contemporan¹⁹ sau poate să rămână doar la condiția paradoxală de feminist misogin.

5.2. Ecofeminismul și logica dominației

a) Identitate, demnitate și trufie. Feminismul, indiferent de orientare, este în principiu de acord că există ceva în comun în „ismele” dominării: rasism, clasism, etnocentrism, sexism etc. Feminismul ecologic a extins această analiză incluzând „naturismul” sau „exploatarea nejustificată a mediului natural”²⁰. Iau deci aici termenul „naturism” în acest sens: de dominare a naturii, de tratare exclusiv instrumentală a acesteia (formularea trebuie înțeleasă în analogie cu rasismul).

-
- c. Am abordat această problemă și în capitolul referitor la eticile feministe.
- d. Așa cum am arătat în capitolul anterior, focalizarea pe dominare e legată de una dintre cele două ispite ale feminismului: victimismul. Victimizarea dă târcoale acelor feministe care cred că eliminarea oprîmării este situația universal mîntuitoare. Această strategie are însemnătatea ei politică și morală, dar are câteva puncte vulnerabile: femeile au participat alături de bărbați la aservirea altora marginali; educate să aibă pretenții, ele au pretins și bărbaților să le cucerească după modelul „cuceritorului”; reiterarea „slăbiciunii” femeiești poate deveni o profeție care se autoîmplinește; fără ralierea la modelele impuse e greu de imaginat rămînerea lor în modurile secunde ale existenței; preferința (care nu e doar femeiască) pentru „statutul comod de umbră a gândului”.

Cum desigur că nu voi putea extinde cercetarea de față astfel încât să se aplice tuturor „ismelor” dominării, mă voi restrânge la sexism și naturism, precum și la conexiunile dintre acestea în perspectivă ecofeministă. Pentru a le releva, Karen Warren recurge mai întâi la definirea a două concepte : cel de patriarhat și cel de patriarhalism.

„Patriarhatul reprezintă dominarea sistematică, structurală și nejustificată a femeilor de către bărbați. El constă în acele instituții (inclusiv – în sens rawlsian – acele politici, practici, poziții, statute, roluri, așteptări) și comportamente care dau privilegiu (statut înalt, valoare, prestigii și putere asupra puterii) bărbaților sau la ceea ce istoricește se identifică cu genul masculin, precum și în utilizarea cadrelor conceptuale sexiste necesare ca să-l susțină și să-l legitimeze. În inima patriarhatului stau menținerea și justificarea privilegiilor și puterii bărbătești (adică a puterii asupra puterii).”²¹
„Termenul «patriarhalism» se referă la orice ideologie, atitudine, prejudecată sau comportament care funcționează ca să întărească, perpetueze sau justifice patriarhatul și cadrele sale conceptuale, precum și relațiile opresive de putere asupra puterii [...]. Patriarhalismul e deopotrivă simptomul și înfățișarea puterii și privilegiilor nejustificate ale bărbaților asupra femeilor, prin urmare el este totuna cu sexismul.”²²

La această ultimă definiție voi face o obiecție imediată. Eu n-aș identifica „patriarhalismul” cu sexismul. Să presupunem că anumite orientări feministe ar crea cadrele conceptuale ginomorfice în scop hegemonic (cu alte cuvinte, le-ar universaliza ca „umane”, „antropomorfice” și le-ar putea institui ca ginocratice). În acest sens, „ginarhalismul” ar fi tot sexism. Deci eu cred că sexismul este termenul generic pentru formele de dominare-inferiorizare ale unui sex de către celălalt, nu doar ale femeilor de către bărbați. E drept că până acum a dominat sexismul în formă patriarhalistă (cel puțin în zona publică, economie, cultură, politică), dar nu cred că patriarhalismul e mai mult decât un caz particular de sexism. O altă obiecție legată de acești termeni am făcut-o și în *Gândul umbrei*²³, unde am arătat că la nivel public funcționează în lumea modernă mai degrabă androcrația și andromorfismul, căci „regula tatălui” este mai greu acceptabilă în teoriile contractualiste clasice care stipulează existența unui contract social fratern, căruia însă femeile nu-i sunt parte.

Karen Warren delimitează cinci forme de putere²⁴: 1) putere asupra puterii: exercitată prin constrângere, forță, impunere, lezare, sancțiune, dezaprobare, neplăcere sau restrângerea libertăților celor de jos în raport cu cei de sus; 2) puterea împreună cu puterea: e o împărțire a puterii cu alții (coalitie, solidarizare), uneori prin respectarea diferențelor. Câteodată are aspecte neopresive, alteori dimpotrivă (depinde de scopul coaliției); 3) putere în interiorul puterii (cea de a da putere, forță): se poate exercita afirmativ sau distructiv; 4) putere către putere: se produce atunci când indivizii își schimbă modul de viață. Poate fi eliberatoare sau neeliberatoare; 5) putere contra puterii: e cea exersată de cei de jos contra celor de sus.

Cu excepția primeia, care e mereu exercitată de cei de sus contra celor de jos, celelalte pot fi utilizate pozitiv dacă se are în vedere aspectul non-opresiv, afirmativ, eliberator. Deci singura putere sistematic ilegitimă e cea de forma „putere asupra puterii”. Caracterul opresiv al puterii e dat de către: 1) valorizarea ierarhică sus-jos (prin care apreciem sistematic ceva ca valoros, mai puțin valoros sau fără valoare); 2) valorizări de tip dualist (sau-sau) prin care orânduim lumea în opoziții, perechi exclusive (de exemplu: minte/trup; cultură/natură); 3) puterea asupra concepțiilor despre putere (care întărește ideea privilegierii unei categorii care gândește ce e puterea); 4) logica dominației, cea prin care justificăm subordonarea, distribuția inegală a puterii sau chiar lipsa de putere²⁵.

Acest tip de valorizări se regăsesc ca fundamente culturale pentru „naturism” și sexism (în forma patriarhalismului). Sintetic, raționamentele cărora le dau naștere capătă următorul conținut:

1. *Pentru sexism:*

- A1. Femeile sunt identificate cu natura și tărâmul fizicalității; bărbații sunt identificați cu umanitatea și tărâmul mentalului.
- A2. Orice e identificat cu natura și tărâmul fizicalității e inferior oricui e identificat cu umanitatea și tărâmul mentalului.
- A3. Deci femeile sunt inferioare bărbaților.
- A4. Oricare ar fi X și Y, dacă X e superior lui Y, atunci X e justificat să-l subordoneze pe Y.
- A5. Bărbații sunt justificați să subordoneze femeile²⁶.

2. *Pentru naturism* (în particular, pentru speciism) :

- B1. Oamenii au posibilitatea de a-și schimba conștient comunitatea, pe când alte specii nu.
- B2. Cine are capacitatea de la B1 e superior moral oricui n-o are.
- B3. Deci oamenii sunt moral superiori altor specii.
- B4. Oricare ar fi X și Y, dacă X e superior lui Y, el e moral justificat să-l subordoneze pe Y.
- B5. Deci oamenii sunt moral justificați să subordoneze alte specii²⁷.

Un raționament asemănător formulează Val Plumwood în *Feminism and the Mastery of Nature* : femeile sunt identificate cu sfera fizicalității și naturii ; această sferă e inferioară celei a spiritului și culturii ; femeia și natura, bărbatul și cultura sunt concepuți în termenii contrastelor dualiste²⁸.

Prin urmare, feminismul ajunge în mod necesar atât la critica gândirii dualist-ierarhizante, cât și la abordări de orientare ecologistă. Aș vrea să mă mai opresc asupra considerațiilor lui Val Plumwood cu privire la logica dominației. Suntem avertizați de către Val Plumwood^e să reflectăm la această logică a dominației

e. Val Plumwood este una dintre filosoafele feministe promițătoare din noua generație. Lucrările ei sunt remarcabile prin vigoarea argumentărilor desfășurate, prin noutatea multora dintre ideile susținute. Dar, în același timp, lectura acestor lucrări dă naștere și unor stări de alt tip. Plecând de la acestea, trebuie să mărturisesc cât m-a impresionat diferența dintre ce proclamă multe feministe – reevaluarea intuiției, emoției, sensibilității – și ce practică ele atunci când se sfiesc ca de necuratul de „psihologism”, „emoționalism” etc. Așa cum am argumentat într-un capitol anterior, eu cred că și cunoașterea practică („a ști să”) își are rolul ei uriaș și că aceasta depinde de experiențe care se împărtășesc, adică se manifestă mai degrabă empatic decât discursiv. Înțeleg prin empatie cotărire, intersimțire, înțelegere prin experiențe comun împărtășite. De exemplu, eu pot să-i spun unei femei de vârstă mea din Anglia că m-am simțit mizerabil de anihilată în perioada dictaturii. Teoretic, ea mă poate înțelege, dar numai teoretic. La fel, pot explica unui bărbat ce simt în timpul nașterii sau al sarcinii. Teoretic, el mă poate înțelege. Interesant e faptul că și cele mai eco dintre feministe au grijă să ocolească „zonele minate” care intermediază relația trup-rațiune, oricât ar lupta ele pe față cu „logica dualismului”. Uneori există parcă o teamă ca nu cumva să se cunoască sexul autorului, ca nu cumva să credem că cel ce ni se adresează nu-i un spirit destrupat care are o rețetă bună pentru toți (chiar dacă nu e bună la toate). Personal, eu nu pot distinge între un ecofeminist și o ecofeministă (în filosofie)

(cu fundamentele ei dualiste) fără să cădem în pericolul esențialismului „cu apel la empatie sau la o cunoaștere misterioasă împărțită la toate femeile”²⁹. Potrivit ei, logica dominației este adânc înrădăcinată în logica dualismului pe care ea o mai numește și „logică a colonizării”, adică un mod de gândire prin care X îl definește pe Y în funcție de X, iar în practică îl face pe Y să-și internalizeze inferioritatea ca o „ordine naturală a lucrurilor”.

„Cultura dominată de bărbați definește masculinitatea și feminitatea în forme contrastante. Femeile sunt definite ca pasive, iar bărbații ca activi; ei ca raționali, femeile ca intuitive; bărbații reci, femeile emotive; ei puternici, ele slabe; ei dominanți, ele supuse etc. În măsura în care femeile și bărbații se conformează definiției de gen, ei riscă să fie indivizi alienați. Conceptele de feminitate și masculinitate forțează bărbații și femeile să se supradevolte în sensul unei capacități cu prețul alteia. Bărbații devin, de pildă, excesivi de competitivi, femeile excesiv de grijulii și de altruiste”³⁰ (dacă se conformează modelului, *n.n.*).

Excesul de competitivitate alimentează „logica lui *versus*”, iar excesul de grijă alimentează dizolvarea identității proprii în relațiile cu ceilalți. Aceste excese accentuează individualismul masculin și anonimizarea feminină, creând efecte tipice ale stereotipizării: cei competitivi diferă mult, cei grijulii sunt omogeni, „toți o apă și-un pământ”, cel puțin în ochii celor care au și puterea de a defini, explica în maniere cunoscute și acceptate. Propriul grup este divers; „celălalt” este omogen, etichetabil, marcat de asemănări, indivizii care-l compun sunt neesențiali. Această împărțire dualistă poate duce la **excludere radicală**

dacă nu știu cine e autorul. Mi s-ar putea replica faptul că aceasta e virtutea filosofiei: să comunice impersonal și neutru despre experiența individuală și subiectivă, să comunice idei care să poată fi ale noastre dincolo de sex, spațiu, timp, loc. Ei bine, unele dintre ideile filosofilor sunt așa, altele nu. Dacă citim, de pildă, *Timaios* al lui Platon, vom găsi idei ce transcend situarea autorului și idei care ne par complet situate, deci neuniversalizabile, uneori complet naive. Aceasta nu scade cu nimic valoarea filosofiei sale, îl face mai credibil pentru oameni, nu doar pentru zei, și ne demonstrează că „empireul ideilor” nu plutește dincolo de noi, ci se naște din noi și din timpul nostru. Tot așa, nu socotesc că, dacă prin textul unui autor transpare sexul, acesta e un motiv de a-l pune la colțul marginalilor incapabili de a se transcende (adică incapabili de a fi metafizicieni).

(sau **hiperseparare**): „n-am nimic din acest altul inferior”³¹ sau, dimpotrivă, la **încorporare**: celălalt este definit în mod relațional, relativ la altul.

La aceste tendințe a contribuit din plin naturalizarea logicii clasice. „În logica clasică **non-p** e interpretat ca univers fără **p**, adică orice există în univers și nu e **p**.”³² **Non-p** nu are identitate pozitivă; ca să fie definit, el depinde de **p**. Scăparea din această identitate negativă (non-identitate) se poate face prin trecerea în partea opusă (identificarea lui **non-p** cu **p**), adică prin renunțarea la diferențe: în feminismul egalității, de pildă, prin „a deveni bărbat” în sens cultural.

În raționamentele înfățișate de Warren, femeile reprezintă termenul negativ, fizicalitatea, cei ce sunt incapabili de schimbări conștiente, deci ființele non-umane. Termenul negativ exprimă lipsă de identitate, deci și de putere: este cel de „jos”, cel subordonat, cel definit instrumental. Astfel se justifică restrângerea libertății celor ce cad sub el, neîmpărtășirea din putere, justificarea blocării eliberării din puterile altora.

Întâlnim din nou, la nivelul moralei de astă dată, chestionarea apartenenței termenului secund la statutul de obiect sau (și) subiect al moralei. Oricât ne-am „sfii” de asocieri cu natura, nu putem nega faptul că, în baza acestei asocieri, natura a fost feminizată, iar femeile naturalizate, și nici că această asociere nu are numai baze culturale istorice, ci și baze naturale care coincid cu ceea ce numeam mai devreme experiențe specific femeiești. Prin referire la acestea femeile sunt judecate ca mai aproape de natură; mai mult, exercitarea puterii bărbătești asupra femeilor a vizat tocmai această zonă diferită a experiențelor: ei au dezvoltat mecanisme pentru a-și exercita controlul asupra fertilității, sarcinii, nașterilor. Atare mecanisme conferă siguranța paternității. Un alt exemplu: ritualurile religioase care exclud femeile din templu (a se citi sacru) pe motiv de necurătenie, impuritate vizează tot aceste experiențe specific femeiești sau conduc la același rezultat: exercitarea puterii bărbătești asupra femeilor³³.

A discuta cât mai „filosofic” (deci mai puțin spiritualist, psiholog etc.) despre logica dominației, neținând cont că nu feminitatea în sine a fost supusă inferiorizării ontologice, epistemice și etice, ci chiar femeile și tocmai prin faptul diferenței lor, mi se pare un joc agreabil de-a logica destrupată, de-a etica destrupată,

adică exact o predare la ceea ce feminisții contemporani acuză. Uneori psihanalistele ori radicalele vorbesc despre teama inversă – cea a bărbaților de femei –, teamă izvorâtă exact din aceste capacități diferite, o teamă tradusă ca frică de irațional, haotic, aleatoriu etc. Or, însăși această traducere poate fi explicată prin aceea că astfel de experiențe sunt fie parțial înțelese (a se citi înțelese din afară, de cei ce nu le au), fie ostracizate ca impudice, fie trivializate ca lipsite de relevanță filosofică, fie tratate ca tabuuri religioase, fie învăluite în ideea de intimitate, privatitate, care trebuie ascunse ochiului public (a se citi inclusiv ochiului culturii), chiar dacă fiecare dintre noi poate măcar să susțină că el însuși n-ar fi fost cu puțință decât ca produs al unei astfel de experiențe „naturale”, adică, după cum am relevat deja, ținute în mutism cultural sau ostracizate.

Aceste experiențe sunt tratate drept animalice ca să se accentueze nu asupra comunității biotice, ci asupra semnificației peiorative a asocierii. Ce este animalic este înjositor, cine are mai multe experiențe animalice este mai jos decât cel care are mai puține. Ca urmare, dacă femeile au mai multe experiențe naturale decât bărbații, ele sunt mai jos decât aceștia. Femeile nu sunt mai jos decât bărbații fiindcă sunt feminine, ci fiindcă atingerea lor cu alte specii este mai extinsă: „femeia e un animal violent și incontrollabil” (Cato); „e un animal și nu chiar de cea mai înaltă ordine” (Burke); „e ceva de același grad cu maimuțele” (Swift) etc.³⁴ Aceste asemănări duc femeile în situația de a fi feminine (a se citi „naturale”, „emotive”, „slabe” etc.). Feminitatea devine puntea simbolică de legătură dintre noi și tărâmul celălalt (de jos), în timp ce masculinitatea înțeală ca raționalitate devine puntea simbolică de legătură dintre noi și tărâmul celălalt (de sus). Pentru bărbați se practică valorile masculinității și bărbăției. Pentru femei, doar cele ale feminității. Poate ce încearcă să facă mai ales radicalele este să impună mai degrabă valorile feminității, o imensă lipsă datorată încă unei culturi misogine în care dependența și supunerea au prevalat asupra autonomiei și autoafirmării.

Eu cred că aici avem de-a face cu un exemplu limpede de confuzie între demnitate și trufie. Aș distinge în felul următor între cei doi termeni: demnitate înseamnă afirmarea propriei identități prin stimarea a ceea ce ești și stimarea celorlalți ca diferiți; trufia este orgoliul de a te socoti mai presus de alții

fiindcă nu ești ca ei. Dacă demnitatea este virtute afirmativă, trufia este „virtute” negativă: este bucuria sau triumful superiorității prin diferențe, nu bucuria egalității prin diferență. Demnitatea ne arată că suntem **p, q, r**; trufia – că suntem **p**, iar alții **non-p**. „Femeile diferă de bărbați”: acesta e un enunț „care nu lezează demnitatea”. „Femeile sunt non-bărbați” – este un enunț care pune în chestiune demnitatea, deoarece pune sub semnul întrebării identitatea lor ca persoane.

Desigur că nu putem extinde această discuție asupra ființelor fără conștiința de sine; dar putem spune că, în virtutea logicii dominării, noi nu ne-am cultivat demnitatea de specie, ci trufia de specie.

b) Instrumentalismul și consecințele sale morale. Considerând că femeile au o identitate „colonizată”, Val Plumwood pledează pentru o reconstrucție afirmativă a identității acestora. O condiție necesară o reprezintă deconstruirea „poveștii stăpânului”, poveste în care femeile sunt definite ca periferice. „O identitate femeiască sănătoasă, ca și o identitate personală sănătoasă trebuie să mențină o balanță între autocritică și autoafirmare.” Ea trebuie să fie o „reconstrucție critică”³⁵. Această reconstrucție critică trece prin analiza variantelor instrumentalistice ale filosofilor care valorizează astfel natura și femeile. Momentul Platon l-am discutat în contextul celui de-al doilea capitol; Val Plumwood însăși socotește că marele elen este „un candidat implauzibil atât pentru canonizarea filosofilor mediului, cât și pentru canonizarea feminismului”³⁶. Motivele sunt destule: fundamentarea gândirii dualiste, identificarea femininului cu peștera (trupescul), respectiv cu cea mai de jos ordine a existenței, identificarea răului moral cu trebuințele trupești, perpetuarea ierarhizărilor sus-jos, astfel încât platonismul este cel mult feminismul egalității necritice³⁷ sau, așa cum am relevat în capitolul 2, al feminismului misogin. Logica dominării ne arată că, atunci când X este superior lui Y, X e justificat să se folosească de Y pentru propriile scopuri. Atunci când X este omul, umanitatea, devine scop în sine; iar față de aceasta, orice Y e doar un mijloc pentru un scop mai înalt. Și orice devine mijloc al scopului în sine – devine așadar ceva cu valoare instrumentală – n-are identitate proprie. Dualismul om/natură, precum și dualismul femeie/bărbat s-au dezvoltat în strânsă relație cu conceperea instrumentalistă a celui de-al doilea termen. Deși

această ierarhizare n-a fost singura, ea a reprezentat totuși cel mai important monopol cultural (cel de tradiție raționalistă). La Aristotel, existența fuzionează în materie și formă : dar fuziunea nu respinge ierarhizarea. Gnosticiei plasează natura umană dincolo de lumea sensibilului, la fel Origen și Augustin. Forma încheată a dualismului este cea carteziană : natura nu-i decât „un vacuum teleologic care trebuie umplut cu scopuri omenești”³⁸, iar venerarea ei nu-i altceva decât o piedică descurajantă în calea stăpânirii creaturilor inferioare de către om³⁹. Ca să fie stăpânită, natura trebuie să fie absurdă (fără sens), ea trebuie să fie nulă în plan axiologic. Fără a-i postula absurdul și nulitatea este greu s-o umplem de sensurile noastre, s-o stăpânim, folosim și controlăm. Ea e o resursă, așa cum sunt și oamenii care n-au valoare proprie sau a căror muncă e doar „naturală” (vezi munca domestică, de exemplu).

Dualismul generat de instrumentalism se extinde în modurile în care gândim raporturile sine/altul : fie ca raport conflictual – altul are interese opuse, deci sau îl birui, sau închei cu el o convenție de limitare reciprocă a libertății (libertatea ta are o limită : libertatea mea) –, fie ca raport de absorbire – anihilare a „altuia” de către sine (pentru că acel altul e nul ca scop în sine sau poate pentru că el e obligat la altruism perpetuu). Forma extremă a anihilării altuia de către sine o reprezintă ceea ce Ursula Le Guin numea „discursul stăpânului” :

„Sunt sinele, stăpânul ; orice altceva este Altul, e în afară, este dincolo, e subordonat. Eu dețin, folosesc, exploatez, controlez. Doar ce fac eu contează. Sunt ceea ce sunt, iar restul nu-i altceva decât femeie, sălbăticie, lucruri de întrebuințat”⁴⁰.

Perspectiva instrumentalistă presupune utilizarea a ceva ca mijloc ori, în cazul persoanelor, a te folosi de alții, a nu le recunoaște scopurile, autonomia, a nu-i respecta ca persoană în sens kantian. Instrumentalismul este o formă de dualism moral, un dualism al cuplului mijloace/scopuri. În mod clasic, natura intră sistematic în regatul mijloacelor, iar persoanele, în regatul scopurilor. În dihotomia om/natură (oricât de improprie este aceasta, oamenii fiind întotdeauna și natură !), clasa oamenilor este sistematic înfățișată ca o clasă a stăpânilor. În consecință, gândirea raționalistă modernă a produs și întreținut ideea **puterii asupra naturii**, indiferent că o motiva în sens kantian (scopuri în sine

pot fi doar ființele dotate cu autonomie rațională) sau în sens utilitarist (agent moral este orice om, fiindcă are interese).

Dualismul sine/altul, mijloc/scop generează în plan moral cuplul de opuși egoism/altruism. Supoziția egoismului, ca fapt nefericit al naturii umane, apare în întreaga gândire liberală, de la J. St. Mill la J. Rawls (pentru care, în situația originară, toți sunt dezinteresați în privința intereselor altora). Indivizii sunt concepuți ca autosuficienți, centrați pe propriile interese și nevoi, înclinați să se folosească de alții ca de simple mijloace. Dar pentru că alții au același drept, ei trebuie să accepte să-și limiteze egoismul prin egoismul celorlalți, să accepte convenții limitative, indiferent cât de neinteresați sunt de interesele altora.

Acest mod de gândire este fundamental pentru liberalism. El presupune, argumentează Val Plumwood, un sine hiperseparat. Iar această hiperseparare vine din relație : altul este străinul cu interese concurente. Libertatea concurențială presupune, la rândul ei, două fundamente : eliberarea de griji domestice (preluate de către femei) și existența biosferei. Ambele fundamente existând, eliberează competitorul egoist din chingile imanenței sau, mai precis, de grija imanenței.

5.3. Ecofeminismul și ecologia de profunzime

Forma cea mai radicală a orientărilor filosofice de factură ecologistă o reprezintă la ora actuală ecologia de profunzime (*deep ecology*). Ea reprezintă urmașa unei tradiții mai vechi care începe cu J. Bentham și în consecința căreia ceea ce ar urma să accepte oamenii ar fi extinderea ideii de statut moral dincolo de granițele lumii omenești^f. Ecologia de profunzime tinde spre universalizare prin extinderea eticii la întreaga natură.

Potrivit lui Paul Taylor, ceea ce poate fi universalizat din punct de vedere moral este respectul pentru natură⁴¹. Deși se desparte de circumscriverile strict omenești ale eticii, Taylor rămâne în cadrele conceptuale care au făcut posibil antropocentrismul, adică în cele ale raționalismului modern ; în particular, el rămâne

f. M-am referit și în capitolele anterioare la punctele de vedere ale unor ecologiști de profunzime ; un exemplu e cel al lui L.E. Johnson, din lucrarea sa *A Morally Deep World*.

profund legat de sensurile kantiene ale eticii. I. Kant considera că trebuie să admitem că există un scop în sine, iar acest scop este omul, natura având doar o valoare instrumentală în opera filosofului de la Königsberg. Potrivit aceluiași model, Paul Taylor ia ființele vii drept centre teleologice ale vieții⁴². Orice ființă este demnă de respect și are valoare intrinsecă. În aceste condiții este cu putință construirea unei teorii etice care să poată transla de la antropocentrism la biocentrism, de la egoismul de specie la un altruism ecologic.

Cum e însă cu putință această trecere peste hotarele mândriei de specie (numai noi suntem scopuri în sine, căci suntem oameni) în condițiile existenței unor atitudini, reacții și tradiții extrem de refractare când este vorba despre speciile non-umane? Poți oare lăsa în voia capriciului felul în care tratăm alte făpturi? Un răspuns afirmativ este practic respins încă de la Bentham^g. Poți face oare apel la bunele noastre emoții față de alte creaturi, la sensibilitatea față de suferință ori la admirație și iubire față de natură? În principiu s-ar putea, dar cum oare am putea să mai numim astfel de atitudini altminteri decât înclinații? Adică ce valoare morală ar mai avea biocentrismul dacă el ar consta doar în predispozițiile noastre spre milă, compasiune, iubire, simpatie^h?

g. P. Singer a făcut celebru următorul pasaj din J. Bentham :

„Poate că va veni cândva ziua în care celelalte creaturi animale vor dobândi drepturile care le-au fost refuzate de mâna tiranică. Francezii au înțeles deja că nu putem lăsa o ființă umană în seama capriciului asupritorului pentru simplul motiv că pielea ei este neagră. Tot așa, poate că va veni cândva și ziua în care se va recunoaște că numărul picioarelor, pilozitatea pielii sau terminația osului sacral sunt motive total insuficiente pentru a abandona o ființă sensibilă unui asemenea destin. Dar atunci cum am mai putea trasa linia de netrecut? Să fie facultatea de a raționa sau poate cea de a vorbi? Dar un cal matur sau un câine sunt fără îndoială animale mai raționale și mai comunicative decât un copil de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Întrebarea nu este: Pot ele raționa? Nici: Pot ele vorbi? Ci: Pot ele suferi?”.

h. Iată un semnificativ pasaj din *Metafizica moravurilor* a lui Kant (în *Scriseri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991, pp. 283-284):

„Cu privire la partea însuflețită, deși lipsită de rațiune, a creaturilor, tratarea animalelor cu violență și totodată cu cruzime este de departe mai opusă în interior datoriei omului față de sine însuși, căci prin aceasta compasiunea față de suferința lor se stinge, slăbind astfel o predispoziție naturală foarte salutară pentru moralitate

Soluția pe care o propune Taylor este coerentă cu strategia kantiană: el propune o variantă de **respect pentru natură** în care respectul să aibă caracteristica de a fi moral pentru că e **universal și dezinteresat**, este etic **obligatoriu**, rezultă din **datorie**. Indiferent dacă ai sau nu interese, înclinații sau sensibilitate binevoitoare, datoria ești obligat să o urmezi. Irelevanța morală a sentimentelor sau dorințelor ne determină să considerăm respectul pentru natură o problemă **cognitivă**. Trebuie să admitem că ființele vii au o **valoare inerentă** și că această valoare e demnă de respect. Să accentuăm că supoziția lui Taylor e că binele uman este prin excelență rațional. (Acest mesaj vechi al gândirii filosofice se regăsește, de pildă, în filosofia lui Toma d'Aquino atunci când se admite că în univers doar natura intelectuală există pentru sine, iar toate celelalte există pentru ea.) „Marșul”¹³ eticienilor de la forma egoistă sinele **meu**, familia **mea**, tribul **meu** spre societatea lărgită și apoi spre natură ne arată că progresul moral înseamnă aderarea la reguli morale cât mai abstracte, inclusiv față de natură. Această abstracție este rezultatul **abstragerii** din emoțional, particular, parțial, sensibil, fiecare dintre acestea trecând drept inamici ai rațiunii.

Val Plumwood argumentează că o astfel de abordare, oricât ar proclama includerea în etică a naturii, a ființelor care au valoare inerentă, este tot o orientare antropocentrică. Mai precis, ea plătește tribut variantei androcentrice de tip raționalist, căci ceea ce e devalorizat în cadrele ei este tocmai ceea ce cultural trece drept natural: emoția, sensibilitatea, grija, interesul, adică tot ce s-a reiterat în tradiția apuseană ca latură feminină (naturală) animalică a ființelor omenești. De această latură a noastră trebuie să fugim ca să ne permitem luxul de a fi morali și cu adevărat sau autentic umani. „Umanitatea din persoana ta e

în raporturile cu ceilalți oameni, iar cu timpul ea dispare; cu toate că moartea lor expeditivă (fără a face uz de tortură) sau, de asemenea, munca istovitoare, dar care să nu depășească facultățile lor (căreia și oamenii trebuie să i se supună), țin de împuternicirea omului; dimpotrivă, încercările fizice chinuitoare, a căror țință este doar speculația, atunci când scopul ar putea fi atins și în lipsa lor, sunt detestabile. Recunoștința față de serviciile prestate mult timp de un cal bătrân sau de un câine (ca și cum ar fi membri ai gospodăriei) aparține indirect datoriei omului, anume cu privire la aceste animale, iar direct este considerată întotdeauna numai ca datorie a omului față de sine însuși”.

sfântă” se transformă la ecologiștii de profunzime în sfințenie a vieții din orice făptură. În baza acestei valori te suport sau nu, trebuie să te respect pe tine, om sau animal, fiindcă îți respect acel ceva inerent care există și în mine. Acel ceva inerent este și abstract. El nu e o nevoie situată, expresă pe care tu cel de lângă mine o ai, nici pe care eu o am. Eu nu trebuie să te înțeleg, nici tu nu trebuie să mă înțelegi – tot ce trebuie este să ne respectăm valoarea inerentă și s-o respectăm și în alte fapte. De aici și ideea obligatorie a eticilor raționalist-contractualiste: a nu leza, a nu încălca. Aceasta nu mă obligă decât la o atitudine negativă, la non-interferență. În definitiv, dacă ceea ce respect în tine este ceva abstract (ceva ce nici nu e nevoie să înțeleg, nici nu sunt), nu pot avea altă atitudine. Respect ceva ce postulez: umanitatea sau caracteristica de a fi viu. Aceasta nu mă angajează în sensul imperativului: „ești moral dator să-ți pese de alte făpturi (să le duci grija)”, ci doar în sensul formei negative a regulii de aur.

Gânditorii de orientare ecofeministă consideră că acest mod de abordare, centrat pe opoziția rațiune/emoție, nu-i altceva decât expresia clasică a gândirii dualiste, regășibilă și în alte dihotomii precum public/privat, masculin/feminin, umanitate/natură. Acest dualism cere cu necesitate existența **imperativului diferențial**: tot ceea ce este virtuos în oameni se măsoară prin distanța celui ceva față de ceea ce trece drept natural; altfel zis, ceea ce e virtuos în oameni nu-i nimic altceva decât rațiunea și produsele ei⁴⁴. Valoros, virtuos se suprapun peste ideea de **autentic** uman. Autenticitatea nu se definește prin trup, sexualitate, reproducere, emoție, simțuri. Aceste trăsături apar constant ca „feminine”, deci nedeplin umane. „Umanitatea se definește ca opusă atât naturii, cât și feminității.”⁴⁵ De aceea, pentru ecofemiști, orice orientare ecologistă care nu pune în chestiune aceste patternuri tradiționale ale culturii noastre este discutabilă. Încercarea de trecere de la antropocentrism la biocentrism fără a releva trăsăturile profund androcentrice a ceea ce numim antropocentrism continuă să țină în inferioritate „natura” și „feminitatea” din noi. Ecofemiștii susțin că drumul spre biocentrism trebuie să treacă printr-un antropocentrism autentic, nu prin unul de factură reduționistă (la modelul raționalist, masculinist). Cum am putea oare reevalua natura, dacă devalorizăm natura care suntem noi?

Soluția de reevaluare a naturii, așa cum apare ea în ecologia de profunzime, este aceea de a ne identifica sinele cu natura. Acest lucru, zice Val Plumwood, este posibil dacă luăm în considerare existența sinelui în trei modalități : 1) existența sinelui indistinct ; 2) existența sinelui extins ; 3) existența sinelui transcendent⁴⁶.

a) Sinele indistinct. Pentru ca să avem de-a face cu distincția sine/altul ori cu distincția uman/non-uman ar trebui să admitem o ontologie în care lumea poate fi separată. Altul e străinul (e non-sine) sau non-umanul. Ca să pot depăși barierele, sugerează P. Taylor sau T. Regan, trebuie să găsim un concept unificator, anume cel de **milieu** (mediu), în care să dizolvăm orice formă de existență. Astfel lumile nu vor mai fi bifurcate, disjuncte, ci unite, pentru că eu nu sunt altceva decât altul, sunt o parte a existenței și existența este o parte a mea – de pildă, sunt o parte a pădurii, iar a o proteja înseamnă a mă proteja pe mine –, adică dacă eu nu sunt altceva decât pădurea, ce-i trebuie ei îmi trebuie și mie.

Consider însă că trebuie să ne întrebăm : Cum e cu putință să **respect** nevoile unei păduri ca pe ale mele o dată ce eu n-am acces la ea decât prin reguli universabile ? Adică, în ce termeni pot spune că „pădurea sunt eu”, o dată ce singura cunoaștere recunoscută ca relevantă este cea intelectuală ? Ce urmează să fac : să-mi închipui rațional ce vrea pădurea ca să vreau și eu sau să înțeleg ce vreau eu și să mă întreb ce nevoi comune ar putea avea arborii ? Aici, eu sunt pe deplin de acord cu obiecția lui Jean Grimshaw⁴⁷ că nu pot ști ce sunt alții dacă nu știu ce sunt eu și că o contopire sine/altul, un sine **indistinct** poate să te ducă pe un drum greșit : ori să-i vezi pe alții ca pe o pură proiecție a sinelui, ori pe tine ca nedistinct față de ei (cazul ecologiei de profunzime) ? Spre deosebire de Grimshaw, nu prea cred că e posibil să plecăm de la **altul** ca altul. Atunci când plecăm, plecăm tot de la noi înșine. Diferența față de perspectiva lui Taylor ar fi aceea că eu însumi m-aș lua ca depozitar al nevoilor oricărei făpturi vii. Naturii mele umane îi este specifică o plasticitate uriașă care mă face să trăiesc orice fel de nevoie, deci să pot în principiu să înțeleg orice fel de nevoie.

Cred și eu că propunerea pentru un sine indistinct este cam forțată. Într-adevăr, îmi pot imagina această posibilitate, dar nu o pot și actualiza. Ceea ce actualizez e deschiderea spre acest

urias izvor de ispite (nevoi) ale mele (ca trup, suflet și rațiune) și faptul că le am în comun cu alte făpturi. Eu nu am nevoile altuia. Le am pe ale mele. Ele pot fi ca ale altuia, dar nu sunt ale luiⁱ. Personal, deși sunt tentată să cred că lumea este una, consider că această credință intră în sfera convingerilor mistice ori spiritualiste. De preferat, prefer ontologiile pluraliste tocmai datorită flexibilității pe care ți-o oferă prin aceea că nu râvnesc să configureze un tablou care poate deveni exclusivist, ci un puzzle unde poate să fie loc pentru toată lumea. În acest puzzle eu recunosc că ceea ce ne aseamănă este faptul că suntem diferiți, iar ceea ce ne face să fim diferiți ne poate grupa în clase de diferențe care devin asemănări „locale”. De exemplu, plasticitatea nevoilor și rațiunea sunt asemănări locale – adică doar ale speciei omenești. Sau: nașterea și alăptarea sunt asemănări locale ale unor ființe diferite care se numesc mamifere etc.

b) Sinele extins. Ecologiștii de profunzime nu vorbesc despre un sine holist, ci despre unul extins: adică, a mă **identifica** cu altă făptură nu înseamnă a fi **identic** cu aceasta, ci doar a avea un grad mai mare de empatie în raport cu ea⁴⁸. Acest sine extins este un sine lărgit spre care tindem cât ne stă în puteri. Eventual prin intermediul lui putem ajunge la formula sintetizată de John Livingstone: universul nu e al **meu**, ci universul sunt **eu**. Obiecția lui Val Plumwood e aceea că formula în discuție nu vizează despărțirea de egoism, ci o extindere a acestuia sau, mai precis, este o formă supremă de altruism trufaș⁴⁹, adică un altruism care se autoanihilează. Ecologia de profunzime continuă, potrivit lui Plumwood, să subscrie la două supoziții ale egoismului, anume: 1) natura umană este egoistă; și 2) alternativa la egoism este autosacrificiul.

Eu spun că acest altruism bazat pe autosacrificiu este unul trufaș, fiindcă în contextul lui ne închipuim că știm, cunoaștem ce vor alte ființe, respectiv accesul la acestea este unul de ordin cognitiv. Sensul în care ecologiștii de profunzime vorbesc despre identificarea prin empatie, dar fără pierderea identității, mă face să mă întreb ce înțeleg ei prin empatie. Dacă ar fi cotrăire,

i. Sunt destul de înclinată să cred că experiențele mele sunt numai ale mele și cu ale altuia nu pot fi identice, ci doar asemănătoare, analoge. Adică experiențele trăite de mine sunt comune cu experiențele altora, dar felul cum le resimțim rămâne subiectiv. Putem să le înțelegem prin analogie sau empatie.

intersimțire, experiență comun împărtășită, cum ar putea fi raționalizată empatia? Oricum, îmi este greu să cred că ea ar putea fi și universalizată. Cred, cu alte cuvinte, că această cerință intră în contradicție cu ideea tayloriană a respectului pentru natură, care are ca sursă datoria rațională. Empatia îți cere un grad mare de participare intuitivă, emoțională, „feminină”; or, ce au acestea de-a face cu independența regulilor față de situații particulare și chiar față de faptul că aproapele nostru (nu doar uman) este gândit ca un aproape generic, nu potrivit parabolei bunului samarinean: cel de lângă tine care este o nevoie vie? Desigur, empatia ne îndepărtează și de considerentele referitoare la cea de-a treia modalitate a sinelui.

c) Sinele transcendent sau transpersonal. Ce ne cere atingerea acestuia? În umanismul raționalist această cerință semnifică „iubirea față de om” (*agape*), atunci când fie omul era înțeles ca o făptură abstractă, fie iubirea era înțeleasă ca abstractă față de omul concret⁵⁰. În ecologia de profunzime ni se cere identificarea imparțială cu toți particularii (ca versiune ecologistă a universalizării), tot așa cum, de pildă, Okin considera că de fapt dezinteresul față de interesul altuia este echivalent cu interesul față de interesul oricui.

Ca să se poată transcende, sinele trebuie să scape de ceea ce-l ține prizonier, adică de imanență. Un sine transcendent este de bună seamă un sine destrupat, dezbrătat de particular și emoțional. Acest sine mai trebuie să tindă la un caracter transpersonal, deci să se situeze dincolo de individual. Ambele evadări (din imanență și individualitate) pentru valorosul „trans” ne îndeamnă la neutralitate, acea neutralitate care vine din rațiune, din *apatheia*, din ne-păsare, din respectul față de reguli abstracte, din respectul față de drepturi – deci dintr-o etică depărtată de atât de feminina etică a grijii, pășării, îngrijirii, care e prea legată de celălalt ca nevoie vie, nu ca nevoie abstractă.

Să luăm acum o ontologie dualistă: locuim în două lumi, cea a materiei și cea a spiritului. Aceste lumi pot fi ierarhizate inclusiv într-o ierarhie a ceea ce contează. Spiritul este scop, materia e mijloc, spiritul e superior, materia este inferioară – ierarhizări ce provoacă existența abordărilor de tip instrumentalist (ceva e mijloc pentru altceva, respectiv materia e mijloc pentru spirit). Ecologiștii de profunzime ne cer să depășim această viziune și să tratăm natura ca scop în sine (ca având valoare

inerentă). Interesant este că emoțiile, sentimentele n-au valoare inerentă. Ecologiștii precum Taylor păstrează valoarea inerentă a umanității (raționalității), o adaugă pe cea a altor fapte (întrucât ele sunt ființe vii), dar neagă că ar fi vreo valoare morală în zona de graniță a rațiunii cu corporalitatea, adică în cea de-a treia lume : a sufletului, sensibilității, emoției, empatiei. Această lume nu candidează la relevanță epistemică sau etică pentru că ea n-are a face cu *apatheia* sinelui transpersonal și transcendent – e, dimpotrivă, o lume a *patheei*.

Dar este lumea pe care ecofemiștii (și eu alături de ei) o văd ca o condiție de posibilitate pentru a ne putea închipui că vom trece de la antropocentrism exclusivist spre biocentrism ! Altfel zis, orice critică a antropocentrismului nu poate să nu treacă prin critica androcenismului și raționalismului acestuia⁵¹ : orice etică a mediului, indiferent de familia de diferențe din care provine, trebuie să țină cont că problema altor fapte sau cea a naturii ține de sistemul nostru de valorizări ; or, între valorizările naturii și femininului, ale altor fapte și femeilor există îngemănări atât de mari încât dacă e să luăm serios ceva în seamă ca „universal”, apoi la acel ceva asocierea femeie/natură candidează cu șanse de la distanță mult mai mari decât alte valorizări.

5.4. Ecofeminismul și ecologia socială

Filosoful norvegian Arne Naess caracterizează ecologia de profunzime ca o „mișcare normativă, ecofilosofică, inspirată de și întărită prin experiența noastră ca oameni în natură”. Spre deosebire de linia reformistă, care continuă să rămână legată de varianta antropocentrică prin care natura e tratată ca resursă, ecologia de profunzime este ecocentrică.

Există o polemică destul de dură între ecologiștii de profunzime, pe de o parte, și ecologiștii sociali și ecofemiști, pe de altă parte. Între ecologiștii sociali, cel mai cunoscut este Murray Bookchin. Convingerea lui este aceea că rezolvarea problemelor ecologice este strâns legată de cea a instituțiilor socio-economice care dau forma lumii în care trăim⁵². Ecologiștii sociali resping perspectivele ecologiștilor de profunzime, tocmai pentru că aceștia din urmă nu relevă relația dintre statul capitalist și distrugerea

mediului. Ecologiștii sociali râvnesc să contribuie la elaborarea unui proiect pentru o lume descentralizată, dezierarhizată, o lume formată din ecocomunități în care deciziile se iau în contextul unei comunități care practică proceduri democratic-participative. Pentru a pune fundamente unor astfel de comunități cu valențe ecologice, primul lucru pe care se cuvine să-l recunoaștem, spun ei, este acela că la baza exploatării naturii stă exploatarea omului de către om în diferite forme: de clasă, rasă, sex. Cu acest punct de vedere sunt în genere de acord și ecofemiștii, care, în plus, includ în agenda investigației problema dualismului, ca problemă care contribuie decisiv la opticile ierarhizant-destructive. Ecofemiștii insistă asupra existenței „sinelui relațional”, în continuitate cu natura, iar din perspectivă socială, în comunitate cu semenii¹. Ca și ecologiștii sociali⁵³, ecofemiștii consideră că ecologiștii de profunzime acceptă sau chiar sprijină o diversiune manifestată prin eludarea problemelor sociale în schimbul unui biocentrism menit să marginalizeze, să eludeze probleme sociale grave. Ba, mai mult, ecologiștii de profunzime tratează problemele vitale ale exploatării interumane, ale democrației și eliberării ca probleme secundare, manifestări ale egoismului de specie. Oricare dintre aceste orientări au în comun un respect direct și profund pentru biosferă și își manifestă prin varii mijloace opțiunea comună pentru o existență în armonie cu natura. Dar accentele explicative, atunci când sunt analizate cauzele crizelor ecologice, cad în mod diferit. Ecologiștii sociali îi critică pe cei de profunzime fiindcă lasă neatinsă problema ierarhiei în interiorul societății omenești. Această ierarhie este sursa răului (inclusiv a celui ecologic). Puterea economică este concentrată în mâinile unei elite economice și ale unei birocrații militariste caracteristice societăților patriarhale definite prin autoritarism. Astfel de societăți sunt sexiste și rasiste. Când societatea rămâne astfel, așteptarea ieșirii din criza ecologică este vană.

„Atâta vreme cât persistă ierarhia, atâta vreme cât dominarea organizează situația în jurul unui sistem de elite, proiectul dominării naturii va rămâne ideologia preponderentă și inevitabilă

j. Aici Val Plumwood, ca promotoare a unor astfel de idei, se înscrie în variantele de tipul eticii relațiilor despre care am discutat în capitolul anterior.

care va conduce planeta la marginea, dacă nu la abisul extincției ecologice.⁵⁴

Bookchin consideră că perspectiva lui oferă o alternativă mai bună tocmai fiindcă vede dominarea (inclusiv cea a naturii) ca înrădăcinată în dominarea omului de către om: „a tinerilor de către bătrâni, a femeilor de către bărbați, a unui grup rasial sau etnic de către un altul, a societății de către stat, a unei clase economice de o alta, a celor colonizați de către puterea colonială”⁵⁵. Strategia lui Bookchin nu este aceea de a „adăuga” luptei ecologice pe cea antirasistă, considerând rasismul un simplu derivat al egoismului omenesc care începe cu egoismul de specie. Dimpotrivă, pentru el, fundamentală este lupta contra oricărei forme de ierarhie. Bookchin relevă cazul clar al restricțiilor ecologice pe care societățile dezvoltate le impun ca „limite draconice” celor în curs de dezvoltare, cerându-le acestora din urmă „austeritate”: dar o austeritate în pauperitate, nu în opulență, cum stau însă lucrurile în societățile dezvoltate.

Un demers interesant în același sens îl practică și Christine Cuomo⁵⁶, privitor la problematica „suprapopulației”. Pentru ecologiștii de profunzime, suprapopulația este consecința luptei de expansiune umană contra altor specii, iar a gândi ecologist înseamnă inclusiv a gândi posibilitățile de limitare a acestui expansionism. Dar Naess (căci la el face trimitere Cuomo) vede, ca toți ecologiștii de profunzime, o specie umană monolitică în care toți facem același lucru, dominăm (inclusiv numeric) natura. El nu ia în considerare faptul că responsabilitățile în privința crizelor ecologice sunt foarte diferite. Într-o societate androcratică responsabilitatea pentru existența suprapopulației este atribuită femeilor care fac prea mulți copii și nu sexismului care le forțează pe femei să nu aibă nici un control asupra sarcinii și vieții lor sexuale, femeile neputându-și controla viața reproductivă^k. Plasarea responsabilității controlului natalității asupra femeilor este în astfel de cazuri lipsită de orice sens. În multe comunități, sensul vieții femeilor e văzut ca legat fatalmente de maternitate, iar refuzul maternității ca refuz al îndeplinirii unei meniri naturale. Astfel de enunțuri și practici sexiste sunt ignorate

k. În multe comunități de țigani din România, femeile n-au voie să avorteze sau să-și refuze partenerii; ele nu pot folosi anticoncepționale și, în consecință, controlul natalității din partea femeilor în astfel de comunități este nul.

în ecologia de profunzime, care arareori înțelege că „femeile trebuie să capete puterea asupra propriului lor trup, rolul de creator de cultură, rolul și puterea în autodeterminarea sexuală, capacitatea de a-și crea singure identitățile, inclusiv identități diferite de cea de mamă”⁵⁷. Bookchin însuși relevă că restricțiile în privința populației sunt adeseori practici imperialiste împotriva țărilor Lumii a Treia și că toate reformele care păstrează intact sistemul sunt elitiste și fundamental antiecologice.

Sugestia lui este descentralizarea prin crearea unor comunități în așezări mult mai mici, înconjurate de ferme în care se practică agricultura organică, în comunități autosuficiente (relativ), care utilizează tehnologii alternative, preponderent organice. Comunitățile mici au virtutea de a putea practica democrația directă, ele având o nevoie mult diminuată de a fi normate, mediate de către o clasă conducătoare, de birocrații uriașe sau elite de funcționari politici⁵⁸. Autoconducerea și auto-guvernarea au ca pas direct și esențial redescoperirea puterii personale asupra vieții sociale, care este evident centralizată de birocrații supradimensionate. În societățile actuale oamenii rareori se întâlnesc față în față, rareori își identifică problemele comune ca să și le rezolve prin sprijin reciproc. Comunitățile actuale au un grad de solidaritate scăzut, precum și o inițiativă directă scăzută. Schimbările trebuie să vizeze profund arena politică, deoarece „nu putem respinge că modul cel mai frecvent de participare în arena electorală este acela de a servi legitimării statului național, care este înalt birocratic și limitează participarea cetățenilor”⁵⁹. Aceasta cere o „municipalizare a economiei”, precum și existența unor consilii locale alese de către adunările de vecini. Sloganul acestei societăți visate de libertarienii actuali – care își găsesc rădăcinile în „visul american” de sorginte comunitariană, democratică și utopică – este, în formularea lui Bookchin, următorul: „Noi trebuie să democratizăm republica și să radicalizăm democrația”⁶⁰.

Formulările lui Bookchin îmi sugerează o comunitate de tipul obștilor sătești tradiționale, frecvente, de pildă, în România, până foarte târziu, înainte de colectivizarea proprietății agricole. După câte îmi amintesc, asemenea comunități respectau ideea de ecomunitate, de comunitate organică și de participare directă la decizie. Existau în ele virtuți cu totul deosebite atât în privința relațiilor interumane, cât și în privința celor cu alte fapte care

deveneau, într-un fel tacit, componente ale familiei omenești, netratate alienant și strict funcțional. Dar aceasta era cu puțință în formula „economiei naturale închise”, în care oamenii își produceau aproape tot în comunitatea lor foarte mică, schimburile erau extrem de reduse, iar informațiile restrânse la vecinătate. Istoria obștilor sătești este aproape la fel de puțin cunoscută și la fel de anonimă ca și cea a vieții femeilor în societățile patriarhale. În acest sens, consider ideile lui Bookchin destul de înrudite cu cele care vor restituirea zonei invizibile a existenței oamenilor, zona în care s-au născut și au murit identități fără ca ele să fie consemnate coerent și consecvent în ceea ce se cheamă „marea istorie”, istoria politică și istoria luptelor pentru putere. O istorie mai degrabă „feminină” nu se manifestă atât de conflictualist, deci, ar spune amatorii de povești *hard*, nu ar fi atât de spectaculoasă.

Observațiile și cercetările actuale ne arată că acest tip de comunitate sătească există încă și se dezvoltă în România ca un produs neintenționat al tranziției, generând o „societate de supraviețuire” căreia i se alătură o „democrație de vitrină”⁶¹. Estimările lui Bookchin sunt cu atât mai *whishfull thinking* cu cât procesul de globalizare devine mai pregnant, rolul statului diminuându-se în favoarea corporațiilor transnaționale care numai ecocomunități nu încurajează.

Cred, alături de ecologiștii sociali, că organizarea ierarhică dă seamă de existența nedreptății, in justiției sociale, precum și a alienării dominante în raport cu natura. Dar eu nu cred în viabilitatea abolirii ierarhiilor, ci doar în chestionarea universalizării acestora. Lumea se orânduiește în „cei de sus” și „cei de jos”. Acești „cei de sus” au, așa cum releva și Karen Warren, o putere sistematic opresivă, „puterea asupra puterii”, adică un monopol al controlului, definerii, un monopol axiologic. Cred că va fi imposibil să se elimine ierarhiile locale, situaționale, care aparțin unui sistem de referință în care „x” principii sunt valabile din nevoie de coerență și organizare. Nimeni nu ne garantează, de exemplu, că o comunitate nu poate decide direct și democratic să comită atrocități împotriva altei comunități sau a făpturilor non-umane. Uneori „birocrăția centralizată” poate ține mai mult în frâu sexismul, rasismul sau etnocentrismul decât o fac micile comunități (în ultimă instanță, și Ku Klux Klanul e alcătuit din mici comunități). Să ne amintim, de exemplu, că în Algeria

bărbații și femeile au decis democratic ca femeile să nu mai decidă nimic în politică (aceasta sub influența ideologiei fundamentaliste). Un exemplu bun îl reprezintă controlul Uniunii Europene asupra dezvoltării instituționale și a procesului legislativ în țările candidate la UE. Încălcând „particularitățile legislative”, UE impune un proces de democratizare, adesea mai accentuat decât cererea internă din statele candidate.

Ca și în cazul altor teorii, ecologia socială ne spune ceva semnificativ: ceva care, aplicat, ar crește gradul de convenabilitate pentru mulți oameni și pentru relațiile cu biosfera, dar – ca în multe alte cazuri – cel mai bun lucru e să luăm parțial în seamă „adevărul” din vocile ecologilor sociali, cu grijă să nu se înscăuneze ca adevăr unic.

Între ecologiștii sociali și cei de profunzime disputele continuă în chestiuni de principiu. Considerând că dominarea naturii vine după dominarea om/om și că ecologiștii de profunzime dizolvă umanitatea într-o specie oarecare în democrația biosferei⁶², Bookchin nu le iartă colegilor întru ecologie faptul că nu dezvoltă ideea relației între ierarhiile omenești și ierarhia om/natură. La rândul lor, ecologiștii de profunzime nu iartă ecologiștilor sociali „șovinismul omenesc” prin care aceștia refac moduri de gândire antropocentrice. Ecofemiști, la rândul lor, se despart în puncte importante atât de ecologia socială, cât și de cea de profunzime. Potrivit lor, în relațiile de oprimare sunt întrețesute ideologii prin care grupurile inferiorizate sunt naturalizate, dar accentuează că în orice grup inferiorizat femeile sunt naturalizate. Femeile sunt, într-un fel, „eternul naturalizat”; de aceea, nu cred că putem discuta în termeni atât de egali cum o fac Bookchin și chiar Plumwood, care par obsedați de ierarhii în genere și de oprimare în genere.

De fapt, cred că problema ar trebui discutată pe două planuri: ierarhii intergrup și ierarhii intragrup. În privința ierarhiilor intergrupuri, femeile participă și ele la dominare etnică, rasială, de clasă; în ierarhia intragrup, cel puțin în viața publică, culturală etc., femeile sunt dominate, inclusiv în temeiul argumentului că sunt mai aproape de natură. Pretenția de a lua în considerare „tot ghemul relațiilor de oprimare” îmi pare principial corectă, dar practic nefezabilă și tot atât de falimentară ca pretenția marxismului că lichidarea exploatării de clasă va atrage în lanț lichidarea celorlalte forme de exploatare și subordonare.

În ochii multor ecologiști sociali și ecofemiști, ecologia de profunzime „a ales să însoțească misticismul naturist american și tradițiile estice de tipul budismului”⁶³. Aceasta este o abdicare de la radicalismul mișcărilor de protest, o eludare a problemelor interumane de dragul unui „sine extins transpersonal” în care nu ne mai distingem de natură. Ecologiștii sociali ne reamintesc că noi suntem, e drept, natură, dar natură dotată cu conștiință de sine, adică natură cu un statut ontologic diferit. Aceasta nu ne legitimează despotismul omenesc, dar nici nu ne identifică cu „x” individ oarecare, sau „y” specie oarecare în democrația biosferei.

Ecofemiștii se apropie de ecologiștii de profunzime prin critica antropocentrismului și dominării naturii, dar și de ecologiștii sociali prin critica ierarhiilor. Critica pe care ecofemiștii o fac antropocentrismului vizează un aspect despre care am mai discutat, anume acela că ceea ce, de pildă, ecologiștii de profunzime numesc antropocentrism nu e decât o formă de androcentrism. Alison Jaggar⁶⁴ sintetizează astfel manifestările androcentrismului :

- a) devalorizarea contribuțiilor culturale ale femeilor, contribuții tratate ostil ca neesențiale, triviale, secundare. Același lucru se întâmplă și când e vorba de ecologie ca domeniu. Toată lumea îl amintește pe Aldo Leopold, dar prea puțini pe femeile cu contribuții marcante, adesea anterioare : Ellen Swallow, Rachel Carson, Barbara McClintock ;
- b) omiterea unor probleme care se referă în special la femei și la subordonarea lor : procrearea, creșterea copiilor, munca în domeniul privat, relațiile emoționale. Toate acestea sunt excluse, eludate sau măcar în general eludate de către filozofii bărbați, care arareori arată analogiile între violul practicat de bărbați și violarea naturii, felul în care femeile au fost invadate trupește de către tehnologiile care le țin sub control, mai ales de cele de reproducere ;
- c) misoginismul explicit, regăsit la mari filosofi ca Aristotel, d’Aquino, Hegel, Kant, ca și în texte ale secolului nostru ;
- d) filozofii contemporani ai mediului manifestă un misoginism tacit prin aceea că reflectă un punct de vedere distinct bărbătesc, ignorând vocile femeilor, mai ales în proiecția lor asupra sinelui⁶⁵.

Deși referirile anterioare vizează predilect ecologiștii de profunzime printre alți filosofi, ele sunt aplicabile și ecologiei sociale. Dominarea omului de către om despre care vorbește Bookchin și care, potrivit lui, precedă dominarea naturii de către om este prea puțin analizată ca dominare andromorfică. Societatea ecologică, adică cea non-ierarhică, își păstrează antropocentrismul în forma lui predilect androcentrică fiindcă, într-o bună tradiție raționalistă pe care Bookchin n-o chestionează, natura este luată ca existență de rang inferior.

„Lucrările recente ale lui Bookchin pot fi descrise ca raționalism ecologic prin aceea că ele conțin rezerve extrem de scăzute în privința rolului tradițional al rațiunii ca sursă supremă de valoare, ca bază a diferenței și identității umane și ca justificare majoră a superiorității asupra celor ce trec drept natură.”⁶⁶

Plumwood vede supremația rațiunii și ierarhia rațională ca sursă logică a unei imagini a lumii, prin care aceasta evoluează de la forme simple, primare, la forma supremă, cea a intelectului omenesc. Celelalte sunt (inclusiv potrivit lui Bookchin) mai degrabă stadii către intelectul omenesc. Această viziune are conotații neohegeliene transparente. Ea nu reușește să depășească imaginea triumfală a progresului de la forme „primitive” de existență la forma supremă a conștiinței de sine, inclusiv în privința culturilor numite primitive. Oamenii – ca „voce rațională a naturii” – își pot ghida singuri viața: sunt „stewarzii raționali care ghidează natura în interesul ei”⁶⁷. Este o nouă manieră prin care se argumentează și legitimează dreptul oamenilor de a controla: „Încorporarea naturii în sfera umană prin definirea umanității ca natură dotată cu conștiință de sine face ca politicile în privința relațiilor om – natură să fie conceptual imposibile, fiindcă nu lasă loc pentru independență, diferență și autodirecționare a naturii înseși”⁶⁸. Acesta e motivul pentru care, oricât de radicală ar fi în calitate de critică socială, o teorie ca a lui Bookchin se menține în linie reformistă în plan ecologic, mai ales prin aceea că natura ca existență de rang secund continuă să fie destinată să servească umanitatea.

Ecofeminismul presupune renunțarea la definirea naturii și culturii, naturii și societății în termeni opuși. Premisa feminismului ecologic este „reînălțarea rațională care adună laolaltă spiritualul cu materialul, a ști cu a fi”. Căci feminismul fără

ecologie e destrupat și, în acest sens, varianta raționalistă (fie că e centrată pe drepturi ca în ecologia de profunzime, fie că e centrată pe ierarhie ca în cea socială) e un „cal troian” în mișcarea femeilor, o variantă care implică o capitulare în fața unei culturi care trădează natura. Așa cum scrie Ynestra King, în tradiția feminismului radical, „renegarea biologiei, logodirea cu androginitatea și valorizarea a ceea ce fac bărbații ca mai presus de ceea ce facem noi nu sunt altceva decât forme ale urii de sine prin care feminismul deraiază de la provocarea acestei civilizații violente”⁶⁹. În această cultură suprarationalizată bărbații au vorbit în numele femeilor și în locul naturii. De aceea feminismul ecologic este o „reconciliere cu” și o „recunoaștere a” părții nevăzute a istoriei, a celor fără voce.

*

* *

De câte ori am auzit sau citit că o instituție sau o practică sunt bune, drepte sau utile, m-am întrebat aproape spontan: drepte, bune sau utile pentru cine, la fel cum în politică mi-am pus adesea întrebarea: democratice pentru cine? Acest „cine” capătă de obicei chipul grupului aflat în poziția de a face norme, inclusiv pentru cei care nu îi aparțin, sub justificarea apartenenței la „umanitatea comună”. Kantianismul este un exemplu strălucit al unei astfel de încercări reușite.

Dreptatea și utilitatea sunt valori care au o anumită doză (și pretenție) de neutralitate rece. Putem uneori să le admitem, percepem, fără să ne atingă altminteri decât rațional. Fericirea, așa cum o concep utilitariștii, este un concept prea tare: nici personal, nici colectiv nu avem prescripții sigure pentru ea, deși este o valoare înalt dezirabilă și cu o copleșitoare încărcătură emoțională.

Argumentele mele converg înspre conturarea unei alte valori, a unui alt mod de legitimare și teoretizare. Convenabilitatea pare un termen „trivial” pentru morală, mult mai puțin respectabil decât dreptatea și datoria rațională. L-am ales chiar pentru „trivialitatea” și banalitatea lui. Mulți oameni au șansa rară să experimenteze binele, cu atât mai puțin fericirea. Pentru copleșitor de multe grupuri de interese, „dreptatea umblă prin lume cu capul spart”, pentru altele, dreptatea „lor” se impune hegemonic: „Este drept fiindcă așa ne convine”, dar sub masca

universalității. Convenabilitatea este o experiență mai la îndemână, mai comună. Din când în când resimțim o practică drept convenabilă. La fel, putem recepta o instituție ca aducând servicii convenabile pentru beneficiarii ei.

Convenabilitatea nu este percepută doar ca un set de principii și norme impersonale, ca o raționalitate rece. Când ceva ne convine, avem și un sentiment de siguranță și confort sufletesc. Fiindcă ea se simte, nu doar se gândește, îi putem lărgi sfera dincolo de fapăturile raționale. Ea implică deopotrivă alegerea rațională și empatia.

Ce are a face o astfel de teoretizare cu eticile feministe? De ce am ajuns la ea din interes pentru: „femei, natură și morală”? Nu poate fi ea dezvoltată ținând cont doar de tradiția modernă creată de marii eticieni bărbați, eventual dezgolind această tradiție de încărcătura ei misogină?

Răspunsul nu este simplu. Multe dintre femeile pe care le cunosc din experiență și din cărți (inclusiv ale lor) reacționează destul de rezervat în fața unei normativități care trebuie respectată pur și simplu de dragul principiilor (și mă refer aici la experiențele femeilor ca femei). Adesea ele nu înțeleg de ce etica vizează aproape exclusiv relațiile dintre „străini” și conflicte de interese. Își simt multe din experiențe în imposibilitatea de a se regăsi deplin în ofertele nefeministe. Să fie oare experiențele lor neetice? Pe scurt, tradiția morală de multe ori dezavantajează sau exclude femeile ca femei. Este neconvenabilă unei astfel de situații. În orice grup, femeile continuă să fie marginalele elitei sau marginalele marginalilor, dacă societatea este patriarhal configurată. Poziția femeiască în morală a fost un handicap. Feministii și feministe încearcă să convertească acest handicap (care de fapt nu este decât diferență) într-un avantaj: experiențele privilegiate ale femeilor ca femei pot să zămislească noi abordări asupra moralei.

Diferența, bazată preponderent pe potențialitatea de a da viață, face ca femeile să poată asculta „glasul naturii” de pe o poziție privilegiată în raport cu bărbații. Ele au mai multe experiențe naturale. Cele două universal afirmative: „Toți oamenii se nasc” și „Toți oamenii sunt muritori” pot coexista simbiotic ca experiențe omenești demne de a face parte din „imperiu moralității”.

Dincolo de „egoismul de specie”, o astfel de înțelegere ne poate duce la extinderea acestui „imperiu” spre comunitatea biotică. Nu numai rațiunea, dar și natura care suntem este valoroasă. Prin urmare, a fi morali înseamnă să putem construi și respecta acele principii și norme care sunt convenabile membrilor comunității omenești și ai celei biotice. Convenționalitatea poate și trebuie, ori de câte ori ne este la îndemână, să coexiste cu empatia.

Note

1. Ideea este preluată de la Alexis de Tocqueville. Acesta o formulase cu referire la Revoluția franceză.
2. Mihaela Miroiu, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Editura Alternative, București, 1995.
3. Întrebarea a fost pusă de Ștefan Stanciugelu în *Sfera Politicii*, nr. 27.
4. Expresiile aparțin lui Val Plumwood, în *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londra, 1993.
5. Ideea este formulată în maniere asemănătoare atât de către Karen Warren, cât și de către Val Plumwood (vezi mai jos diferitele lucrări la care voi face trimitere).
6. Shulamith Firestone susține aceste idei în contextul „comunismului cibernetic”.
7. S. de Beauvoir, în *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1975.
8. Argumentul este discutat și în *Gândul umbrei* (2).
9. Expresiile aparțin Françoisei d'Eaubonne, în *Le Féminisme ou la mort*, capitolul „Le temps de l'Ecofeminisme”, Pierre Horay, Paris, 1974, pp. 215-252.
10. Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston, Mass., 1984. Problema este discutată pe larg în capitolul anterior.
11. Aici Mary Daly se apropie mult de intențiile lui Fr. Nietzsche, considerând că e necesară o recreare a valorilor după chipul și asemănarea femeilor. Ideea transvaluării valorilor e pe larg dezvoltată și în *Gyn/Ecology*.
12. Am abordat această problemă pe larg în capitolul „Stăpânire, mediere, sacrificiu”, în *Gândul umbrei*.
13. Vezi *Pure Lust*, pp. 263-264.
14. *Ibidem*, p. 281.
15. *Ibidem*, p. 275.

16. Pe această temă, o bună lectură o oferă cartea Janicei Raymond, *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection*, Beacon Press, Boston, 1986.
17. *Ibidem*, p. 4.
18. *Ibidem*, pp. 10-19.
19. Cred că feminismul contemporan se caracterizează prin depășirea „somatofobiei teoretice”, spre deosebire de cel modern, pentru care afirmarea umanității dominate de modele raționaliste presupunea despărțirea de trupesc, intuitiv și feminin. Suntem, vrem sau nu, copiii vremii noastre. Dacă pentru modernitate afirmarea demnității avea rădăcina în universalismul raționalist, pentru postmodernitate concepte cum sunt cele de demnitate, drepturi se leagă mai degrabă de localism și de acceptarea diferențelor. Cu alte cuvinte, dacă drumul egalității trecea prin asemănare, acum acest drum pare să treacă tot mai mult prin diferențe.
20. Vezi Karen Warren, „Towards an Ecofeminist Peace Politics”, în *Ecological Feminism*, Karen Warren (ed.), Routledge, Londra, New York, 1994.
21. *Op. cit.*, p. 181.
22. *Ibidem*, p. 186.
23. Vezi *Gândul umbrei*, capitolul „Stăpânire, mediere, sacrificiu”.
24. Karen Warren (20), pp. 182-183.
25. *Ibidem*, p. 184.
26. Karen Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism”, în *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990, p. 130.
27. Față de textul lui Warren am modificat termenul *plante* cu cel de *specii* și am inversat ordinea literelor (1A cu B și 2B cu A). Dau termenului „alte specii” înțelesul: ființe naturale care nu sunt oameni. Warren include și rocile care sunt „lucruri”, dar eu mă restrâng, având în vedere criteriul empatiei.
28. Vezi Val Plumwood (4), pp. 33-34.
29. *Ibidem*, p. 34.
30. Alison Jaggar, în *Feminist Politics and Human Nature*, Harvester, Brighton, 1983, p. 316.
31. Val Plumwood, *op. cit.*, p. 49.
32. *Ibidem*, p. 55.
33. Vezi, în acest sens, atât studiul „Gen și dihotomie” de Nancy Jay, în *Jumătatea anonimă*, cât și cartea Ancăi Manolache, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, pp. 40-57.
34. Vezi Val Plumwood, *op. cit.*, pp. 18-19.
35. *Ibidem*, p. 64.
36. *Ibidem*, p. 73.
37. *Ibidem*, p. 79, cu referire la *Republica* 60 5d-e, 455e și *Timaios* 70 și 76.

38. *Ibidem*, p. 110.
39. Plumwood, cu referire la Robert Boyle.
40. Citatul din Ursula Le Guin deschide capitolul 6 al cărții lui Val Plumwood.
41. Paul Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.
42. *Ibidem*, pp. 44-82.
43. Vezi Val Plumwood, „Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism”, în *Readings in Environmental Philosophy*, Lori Gruen și Dale Jamieson (eds.), Oxford University Press, Oxford, p. 145.
44. Val Plumwood îl citează în acest sens pe J. Rodman, „Paradigm Change in Political Science”, în *American Behavioral Scientist*, 24/1980; vezi Val Plumwood (3), pp. 146-148.
45. Vezi Val Plumwood, pp. 149-156.
46. *Ibidem*, pp. 149-156.
47. J. Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, pp. 182-183.
48. Explicația îi aparține lui Val Plumwood, care preia în acest sens sintetic ideile lui Arne Naess.
49. Ideea că această extindere : „*universul sunt eu*” e un altruism trufaș îmi aparține.
50. Această problemă a caracterului abstract al umanismului e pe larg discutată în nenumărate lucrări de filosofie feminină. La aceste idei m-am referit pe larg în capitolul „Gen și sex” din *Gândul umbrei*, relevând felul în care umanitatea s-a construit ținând cont de termenul socotit pozitiv al dihotomiilor cultură – natură, rațiune – emoție, public – privat, masculin – feminin.
51. Vezi, în acest sens, și W. Fox, *Towards a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1990, pp. 99-116.
52. Vezi *Reflecting on Nature. Readings in Environmental Philosophy*, Lori Gruen, Dale Jamieson (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1994, capitolele dedicate polemicilor dintre ecologiștii sociali, ecologiștii de profunzime și ecofemiști.
53. În special Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*, Chesire Books, Plato Alto, California, 1982 și *Defending the Earth*; fragmentele la care fac trimitere sunt publicate în (52), pp. 122-131.
54. Bookchin, *Defending the Earth*, p. 123.
55. *Ibidem*, p. 123.
56. Christine Cuomo, „Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population”, în *Ecological Feminism*, Karen Warren (ed.), Routledge, Londra, 1994.

57. Vezi Cuomo, *op. cit.*, p. 102.
58. Bookchin, *Defending the Earth*, p. 127.
59. *Ibidem*, p. 129.
60. *Ibidem*, p. 131.
61. Vezi, în acest sens : Pasti V., Miroiu M., Codiță C., *România : Starea de fapt. Societatea*, Editura Nemira, București, 1997.
62. Pe larg, aceste probleme sunt discutate în Murray Bookchin, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montréal, 1989, și în *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose Books, Montréal, 1990.
63. Val Plumwood, în *Ecology. Key Concepts in Critical Theory*, Carolyn Merchant (ed.), Humanities Press, New Jersey, 1994, p. 216.
64. Alison Jaggar, „How Can Philosophy Be Feminist”, în *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, 1988.
65. Cu referire specială la ecologiștii de profunzime.
66. Vezi Val Plumwood, „The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature”, în *Ecological Feminism*, Karen Warren (ed.), Routledge, 1994, p. 68.
67. *Ibidem*, p. 69.
68. *Ibidem*, p. 70.
69. Ynestra King, „Feminism and the Revolt of the Nature”, în *Ecology*, Carolyn Merchant (ed.), Humanities Press, New Jersey, 1994, p. 203.

Abstract

I have chosen to entitle my book by the Latin word **convenio** due to the primary meaning of this lexeme: *Convenio, -veni, -ventum, -venire*: coming together, gathering from all around, joining, agreeing, fitting, getting along. Since I will be using both empathy and rational choice as framework premises to establish standards, I regard the idea of convenience as more suitable for these standards. Far from being a deal to be bargained, or an agreement such a bargain might lead to, convenience is rather an inner state of acceptance. There are many instances when our agreements are the result of shared experiences, whether they are verbally expressed or not. This agreement is the result of empathy (understood as togetherness, as sharing feelings, needs and experiences). In this respect, I think that the experiences women share with other beings are more frequent (pregnancy, birth, body-feeding) and that a cultural re-evaluation of these experiences can widen the area comprising subjects of moral and facilitate transition to ecoethics. What we share with other beings is the concept of 'living need' (by means of which we all belong to the biotic community). We come to understand other beings by sharing experiences and needs, namely by empathy. As members of humankind, we are also rational beings, in other words we are able to negotiate the standards according to which we are supposed to live.

My whole paper describes various contexts where the convenience theory applies.

The first chapter is entitled „The Originary Schisms” and analyses the schism between humankind and nature, as well as the schism between the human and the divine in the Judaeo-Christian tradition, both of which have been dealt with in various philosophies. Starting from the idea that we are nature as well, I consider that women’s theoretical journey towards what they have meant and what they mean overlaps whatever

nature has meant and means. Given this fact, women may develop the tendency to elude whatever they mean by approaching the realm of the rational, or, on the contrary, they may assume a new meaningfulness which they may re-signify within the cultural interplay of meanings. Rosemary R. Reuther envisages 'the fall for domination' as the Original Sin, a concept that is always accompanied by ideological, philosophical and religious paraphernalia. In my opinion, domination starts with cultural domination, with mastering by means of naming. Naming becomes an insignia of power, a primary act of ownership. The name-giver is equally entitled to account for things and to issue laws. In Genesis, the capacity to name is initially a gift granted to the whole humankind. After the Fall, malekind claim to be the only entitled to exert it, and the first act of the male is to call the female other Eve. In this way Eve becomes part of a double determination: the divine and the male one. Naming being not mutual engenders the first asymmetry between the first humans, initially different only by the specific sexual features required by reproduction. Domination replaces companionship because of non-mutuality in naming. The Fall means a breach with the sacred, as well as a gulf between the human and the divine. The gulf can only be bridged by an alliance based on Law. This Law demands obeying, while being exterior to human will. Transcendence is split from imanence, the divine is divorced from the human. The body is seen as a source of temptation and sin, therefore avoiding the bodily, the natural and the womanly become prerequisites for purification in any patriarchal religion. Jesus Christ is the one to abolish such a schism and to reconcile the divine and the human. The Orthodox theological thought calls the abolishing of these schisms perichoresis. Christ is the principle of the two worlds, He is both holified human and humanized God. Christ brings reunion instead of the Law-centred relationship, and the Law is not only obeyed, but also fulfilled. I think Christ creates the first form of *convenio* – togetherness and mutuality in living. Being, Humankind and Law are one, since ontology, anthropology and morality are one. There is no place for somatophobia in Orthodox Christianity, since Orthodoxy comprises the cosmic (due to Christ the sacred penetrates the being, embodied in the person as spirit, mind and body, and thus penetrates the whole nature as well, since the person is the principle of both

worlds). Nothing is sinful but the evil of mind and deed; evil is no longer related to physiology and matter itself gets transfigured by grace. This kind of Christianity regards objectivity and neutrality as proofs of indifference and carelessness. Joining the human to the divine is enabled by joining the two wills, the divine one and the human one (Virgin Mary's), redemption being conditioned by Mary's assent as well, by that womanly Fiat! of a soteriological value (in this respect Anca Manolache's interpretations are more illuminating). While still institutionally structured according to the Old Testament patriarchal rule, Mary as mother of the entire Christian humankind in an ontological sense seems to bear no impact on the Orthodox Church's image on women (although, from the doctrinal point of view, the Orthodox Church is much less somatophobic than, much more lenient with the bodily, much more 'cosmic', therefore much farther from gnostic temptations than the Western Church). Although contempt for the body wanes, women keep being 'struck by indignity', profane, denied access to the altar, regarded as defiled during monthly bleedings and afterbirth confinement. It thus occurred to me that sexist and naturist arguments do not always need a dualistic philosophy or religion, whose dichotomic character should substantiate their discriminative nature. Lack of manicheism in the Orthodox Church nevertheless fails to prevent the thrive of women-subordinating practices. In the Orthodox framework, women also appear as the mere object of morality, paradoxically unfree, still unmediatedly responsible. They simply have a natural and a social fate, they do not convene upon things, they are, at best, entitled to certain conveniences, they are conventionally granted certain statuses since not even now are they able to rule their own lives. A patriarchal state of affairs turns into a state of rights, while the male establishment of the standard-makers is left untouched. Women are not wholly allowed to be persons, since only conservative messages are selected from St. Paul's Letters. A de-legitimized hierarchy is thus re-legitimized: reason, mind, body, convenience making room for absolute law as in the initial symbol of Eve.

I have analyzed the first commandment as a relation of convenience, taking into account the feminist interpretations and re-evaluations of the three forms of love: *agape*, *philia* and *eros* (the last two viewed as non-Christian by Western scholars, except

for feminist ones). I have focused on the concept of 'neighbour' as a living need, and on an efficient understanding of an ethics of care. I have equally dealt with mutuality and self-love, requirements needed to achieve self-esteem and non-functional identity, with the problem of the self within the community, as mutual respect cannot be achieved under ontological inferiority. The concept of neighbour, regarded not as an abstract human, but as the 'proximus', draws nearer to the requirements of a convenient moral than to those of a just moral, which rather asks us not to harm instead of to care. Empathy gets diluted given the need to mutually inflict limitations. It requires our involvement not only with the others' sufferings, but with their needs as well. This is feasible only if convenience is accepted as an alternative that equally comprises conventionality, but is never limited to it. As a rule, ethics include principles and consequences of those principles, rather than the way principles are perceived. There is no in-between term, which might encompass the field of shared experiences and feelings, a field labelled as too 'feminine' to be worth describing by any moral theory. In my opinion, the convenience principle has been tacitly utilized by all normative systems, but relying on wholly different grounds: objectivity, principiality, neutrality, universality. Normative authority availed itself of such grounds to postulate a state that was convenient to it either as the just one or as universal good. The voice of the thinking elite (men in that case) became the voice of abstract normative authority, a specific group of thinkers turning into an 'unlimited WE', preferring the formula „We have convened this way, therefore this way is right” to the questionable formula „it is right, since this is the convenient way for us”. The others are devalued, scorned, regarded as irrational, enslaved into immanence. The patri-arche is a recomforting and restrictedly convenient image, often associated to the male monopolization of the earthly reflection of the commandments issued by the Ruler-Creator. Far from enhancing morality, this monopolization generates frustration, spite, hypocrisy, moral phariseism. If the world is getting remodelled according to the expansion of convenience (in other words convenience gets democratized), it can no longer preserve those flaws engendered by fatalism not even with respect to women. The Gospels treasure insufficiently explored clues to moral philosophy. They provide veiled

foundations for non-schismatic human freedom, unbound by and into togetherness and guide us into assuming the status of peers both within society and within nature.

The second chapter „Elitism, sexism and speceism in moral“ is a review of the philosophical tradition which led to the creation of sexist, elitist and speceist patterns, as well as to their de-legitimization. I have analyzed the mysoginist feminism relying on exceptionality presented by Plato in his *Republic* and insisted upon the beginnings of dichotomic thinking and of the lessering of the emotional and the bodily. I have sketched a critique of the segregationalist-hierarchizing conception set forth by the Cartesian dualism, basically the idea of envisaging the body, the mind and the reason as ontologically distinctive features. My critique also includes the banishment of the emotional within the body alone and the assessment of the non-human world as a moral vacuum. My analysis is highly concerned with the lack of moral significance of the action caused by propensity in the moral Kantian theory and its consequences upon the relationship between beings as self-sufficient goals and beings as means both in respect to women and to non-human beings. The idea that humanity is a self-sufficient goal is a postulate accepted by species convenience.

I have estimated Schopenhauer as a peculiar case of modern thinking, insufficiently explored in an ecoethic context. He tries to reconsider emotion as an element that triggers moral acts, he criticizes both the propensity towards empty abstractions, and species selfishness, drawing near the contemporary concept of deep ecology. However, I regard Schopenhauer's ideas as contradictory and misogyny the very root of their contradictoriness. Ranking reason second to will, he fails to apply hierarchizations of the same type or a non-hierarchic model in the relationship charity-justice. At this point the man endowed with blind will surrenders to the one endowed with lame reason, and charity is regarded as a secondary, feminine value, given the fact that women cannot grasp anything beyond the perceptible. The circle of the subjects of morality stays immutable, while that of the objects of morality increases. This enlargement is brought about by pity, aroused from suffering, since the highly-praised empathy solely amounts to compassion, while the capacity for suffering is again hierarchized according to its longer or shorter distance from reason: men-women-animals, reason-emotion-feeling.

A step forward in the fundamental enlargement of the area comprising subjects of morality is achieved by John Stuart Mill, who considers that a person's capacity to develop interests is a sufficient reason for that person to be accepted in the category of subjects. A distinction should be made between two categories of subjects: those who develop interests which fall under some principle (such ethics are anthropocentric), and those who develop interests, but fail to have them governed by some principle, thus enabling their extension towards biocentric ethics encompassing all living beings. This premise allows using several imperatives, since we can relate both to our human and to our natural peers. There is a wide range of needs we share with other beings, and, as members of the biotic community, we can thus relate to our initial situation. Increased empathy towards the nature in our person would prevent us from treating the nature embodied in other beings as a means only. Nature being present in each of us, we cannot deny ourselves the right to satisfy our needs, but we can prevent useless self-damage. It is our culture, which, as opposed to our nature, drives us towards these directions. Taking convenience as a criterion meant to establish moral standards, we surpass the logical perspective for an inclusivistic and-and type of perspective and we build up dichotomic constructions such as person-pleasure, ethics of right-ethics of relations. The conventional aspect of convenience includes rights established by negotiations, while the empathic aspect includes the inner understanding of the others as a living need.

To approach the issues discussed in the third chapter „Feminist Ethics”, I started by classifying women's experiences into the following categories: experiences exclusively lived by women: pregnancy, birth, body-feeding, periodic bleeding; experiences prevalingly lived by women: rape, pornography, prostitution, sexual harrassment, care, household; the experience of symbolic association with nature (similar to that of slaves and 'barbarians'), the experience of subjection (equally shared by the classes, races and groups alleged as inferior); the experience of anonymity and invisibility (shared with all categories of misfits); the experience of the need for a protector (shared with the children and the disabled). I achieved this classification because any feminist approach starts from these experiences, insisting upon one of them while finding the others irrelevant. I regard the first

category of experiences as a reliable source for alternatives in the feminist approach to moral. These experiences cannot be universalized as human, since they belong to women alone and have been eluded by non-feminist philosophies. At the same time, they have made the normative object in the moral systems which have failed to include the women's subjective projections as well. These experiences belong to the collective privacy, are part of gender knowledge, are empathically shared by those who have lived them. Unless such experiences are theorized by those who have lived them men's access to understanding them by analogy is blocked and they are left to live in a parallel world, peopled by women who have been invented by previous discourses on womanhood. At the same time, I find it questionable whether the standard-makers are entitled to establish standards for experiences they cannot even conceptually envisage, or which are not the result of negotiations with those who have lived them out.

During pregnancy, there is no distinction between self and other. A phenomenological analysis of pregnancy such as that elaborated by Iris Marion Young provides premises for distinct ontological approaches, bearing distinct ethical consequences (non-separation between subject and object, the status of source and of participant in a creative process, the body that equally becomes a goal for our designs, the impossibility to achieve moral convention with the other, distinctive experiences of temporality during labour). Such inferences can be made only under non-alienating circumstances and not in case of coerced pregnancy. The latter alone raises the problem in terms of rights, since it is conditioned by freedom. In this respect I have envisaged J.J. Thomson's view, which I disagree with as to the right of ownership on one's own body. I consider we are the owners of our physical and mental capacities, some of which we may exert or not, but we do not own our body as such. A conflict of rights occurs whenever we call for the right to use someone else's body. Empathy is conditioned by free choice to give birth and this is the only way to achieve a symbiotic initial state, to regard the child as a living need and not as a heap of cells, to relate to the child as to the one we bear, we feel but we do not know, we non-propositionally understand. Starting from understanding, I have suggested replacing the Rawlsian imaginary experiment of

the initial situation by a familiar experiment, which clarifies the dispute between being situated in nobody's place (lack of interest for the other's interest – Rawls) and being situated in anybody's place (interested in anyone's interest – Okin). This situation implies our proximal parenthood, without us knowing anything about the child's sex, endowments, racial position within the community, social status, a.s.o. The only thing we have to keep in mind is that the conceived standards should be in the advantage of the less advantaged member of the community. The criterion of convenience asks „what primary assets (liberties) should my descendants have in order to live a convenient life, irrespective of their genetic endowment, their sex, race, social class, wealth, opportunities”. I appreciate that situating somebody in this way is a more down-to-earth suggestion than Rawls's. The basic right is that of self-fulfilment, while its opposite is barring the other's needs (this also lays the foundation of the right to difference). The arising problem is the following : „Would it be convenient to me to be treated according to standard x if I were in situation y?”. Empathy allows us to expand this principle as „do not harm the needs of living beings” (while regarding ourselves as such beings).

In an attempt to delimit the meaning of empathy, I have pointed out Okin's dealing with the concept of benevolent imagination in the examples she provides. To be clearer, I cannot empathically put myself in the situation of a fundamentalist if I am a free-thinker, but I can rationally grasp it, I can theoretically project myself into that situation. My claim is that convenience covers a wider area than justice, since it may include non-human beings as well. Together with rational choice, convenience makes room for empathy, without unnecessarily putting us in the situation of a disembodied nobody. Convenience rather brings about a situation of shared needs, which does not necessarily entail the requirement to know the reason for all the respective needs. What we nevertheless strive to conceive are convenient, not only just, standards. My suggestion as to the initial situation takes into account three universal truths : the well-known „all humans are mortals”, and two further ones : „all humans are someone's sons or daughters” and „all living beings have needs”.

From a similar viewpoint, I have analysed the significance of the ethics of care. My starting point is that such ethics requires participation in other lives besides your own, with their respective needs, sufferings, interests. This ethics is one of mediation by communion and relation, while the ethics of right is that of mediation by rules and laws. The ethics of care relies on our mutual interdependence rather than on our independence, starting from the assumption that we are not born free and equal, but helpless and dependent. An ethics of right is confined to the relationships established between relatively autonomous adults. The two ethics are contextually valid, they are not liable to be labelled as 'major' or 'minor', while neither of them is universally convenient. Given their qualitatively relevant experience in the inner (empathic) understanding of life-giving and bearing, women benefit from a privileged perspective. To the extent to which they use the before-mentioned experiences, they can better manage to communicate the relevance of the relations they establish, to sympathetically treat the other as their equal, to point out the necessary complementarity of the two ethics according to the criterion of local convenience. In my view, a hierarchization of the two ethics is linked to a hierarchization of care as to abstract entities (state, class, fate of the nation, fate of culture) and care as to material beings. Those that practise the first kind of care usually do it by contemptuous detachment from the material and from all those involved in dealing with materiality and provide morals and ideologies that are meant or legitimate their status quo. Such manifestations include valuing an approach from the ethics-of-right point of view as the exclusive standard. Nevertheless, I think the ethics of right, in its turn does not prove flawless (such flaws are all the more blatant in those societies that have experienced totalitarian regimes and where such ethics used to be turned into an instrument of infantilizing persons, irrespective of their sex.) Therefore I am in favour of an ethic of empathy and justice which I call convenience ethic. A combination between the cold virtue of justice and the communion of empathy is likely to obstruct excesses that might be engendered by care or right. To substantiate my point, I have analysed other ethics relying on feminine virtues: maternal virtues (Ruddick), relational virtues (Noddings), as well as their political implications (Tronto). The great battle philosophy has been fighting against

prejudice cannot be waged on the above-mentioned field without new realms of experience (such as the womanly and the feminine) being restored their philosophical dignity and relevance.

The attempt to break the boundaries of those morals that relied on exclusively male virtues gathers momentum in the framework of what I call „Gynocentric ethics”, a concept I discuss in Chapter 4. Such ethics are mainly embraced by radical feminists who, more than other feminists, endeavour to devise gynomorphic patterns. They start by being acutely gynocentric, disobedient as to the paternal cultural models, unwilling to get entrapped by feminine virtues, which have often been ranked as second rate virtues or as natural propensities. If Kant postulated the sainthood of the human person, gynocentric ethics can start from an imperative which sounds convenient to the feminist ear „The woman in my person is valuable”. I believe we can reformulate this imperative in order to make it sound convenient for the ear of the biotic community as well: „The nature in your being is valuable”. To reach this imperative, Mary Daly, Sarah H. Hoagland and Janice Raymond make the three following proposals respectively: 1) getting beyond the women’s original sin (lack of self-esteem), 2) replacing the highly controverted autonomy by autokenonia and selfishness by self-interest; 3) breaking the patriarchal regulations by gyn-affection relationships, which imply women’s seeing themselves as playing the main parts in their own theoretical approaches and stifling their need for approval and protectiveness.

Still bearing a secondary ontological status, women often accept the idea of a spiritual protector and their own lack of intellectual authority, regarding themselves as mediated cultural presences. What gynocentric ethics aim at is not justice, but freedom understood as self-expression, self-definition, reconfiguration by a transvaluation of values. Gynomorphic metaethics relies on the deep-rooted intuitions of birth-givers. Such intuitions search for a life that strives towards meaningfulness, not towards the fulfilment of pre-established roles, mainly that of crypto-servant for the benefit of others. What such women are searching is an inner revolution which may prevent them from further assenting to a second rate existence, typical of the self-protection systems bearing the patriarchal imprint, in other words to refuse an ancillary life. This involves renouncing

several temptations: assimilation within the existent system of values, victimization and the need for a protector, altruism solely understood as self-sacrifice, followed by the substitution of these temptations by self-interest understood as dedication to others while taking the self into account as well.

If moral is defined as the human wisdom of living together as individuals among other individuals, as lives among other lives, not against, not at the expense of or instead of other lives, then I believe we might find many aspects of gynocentric ethics reasonable, their assumed perspectivism included. The theoretical anarchism they profess is congruent with their need to achieve re-balance by de-balance, by discarding the legitimative system which has proved hostile to acquiring a female identity characterized by integrity, self-expression and mutuality. No longer seeking for enemies outside, their tendency is to disclose inner barriers, to unveil that unfreedom we ourselves have built up in the comfortable prisonhood of pre-established roles. Although their ethical options have basically in view women, this type of analysis can be extended to other groups doomed to live a secondary or ancillary life, as those accustomed to accept functional identities in various kinds of totalitarian regimes (in this case women have been twice marginalized, twice cast into the ancillary mould). The message set forth by these approaches complies with the idea that whatever we establish as moral standards, virtues and values should break the bounds of convenience for the largest number of people. Consequently, even if these people will not feel happy or fulfilled, they may at least live according to convenient markers, which should prove least frustrating or constraining as to those people's integrity, self-expression and mutuality, understood as basic components of identity and as requirements for personal fulfilment.

The last chapter deals with the consequences of women's symbolic association with nature and is entitled „Ecofeminism and the problem of 'naturalization'". Women and non-human beings have been the main dwellers of the realm of ancillarity, by virtue of anthropocentrism reduced to androcentrism and the failure to project anthropocentrism biocentrically within traditional European philosophy. The process of the symbolic naturalization of women is associated to that of the symbolic feminization of nature, although women's being dominated by

men and nature's being dominated by people are the earliest legitimized forms of domination. A consequence of radical feminism, but also of environmental ethics, ecofeminism attempts at assigning new meanings to this symbolic association, starting from a re-valuation of the body, of the emotional, of intuition while trying to reassess nature as well. Often, this kind of feminism excessively focuses on the idea of domination and neglects women's experiences as tokens of specific difference. It equally neglects women's contribution to domination, together with the negative results of victimisation. Especially with feminist philosophers (such as Warren), we frequently come across an explicit fear of psychologism, emotionalism, intuition and above all „a mysterious knowledge of the empathy type”, which they fail to define while pursuing the classical version of the disembodied agent (although they criticize the view that places the body in a position of inferiority). Feminism does not seldom pretend to ignore that there is a genuine substantiation for women's being strongly associated with nature (in comparison to men), for what we used to call exclusively feminine experiences. The battle against inferiorizing the cultural aspects of gender (namely of women) is partially barren if it fails to re-value the nature within us as a common term in the empathic understanding of nature, of the living world. Not only the feminine, but women themselves have undergone ontological, epistemological and ethical discriminations, and that happened because their experiences were never valued by themselves as subjects. These experiences were not treated as appreciatively natural, since they facilitate integration into the biotic community ; on the contrary, they have been negatively assessed, as instating a gap from whatever is considered as genuinely human (those who share more experiences with other species are looked down not as feminine beings, but as women).

We have often mistaken dignity for conceit ; to my mind, dignity means inspiring respect because you are different, not being regarded as inferior because you are different (this latter case revealing what Plumwood used to call the logic of domination). Similarly, from species dignity we easily turn to conceit, and we see nature as a teleological vacuum filled up by human goals, as in patriarchal societies women used to be a teleological vacuum filled up with male goals and assessed as

mere reproductive, sexual, aesthetic resources, a.s.o. The power over nature, as well as the freedom from nature are associated with deliverance from the fetters of the material world of immanence, and often with a discharge from domestic chores (often undertaken by women only) and with the presence of the biosphere (the last freedom mentioned being nevertheless mere illusion).

Philosophical ecofeminism mainly relates to deep ecology and social ecology. In relation to deep ecology, ecofeminism disapproves of the way respect for nature is regarded as a rational duty engendered by an extension of the Kantian principles. Good is prevalently regarded in a rational manner, having nothing to do with action by propensity (P. Taylor). Non-human beings are not envisaged as located needs which I identify in myself as well. All we owe these beings is the negative imperative of the golden rule: „Do not harm!“. How can nature be re-valued if we do not re-value the nature within ourselves? Deep ecology suggests dealing with good in three ways: as indistinct good, as extended good and as transpersonal (transcendent) good. I have performed a critical analysis of these suggestions as follows: a) if the self is indistinct, then I do not know who I am or I see the others as my own projection; however, as bearers of the multiple needs of living beings, we can understand other beings' needs by analogy with our own needs and realize that we belong to classes of difference that turn into local similarities; b) the extended self (nature is me) is an ambiguous formula and implies rationally acceding towards other beings (beyond scientific knowledge): other beings should be treated emphatically, not as generic and abstract 'proximi' and in this way such identifications no longer claim to sound like sheer fantasies; c) the transpersonal self, by means of which we get identified to any individual is, in my opinion, disembodied, devoid of peculiarities, inducing indifference, even apatheia. Deep ecology denies the presence of any values at the border between senses and sense, in the emotional-affective area and regards such values as lacking epistemic or ethic relevance.

Social ecology may join ecofeminism in their attempt to deconstruct the legitimacy of any hierarchization (seen as the root of evil, elitism, sexism and speceism). This idea is completed by ecofeminism by the outlook that within all hierarchically

organized systems, women are marginalized to a higher extent. Like other theories discussed in this book, social ecology equally comprises truth and utopia, both of which may find their relevance while discussing convenience. Not always, however, communities that have escaped outer domination are also communities that get organized by providing prerequisites for the fulfilment of all their members. On the contrary, there are instances when the absence of outward pressure urges communities to become extremely oppressive for the individuals at the ingroup level.

As a conclusion, I have emphasized a few aspects related to similarities and dissimilarities between the theory of convenience and other ethic approaches. First, the purpose of my approach is not to achieve universal good, but local convenience, since we are not aspatial and atemporal beings to imagine good beyond everything and everybody. My theory is but an explicit acknowledgement of a principle which has been tacitly exerted anyway, but in the name of universality, objectivity and neutrality. Secondly, I insist upon the idea of convenience as not being exclusively feminist, although I myself could not have reached it without the feminist approaches to moral. Thirdly, I believe that my approach (still in an incipient stage) suggest various ways to surpass the fields endangered by sexism, elitism or speceism by means of alternatives proposed throughout the book. Acting morally from such a perspective means : Act so that your action should be convenient for the others and for yourself, according to their needs and to yours. Do not impose your own good without taking into account the good of the others, but by considering whatever you and they have convened upon or by understanding them in the light of shared experiences.

Contents

<i>Foreword</i>	9
<i>Introduction</i>	11
Chapter 1	
On Original Schisms	27
1.1. The Living World	27
1.2. The Birth of Alliance	33
1.3. Togetherness	44
Chapter 2	
Elitism, Sexism and Speciism	65
2.1. Plato – the Feminist	65
2.2. Knowledge and Domination	68
2.3. The Kingdom of Morality	72
2.4. Schopenhauer – „The Blind”	74
2.5. Principles and Interests	82
Chapter 3	
Feminist Ethics	98
3.1. Empathy and the Moral of Justice	98
3.2. Ethic of Care	119
3.3. Relational Ethics	138
3.4. Maternal Ethics	143
3.5. Equality through Difference: Feminism and Relativism ...	148
Chapter 4	
Gynocentric Ethics	163
4.1. The Original Sin: Lack of Self-Esteem	163
4.2. Other Sins: Assimilation and Victimisation	177
4.3. The Self in the Community	180

Capitolul 5	
Ecofeminismul și problema „naturalizării”	197
5.1. Ancillary Beings	197
5.2. Logic of Domination	204
5.3. Deep Ecology as a Rationalist Approach	213
5.4. Ecofeminism and Social Ecology	220
Abstract	235
Bibliography	251
Index	257

Bibliografie

- Alcoff, Linda ; Dalmya, Vrinda, „Există vreo justificare pentru «poveștile bărbătești»?”, în *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, M. Miroiu-Bârsan (ed.), Editura Șansa, București, 1995.
- Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- Baier, Annette, „Trust and Antitrust”, în *Ethics*, No. 96, January, 1986.
- Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1975 (trad. rom.).
- Benhabib, Seyla, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1997.
- Benhabib, Seyla, „The Generalized and the Concrete Other”, în *Feminism as Critique*, S. Benhabib, D. Cornell (eds.), Polity Press, Oxford, 1987.
- Benhabib, Sheila, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986.
- Bloom, Lawrence, *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, Londra, 1980.
- Bookchin, Murray, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montréal, 1989.
- Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom*, Chesire Books, Plato Alto, California, 1982.
- Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose Books, Montréal, 1990.
- Brodribb, Sommer, *Nothing Ma(t)ters. A Feminist critique of Postmodernism*, Spinifex Press, Melbourne, 1992.
- Card, Claudia (ed.), *On Feminist Ethics and Politics*, University Press of Kansas, 1999.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, 1978.
- Code, Lorraine ; Baier, Annette, *Cartesian Persons, Postures of Mind, Essays on Mind and Morals*, Annette Baier (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985.
- Code, Lorraine ; Mullettm, S. ; Overal, Ch. (eds.), *Feminist Perspectives. Philosophical Essays on Method and Morals*, University of Toronto Press, Toronto, 1988.

- Cuomo, Christine, „Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population”, în *Ecological Feminism*, Karen Warren (ed.), Routledge, Londra, 1994.
- d'Eaubonne, Françoise, *Le Féminisme ou la mort*, Pierre Horay, Paris, 1974.
- Daly, Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women's Press, Londra, 1987.
- Daly, Mary, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1984.
- Daly, Mary, „The Spiritual Dimension of Women's Liberation”, în *A Reader in Feminist Knowledge*, Sneja Gunew (ed.), Routledge, Londra, 1991.
- Descartes, René, *Expunere despre metodă*, Editura Paideia, București, 1995.
- Dworkin, Andrea, *Pornography: Men Possesing Women*, Perigee, New York, 1981.
- Eliade, Mircea, *Tratat de istoria religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992.
- Elliot, R. ; Arran, G. (eds.), *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*, St. Lucia University of Queensland Press, 1983.
- Elliot, Robert, „Environmental Ethics”, în *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Blackwell, Oxford, 1993.
- Erikson, Erik, *Childhood and Society*, W.W. Norton, New York, 1950.
- Erikson, Erik, *Identity: Youth and Crisis*, Norton, New York, 1968.
- Feldman, Fred, *Introductory Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1978.
- Fox, Will, *Towards a Transpersonal Ecology. Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1990.
- Frazer, E. ; Hornsby, J. ; Lovibond, S. (eds.), *Ethics. A Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, 1992.
- Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, Dell Publishing Co, New York, 1974.
- Friedman, Marlyn, „Feminist Ethics: Conceptions of Autonomy”, în *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Miranda Fricker, Jennifer Hornsby (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Frye, Marilyn, „To Be and Be Seen: Politics of Reality”, în *Feminism and Philosophy, Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Nancy Tuana, Rosemarie Tong (eds.), Westview Press, Oxford, 1995.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.
- Gilligan, Carol ; Ward, Janie Victoria ; Mc Lean Taylor, Jill, *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.

- Grimshaw, Jean, *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- Grimshaw, Jean, *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- Gruen, Lori; Jamieson, Dale (eds.), *Reflecting on Nature. Readings in Environmental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Gubar, Susan, „Feminist Misogyny”, în *Feminist Studies*, 20, nr. 3/1994.
- Gunew, Sneja (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*, Routledge, Londra, 1991.
- Halverson, William, *A Concise Introduction to Philosophy*, Random House, New York, 1976.
- Held, Virginia, *Feminist Morality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Held, Virginia, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Held, Virginia, „Mothering Persons”, în *Women and Moral Theory*, E. Kihay, D. Meyers (eds.), Rowman and Littlefield, Savage, 1987.
- Hoagland, Sarah Lucia, „Caring”, în *Hypathia Journal of Feminist Philosophy*, nr. 5/1, 1990.
- Hoagland, Sarah Lucia, *Lesbian Ethics, Toward New-Value*, Plato Alto, California, 1990.
- Jaggar Alison, „How Can Philosophy Be Feminist”, în *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, 1988.
- Jaggar, Alison, „Feminist Ethics”, în *Enciclopedia of Ethics*, L. Becker (ed.), Garland Press, New York, 1992.
- Johnson, Lawrence E., *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972.
- Kant, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972.
- King, Ynestra, „Feminism and the Revolt of the Nature”, în *Ecology*, Carolyn Merchant (ed.), Humanities Press, New Jersey, 1994.
- Kymlicka, Will, „Feminism”, în *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986.
- Loades, Ann (ed.), *Feminist Theology. A Reader*, SPCK, Londra, 1996.
- Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993.
- Lossky, Vladimir, *Teoria mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1990.

- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theology*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981 (trad. rom. *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București, 1998).
- MacKinnon, Catherine, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987.
- Mann, Patricia, *Micro Politics, Agency in a Post Feminist Era*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- Manolache, Anca, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994.
- Merchant, Carolyn (ed.), *Ecology. Key Concepts in Critical Theory*, Humanities Press, New Jersey, 1994.
- Mihai, Cristina, *Datoria de existență*, Editura Arefană, București, 2000.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianismul*, Editura Alternative, București, 1994.
- Miroiu, Adrian (ed.), *Etică aplicată*, Editura Alternative, București, 1995.
- Miroiu, Adrian (ed.), *Teorii ale dreptății sociale*, Editura Alternative, București, 1995.
- Miroiu, Adrian, *Metafizica lucrurilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Editura ALL, București, 1993.
- Miroiu, Mihaela, „A Vicious Circle of Anonymity”, în *Thinking*, vol. 11, nr. 384, New Jersey, 1994.
- Miroiu, Mihaela, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Editura Alternative, București, 1995.
- Miroiu, Mihaela, *Societatea retro*, Editura „Trei”, București, 1999.
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Routledge, Londra, 1970.
- Mureșan, Valentin (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București, 1995.
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1976 (trad. rom. *Veșnice întrebări*, Editura ALL, București, 1996).
- Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, California, 1984.
- Noddings, Nel, *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley, California, 1989.
- Okin, Susan Moller, „Rațiune și sentiment în cadrul concepțiilor despre dreptate”, în *Teorii ale dreptății sociale*, Adrian Miroiu (ed.), Editura Alternative, București, 1996.
- Oppenheimer, Helen, *The Need for Roots*, Routledge, Londra, 1978.
- Oppenheimer, Helen, *Law and Love*, The Faith Press, Londra, 1962.
- Parsons Frank, Susan, *The Ethics of Gender*, Blackwell, Oxford, 2002.
- Pasti, V.; Miroiu, M.; Codiță, C., *România: Starea de fapt. Societatea*, Editura Nemira, București, 1997.
- Platon, *Republica, Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

- Pleșu, Andrei, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, București, 1988.
- Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londra, 1993.
- Plumwood, Val, „The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature”, în *Ecological Feminism*, Karen Warren (ed.), Routledge, Londra, 1994.
- Pogge, T., *Realising Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989.
- Popper, Karl, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- Raymond, Janice, *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection*, Beacon Press, Boston, 1986.
- Reuther, Rosemary Radford, *Gaia & God, An Ecofeminist Theory of Earth Healing*, SCM Press Ltd., Londra, 1993.
- Rich, Adrienne, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton, New York, 1976.
- Ruddick, Sara, „Maternal Thinking”, în *Mothering: Essays in Feminist Theory*, J. Trebilcock, Rowman Allanheld (eds.), Totova, New York, 1984.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Penguin Books, Londra, 1949.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Sarah, Elisabeth, „The Biblical Account of the First Women. A Jewish Perspective”, în *Women's Voices Essays in Contemporary Feminist Theology*, Teresa Elwes (ed.), Marshall Pickering, Londra, 1992.
- Schopenhauer, Arthur, *Fundamentele moralei*, Editura Antet, București, 1994.
- Sears, D.; Peplan, L.; Taylor, S., *Social Psychology*, Prentice Hall, Londra, 1991.
- Segall, Marshall (ed.), *Human Behavior and Public Policy. A Political Psychology*, Pergamont Press, New York, 1976.
- Sherwin, Susann, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia, 1992.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, Avon Books, New York, 1975.
- Snitow, Ann, „A Gender Diary”, în *Conflicts in Feminism*, Marianne Hirsch, Evelyn Fox Keller (eds.), Routledge, New York, 1990.
- Solans, Valerie, „The SCUM Manifesto”, în *Masculine/Feminine*, B. Roszak, T. Roszak (eds.), Harper and Row, New York, 1969.
- Spelman, Elisabeth V., *Inessential Woman, Problems of Exclusion in Feminist Thought*, The Women's Press, Londra, 1990.

- Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, ICS Publications, Washington, 1989.
- Straummanis, Joan, „Duties to Oneself. An Ethical Basis for Self Liberation”, in *Journal of Social Philosophy*, vol. XV, nr. 2/1984.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.
- Taylor, Paul, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.
- Thomson, Janice Jarvis, „O pledoarie pentru avort”, în *Etica aplicată*, Adrian Miroiu (ed.), Editura Alternative, București, 1996.
- Tong, Rosemarie, *Feminine and Feminist Ethics*, Wodsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993.
- Tronto, Joan, „Beyond Gender Difference to a Theory of Care”, în *Signs*, 12/4, 1987.
- Tronto, Joan, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993.
- Varner, George V., „The Schopenhauerian Challenge in Environmental Ethics”, în *Environmental Ethics*, Peter Singer (ed.), nr. 7, 1985.
- Warren, Karen, „The Power and the Promise of Ecological Feminism”, în *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990.
- Warren, Karen, „Towards an Ecofeminist Peace Politics”, în *Ecological Feminism*, Karen Warren (ed.), Routledge, Londra, New York, 1994.
- Weber, Renate; Miroiu, Mihaela (ed.), *Barometrul de Gen*, Fundația pentru o Societate Deschisă și Gallup, București, 2000.
- Weber, Renate; Watson, Nicole (eds.), *Women 2000. An Investigation into the Status of Women's Rights in Central and South/Eastern Europe and Newly Independent States*, International Helsinki Federation for Human Rights and HIS Research Foundation, Vienna, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, G. Ascombe, B.H. Von Wright (eds.), Blackwell, Oxford, 1969.
- Woodhead, Linda, „Feminismul și principiile eticii creștine”, în *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, Mihaela Miroiu-Bârsan (ed.), Editura Șansa, București, 1995.
- Young, Iris Marion, „Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation”, în *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Interpretation and Application*, Nancy Tuana, Rosemarie Tong (eds.), Westview Press, San Francisco, 1995.

Index

A

a priori 75, 101, 184
absolutism
~ contextual 85-86
~ universal 86
absolutist 151, 198
abuz sexual 97
Adam 32, 38, 42, 46, 49-50, 55,
167-168
adamah 34, 37
adevăr 50, 78, 101, 118, 125, 153,
165, 167, 179, 225
afect 111, 129
afectiv 69
Alcoff, Linda 99, 101, 155
alegere rațională 12, 86, 106, 166,
229
alienare 106, 108, 156, 165-166, 224
Allen, Jeffner 147, 160
alteritate 43, 51, 134, 167
altruism 22, 55, 184, 186, 218
~ ecologic 214
amazoană 182
amazoniadă 172
anarhism teoretic 22, 165
ancilaritate 197-199, 201-202
ancilar 22, 202
androcentrism 22, 220, 226
androcentric 120
androcratie 205
androgen 34, 36
~ originar 34, 168
anonimizare 208
antropocentrism 22, 71, 77, 199,
213-214, 216, 220, 226-227
antropocentric 84-85, 141, 215,
220, 225

antropologie 41
Aristotel 90, 134, 185, 190,
212, 226
asemănări locale 218
aservire 96, 179, 181
asimilare 22, 177, 179
ateism 86, 92
Augustin 54, 140, 212
autentic 215-216
autocreație 170
autodeterminare 38, 93, 184, 203, 223
autodezvoltare 126
autoexpresie 22
autointeres 114, 186-187
autokenonie 21, 181, 187, 189
autonomie 47, 61, 68, 71-72, 74,
94-95, 108, 121, 124, 130, 136,
138-139, 142, 167, 177, 181,
189, 192, 201, 210, 212
autoritarism 221
autoritate 34, 56, 80, 120, 127,
140-141, 164-165, 170, 173,
175, 185, 193
~ normativă 16
~ normatorilor 57
avort 60, 107, 125, 141, 151, 156

B

Bacon, Francis 70-71
Baier, Annette 97, 148, 152, 155, 161
bărbat 58-59, 67, 78-79, 82, 146,
155, 195
monopol bărbătesc 16
Barry, Brian 47
Baumrind, Diana 136
Beauvoir, Simone de 31, 191, 200, 230
Benhabib, Seyla 112, 129, 158

Bentham, Jeremy 83-84, 213-214
 bine 35-36, 51, 68, 71, 73, 77-78, 80,
 85-86, 90, 102, 112, 114,
 125, 129, 132, 137, 144, 153,
 155, 160, 165, 167, 170,
 183-184, 215, 228
 ~ extern 144
 ~ intern 144
 biocentrism 199, 214, 216, 220-221
 biocentric 22
 biofilic 201
 biosferă 213, 221, 225-226
 Bookchin, Murray 220, 222-225, 227,
 232-233
 Brodribb, Sommer 80, 91-92
 Brownmiller, Susan 149
 budism 141, 226
 budist 80
 bunăstare 47-48, 81, 84
 bunăvoință 111-112, 114-115

C

Card, Claudia 97, 186
 caritate 17, 75-76, 78-79, 81, 96
 Carson, Rachel 226
 căsătorie 61
 cetățean 96, 110
 Chodorow, Nancy 124-125, 157
 Cioran, Emil 106
 coastă 35, 37, 50
 Tscila 35, 62
 cod moral 86, 151
 Code, Lorraine 155, 160
 compasiune 17, 78, 81-82, 125,
 135-136, 214
 competiție 45, 124, 136, 142, 146
 comunism 125
 comunitarian 223
 comunitate 48-51, 84, 99, 100, 109,
 126, 136, 149, 151, 156, 174,
 180-181, 187, 197, 207, 221
 ~ biotică 13, 17, 21, 23, 29-30,
 117, 126, 190, 210, 230
 ~ morală 17

eco~ 221, 223-224
 membru al ~ morale 83
 comuniune 34, 37, 53, 119, 138, 146
 concordanță interpersonală 120
 concret 105, 114, 128, 133, 219
 consecințialist 88, 184
 consens 48, 60, 95, 146, 149, 155,
 199
 conservatorism 47
 conservator 50, 79, 148, 151, 190
 conștiință 32, 69-70, 73, 82, 123,
 131, 176, 181, 198
 ~ de sine 104-105, 184, 211,
 226-227
 contract 98
 ~ social 121, 185
 ~ social fratern 205
 contractualism
 contractualist 88, 98, 109, 118,
 121, 146, 152, 205
 convenție 12, 19, 46, 56, 58, 88, 106,
 178, 212-213
 convenționalism
 convenționalitate 43, 57, 121
 convenabilitate 12, 22, 47, 57, 88,
 117, 138, 167, 186, 225, 228,
 229
 ~ locală 153
 con-venire 42, 48
 convenabil 47, 117
 convenio 41, 57-58, 88
 convenio, conveni, conventum,
 convenire 88
 convenire 13, 19, 43, 46, 48, 57,
 59
 pluri~ 184
 convicțiune 44, 46, 88
 cooperare 121, 146, 188
 copil 19
 corectitudine 48, 124-125, 130, 139
 Cosmos 33, 37, 42, 70
 creștinism 38-40, 42, 44, 50-51, 56,
 59, 63, 86, 190
 ~ ortodox 38-39, 46, 53
 ~ răsăritean 14

suberecștin 53-54, 59
 cripto-servitoare 169-170
 cunoaștere
 ~ discursivă 101
 ~ practică 99, 207
 ~ propozițională 99-100, 102, 116
 Cuomo, Christine 222, 232-233
 curaj 144, 171, 173-174, 176-177,
 202
 cuvenire 48

D

Dalmya, Vrinda 99, 101, 155
 Daly, Mary 21, 27, 49, 62-63, 80, 91,
 163, 166, 168-174, 176-180,
 182, 191-193, 202-203, 230
 datoric 72-73, 77, 79, 107-108, 126,
 129, 137-139, 142, 145,
 188, 215
 ~ morală 108
 ~ morală imperfectă 107
 ~ morală perfectă 95, 107, 187
 ~ rațională 24, 78, 119, 219, 228
 d'Eaubonne, Françoise 202
 demnitate 23, 46, 53, 59, 61, 72-74,
 93, 104, 121, 149, 153, 172,
 175, 198, 201, 204, 211, 231
 democrație 68, 198, 223-226
 dependență
 dependent 99, 123, 146, 170
 Descartes, René 57, 68, 70-71, 82, 90
 destin 27, 32, 38, 67, 169, 172, 193,
 214
 ~ natural 45
 ~ social 45
 dezinteres reciproc 109, 111-112, 116,
 118
 dihotomic 36, 41, 68-69, 73, 89, 112,
 212, 216
 dileme morale 122
 discriminare 29, 69, 71, 78
 ~ de gen 93
 ~ sexuală 93
 dispreț 38, 41, 44, 55, 63, 66-67, 75

divinități telurice 32
 divorț 61
 dominare 13-14, 23, 29, 43, 51, 68,
 144, 146, 181, 183-184, 199,
 201, 204-205, 221, 225-227
 logica ~ 23, 204, 211
 dreptate 17, 46-47, 52, 56, 58, 74-79,
 91, 94, 96, 110-114, 117-118, 121,
 123-124, 128-130, 132, 134-136,
 144, 147-148, 150, 152, 156,
 167, 174-175, 177, 181, 188,
 228
 ~ în familie 113-114
 simțul dreptății 93
 drepturi 28-29, 38, 50-53, 67, 72-73,
 77, 94-95, 100, 106-108, 116,
 123-124, 126-129, 134, 136-137,
 139-141, 149-151, 153, 158,
 174, 181, 190, 200, 203, 214,
 219, 227-228, 231
 ~ de proprietate 106
 ~ la diferență 19, 116, 151
 ~ la privatitate 95
 ~ natural 185
 conflict de ~ 19
 dualism 40, 71, 82, 211-213, 216
 dualism cartezian 16
 dubla zi de muncă 97
 Dworkin, Andrea 149, 161

E

echitate 110, 125
 ecocentrism
 ecocentric 77-78
 ecofeminism 22, 28, 76, 191, 197,
 213, 220, 227
 ecofeminist 200, 207, 216, 221,
 225-226
 ecofobic 77
 ecologic 30, 197, 225-226, 228
 ~ de profunzime 24, 28, 199,
 213, 217, 220, 225-226, 228
 ~ socială 24, 28, 82, 199, 204,
 220, 225, 227

- ecologiști 30, 74, 216, 218, 220, 226, 232, 233
- educație 52, 66, 125, 131, 136, 141, 144, 172
- egalitate 27, 93, 94, 113, 125, 130, 133, 151, 154
- ~ de șanse 94
- ~ prin diferență 148, 211
- egoism 55, 57, 75-77, 116, 125, 157, 185, 187, 213-214, 218, 221-222, 230
- ~ de specie 222
- egoist 185, 213
- Eliade, Mircea 31-32, 62, 169
- eliberare 56, 170, 172, 181, 183, 202, 209, 213, 221
- elitism 65, 68, 73, 87
- elitist 16, 198, 223
- Elliot, Robert 84-85, 92
- emoție 17, 57-58, 74, 82, 97-98, 144-145, 155, 170, 201-202, 207, 214-216, 220, 232
- emoțional 42, 66, 140, 175, 177, 184, 215, 219
- empatic 12-13, 15, 17, 19-20, 23-24, 48, 81, 98, 106, 109, 112, 114, 138, 148, 207-208, 218-220, 229-230
- empirism
- empiric 70, 100, 131
- Epictet 190
- Erikson, Erik 121, 127, 157-158
- esență 51, 54, 76-78, 178, 185, 203
- esențialism 208
- establishment* 15, 47-48, 50, 58
- etică 13, 20, 28, 31, 46, 52, 77, 84, 86, 89, 95, 165, 174, 213, 219
- ~ contractualistă 110
- ~ de tip kantian 83
- ~ dreptății 78, 112, 127, 131, 138-139
- ~ drepturilor 20, 28, 125, 128, 130-131, 135, 139, 148
- ~ drepturilor/ ~ relațiilor 89
- ~ ecologică 30
- ~ feminină 136
- ~ feministă 128, 136
- ~ ginocentrică 173, 178
- ~ ginomorfică 175
- ~ grijii 20, 28, 98, 112, 115, 119-120, 123, 126-128, 130-131, 134-136, 138-139, 143, 165, 175, 219
- ~ lesbiană 189
- ~ maternă 78, 144-146
- ~ mediului 23, 28, 85, 89
- ~ normativă 89
- ~ pluralistă 85
- ~ raționalistă 108
- ~ relațiilor 141, 143
- ~ responsabilității 125
- ~ stoică 120, 190
- ~ utilitaristă 84
- ~ drepturilor 119
- bio~ 28, 83
- ctică 24, 28, 58, 69, 71, 77, 85, 89, 95, 97, 127
- meta~ 89, 177
- ctici 15, 83-84, 89
- ~ antropocentrice 84, 89
- ~ biocentrice 17, 84, 89
- ~ consecințelor 84
- ~ deontologice 143
- ~ drepturilor 75, 175
- ~ ecocentrice 75
- ~ ecofeministe 75
- ~ ecologice 84
- ~ feminine 135, 137
- ~ feministe 18, 28, 52, 75, 93, 97, 135, 137, 175
- ~ ginocentrice 21, 63, 135, 142, 177
- ~ ginomorifice 135, 177
- ~ grijii 118-119, 135, 137, 148
- ~ lesbiene 135
- ~ maternă 118, 135, 143, 175
- ~ mediului 83-84, 96, 199, 220
- ~ principiilor 84
- ~ raționaliste 74
- ~ relațiilor 135
- ~ relaționale 138, 175

~ utilitariste 143
 ~ virtuții 116, 134
 ~ virtuților 143
 bio~ 199
 eco~ 12, 16, 84
 etnocentrism 73, 200, 204, 224
 eu/non-eu 75
 Eva 13, 34, 36, 45, 49, 167, 170
 Evangheliile 16, 55
 excepționalism 16, 147
 existență 27, 31, 36, 38, 42-43, 46,
 51, 53, 64, 66, 69, 76, 78, 85,
 87, 89, 92, 98, 108, 124, 147,
 154, 159-160, 163-164, 167,
 169, 171, 175, 178, 190, 198,
 203-204, 211-212, 216-217,
 221-223, 227
 existențialism 191
 existențialist 104
 experiment imaginar 118
 exploatare 150, 225

F

Facerea 33-37, 43, 51
 falocratic 164
 falogocentrism 166
 familie 95, 111, 113, 135, 144, 159, 215
 capi de ~ 118
 fatalitate 36, 61, 167, 172, 195
 făpturi non-umane 224
 făt 104, 109, 141
 Feldman, Fred 89, 92
 femeie
 aservirea ~ 34, 96, 142, 181
 emanciparea ~ 96
 experiențele ~ 18, 80, 95, 163,
 199-200, 204, 229
 feminitate 210
 feminin 27, 31, 67, 68, 78, 94,
 135-136, 139, 148-149, 152,
 163, 169, 182, 186, 208,
 215-216, 219, 224, 231-232
 feminism 28, 95-96, 135, 148-149,
 163-164, 168, 171

~ autonomiei 201
 ~ diferențelor 201
 ~ egalității 192, 200
 ~ misogin 16
 ~ radical 23, 55, 163, 172,
 177-178, 180, 199, 228
 feminist 18, 28, 95, 98, 112, 115,
 121, 126, 131, 135-136, 142, 144,
 148-153, 165, 171, 175-176,
 199, 204-205
 ~ liberal 200
 ~ radicale 21, 63, 163, 165,
 166, 168, 184, 200
 ~ socialist 200
 post~ 201
 feminitate 208-210, 216
 feminizare 199
 ~ simbolică a naturii 23
 feminocentric 153
 fenomenologic 141
 ~ gravidității 76, 108
 fenomenologic 103-104, 156
 fericire 53, 73, 80-84, 167, 228
 ființă 31, 37, 40-41, 49, 54, 60, 65,
 68, 71-72, 74-78, 81, 83-88, 92,
 97, 99, 103, 106-107, 115-116,
 119, 126, 139, 154, 182,
 190-191, 211, 213-215
 ~ ancilară 178, 197-198, 203
 ~ non-umană 12, 16, 19, 22, 24,
 31, 65, 71, 77, 83, 209
 filosofia nașterii 104
 Firestone, Shulamith 200, 230
 Fisher, Berenice 132
 formalism 73
 Foster, Cheryl 90
 Freud, Sigmund 120, 124, 127, 157
 Friedan, Betty 171, 193, 203
 Frye, Marilyn 164, 191

G

Galbraith, John K. 186, 195
 Gauthier, David 47
 gândire maternă 144-145, 158

gen 65, 68-69, 78, 93, 95, 101, 113, 118, 146, 152, 159, 168, 205, 208
 distincția sex - ~ 67
 Gilligan, Carol 112, 118-132, 136-137, 140, 143, 146, 157-160
 gin/afecțiunea 178
 ginocentric 21, 153, 163, 165, 169, 180, 189
 ginomorfic 21, 30, 57, 163, 169, 180, 205
 metaetică ~ 21, 169
 graviditate 96, 102-108, 126, 146, 155, 200, 203
 stare de ~ 18
 grijă 53, 56, 75, 81, 93, 95, 98, 118, 119, 123-128, 130-140, 158-159, 174, 208, 215
 ~ abstracte 133
 Grimshaw, Jean 128, 130, 158, 217, 232
 Grosz, Elizabeth 94, 154
 grupuri defavorizate 131
 Gubar, Susan 168, 192
 guvernare 66

H

Habermas 135, 159
 haos 70
 hărțuire sexuală 148
 hedonism 57
 hedonist 73, 120
 Hegel, G.W.F. 71, 95, 226
 Held, Virginia 144, 146-147, 157, 160
 hinduism 81, 91
 hinduist 74
 hiperseparare 209, 213
 Hoagland, Sarah Lucia 21, 63, 142, 160, 166, 178, 180-189, 192, 194-195
 holism
 holist 36, 70, 76, 218
 Hristos, Iisus 14, 33, 39-41, 43, 48-52, 55-56, 62, 87, 231

hybris 45, 173, 177

I

identitate 81, 106, 110, 133, 141, 154, 157, 163-164, 166, 170, 172, 178-179, 182-183, 203, 209, 211
 ~ funcțională 168
 ~ schismatică 168
 ideologic 182
 icrarhic 70, 135, 180, 194
 non ~ 97, 227
 icrarhic 82, 180, 221, 224-225
 icrarhizare 33, 53-54, 71, 79, 211-212, 219
 imaginație binevoitoare 19, 115
 imanență 27, 33, 37, 40, 42, 57, 97, 213, 219
 imanent 34, 41
 imoralitate 130
 imoral 130
 imparțialitate 97
 imperativ 41, 72, 82, 85-86, 88, 137, 170
 ~ diferențial 216
 ~ practic 74, 150
 impersonal 52, 92, 101, 124, 208, 229
 individualism 142, 208
 inferiorizare 205
 ~ femeilor 34, 200
 inferioritate 68, 208, 216
 ~ femeilor 28, 55, 93
 ~ morală a femeilor 120
 instituții 37, 93, 113-114, 135, 144, 169-170, 180, 194, 228-229
 ~ drepte 111
 instrumentalism 211-212
 integritate 22, 130, 147, 173, 181, 187-189, 202
 intelect 38, 46, 78, 163-164, 174, 176, 202, 227
 interdependență 31, 53, 56, 127, 150, 167
 interdependent 121
 interes 17, 47, 58, 71, 83-87, 89, 93,

95, 97-98, 102, 110, 117, 119,
121, 123, 130, 135, 139, 149,
152, 178, 184-188, 213, 215,
219, 227, 229
intimitate 101, 104, 122, 189, 210
Irimia, Mihaela 165-166
iubire 39, 41, 43, 46, 50, 59, 61, 73,
79, 111, 113, 119, 152, 170, 188,
214, 219
~ maternă 53, 56
agape 52, 61, 178, 185, 219
eros 52, 59, 139, 178, 185
filia 52, 59, 185
philia 178
Iyş/Iyşa 34, 36, 168

Î

împlinire 40-41, 56, 144, 167, 170
~ de sine 53, 116
înclinație 72-73, 86, 91, 120, 126,
178
încredere 56, 146, 152
îndoială 68, 165
Întâia poruncă 46, 51

J

Jaggar, Alison 93, 96-97, 154, 226,
231, 233
Johnson, Lawrence E. 36, 61-62,
70-71, 90, 213

K

Kant, Immanuel 21, 57, 69, 72-77,
80, 83-84, 88, 90-91, 95, 107,
111-114, 140, 150, 164, 167, 175,
214, 226
kantianism 89
King, Ynestra 228, 233
Kohlberg, Lawrence 120-125, 127,
131-132, 136, 157
Kristeva, Julia 104-105, 156
Kymlica, Will 154

L

Le Guin, Ursula 212, 232
lege 30, 33, 41, 52, 72-74, 76, 111,
120-121
~ morală 72-73, 111, 150, 167
~ naturală 185
legitimitate 96, 102, 150, 166
~ morală 60, 103
Leopold, Aldo 226
Lerner, Gerda 64
lesbianism
~ cultural 135
lesbiană 166, 178, 188
leshocentrism 180
leshocentric 189
liber arbitru 38, 60
liberalism
liberal 94, 130, 134-135, 140, 151,
190, 201
libertarian 223
libertate 38, 45-46, 51, 56, 60-61,
72-73, 106, 110-111, 117, 121,
151, 154, 165, 167, 172, 174,
198, 206, 209, 212
limbaj 47, 59, 70, 99, 102, 114, 136,
139-140, 166, 172, 181, 199
logică
~ drepturilor 123
~ dualismului 207-208
~ psihologică a relațiilor 123
logos 37, 39, 86, 139
Lossky, Vladimir 37, 39-40, 43-45,
62-63
lume 33, 59, 71, 78, 91, 224
~ viului 27, 69, 84

M

Machiavelli, Niccolò 185
MacIntyre, Alasdair 143, 160
MacKinnon, Catharine 95, 154
mamă 14, 31-32, 34, 39, 62, 78-79,
98, 104, 107, 109, 118, 120, 124,
143-145, 147, 155, 169, 223

Mama-Pământ 32
 Mann, Patricia 193
 Manolache, Anca 14, 38-39, 41,
 62-64, 231
 Marc Aureliu 190
 marginalizare
 marginal 96, 179, 189, 200, 204
 Maria 39, 46, 49
 Marx, Karl 142
 marxism 225
 marxist 94, 203
 masculin 31, 39, 56, 67, 78, 93-94,
 152, 169, 173-174, 177, 180,
 205, 208, 216, 232
 masculinitate 208
 masochism 137
 masochist 80
 material 53, 57
 materie 32, 40, 42, 63, 80, 149, 212,
 219
 maternitate 38, 122, 144, 146-147,
 160, 222
 maturitate 123, 125, 127
 ~ morală 125, 127, 136
 McClintock, Barbara 226
 mediu 68, 89, 217
 Merchant, Carolyn 233
 metafizic 30, 76
 metafore violente 31
 Mctis (zeiță) 169
 Mihai, Cristina 160
 milă 17, 74-77, 79, 81, 214
 Mill, John Stuart 17, 82-84, 92, 95,
 164, 191, 213
 Miroiu, Adrian 47, 64, 92
 misoginism 67, 76, 78, 153, 226
 ~ feminist 168
 misogin 41, 192, 199, 202, 211
 feminist ~ 204
 mizantrop 76-77
 Molitvelnic 59, 62
 monism 111
 ~ etic 85
 moral 28, 30, 45, 113-114, 119-120,
 125

agent ~ 29, 97, 164, 213
 competență ~ 176
 înțelepciune ~ 177
 psihologic ~ 110
 simț ~ 13, 52
 subiect 12, 68
 talent ~ 177
 morală 22, 40-41, 47, 51-52, 56-57,
 80, 82, 111, 113, 118-120, 134,
 137, 139-140, 168, 190
 ~ a dreptății 98, 109
 ~ creștină 52, 185
 ~ datoriei 74
 obiect al ~ 15, 29, 45, 68, 79, 89,
 103, 116
 subiect ~ 28
 subiect al ~ 29, 68, 97, 102, 112,
 116, 149, 209
 moralism
 moralist 75, 80
 moralitate 52, 61, 76, 79-80, 107,
 111, 113, 120, 123, 128-129, 150,
 188, 215
 imperiul ~ 72, 229
 Mullett, Sheila 97, 148, 160-161
 muncă 132, 138, 212, 215, 226
 Murdoch, Iris 63

N

Naess, Arnes 220, 222, 232
 Nagel, Thomas 101, 155
 naștere 31-32, 38, 40, 45-46, 48, 59,
 60, 96-97, 100-103, 106, 108,
 136, 140, 173, 200, 203, 207,
 218
 natură 27, 29, 31, 33, 37, 42-43, 45,
 65-66, 70-71, 78, 86-88, 99,
 158, 175, 183, 191, 200-201,
 204, 206-207, 209, 211-217,
 219-222, 224-230, 232
 ~ umană 38-40, 86, 110, 212, 218
 asociere (simbolică) cu ~ 22, 96,
 191, 200, 209

respect pentru ~ 24, 77, 213, 215, 219
 naturalizare 181, 199
 ~ simbolică a femeilor 22
 naturism 204-207
 neajutorare 96, 98, 140, 163-164, 180, 182-183, 187, 200, 201
 neascultare 39, 45, 163
 necrofilie
 necrofil 80
 necurățenie 38, 41, 48, 209
 negocieră 47, 88, 98
 negociator 58
 Nemesis 174
 nemurire 77
 nepăsare 24
 nevoie 17, 52, 83-84, 87-88, 115-116, 119, 125-126, 213, 217-218
 ~ vic 13, 18, 57, 81, 98-99, 109, 116-117, 124, 138, 219
 Nietzsche, Friederich 95, 190, 230
 Noddings, Nel 20, 112, 138-143, 159-160, 186
 Noica, Constantin 104
 noninterferență 216
 nonoprimare 151
 non-uman 27, 36-37, 44, 68, 77, 92, 117, 138, 198, 201, 214, 217
 nonviolență 127, 146, 195
 normă
 ~ morală 68, 93, 129, 153
 normalitate 180, 203
 nume 36, 182
 numire 37, 45
 relație de ~ 33, 36

O

obiect sexual 148
 obiectivitate 44, 51, 58, 173, 186, 202
 ocrotire 144
 Okin, Susan Moller 19, 91, 110-117, 148, 156, 219
 om 29, 31, 33-35, 37, 39-46, 49-51, 63, 69, 71-78, 81, 86-88, 106,

112, 116, 118, 122-123, 125, 142, 154, 166, 184, 193, 199, 202-203, 211-212, 214-216, 219, 221-222, 225, 227
 ~ de rangul al doilea 51, 168
 ~ originar 34
 ontologic 39, 41, 46, 51, 217, 219
 Oppenheimer, Helen 52, 54, 63
 optimism 144
 ordine 28, 47, 120-121, 185, 208

P

Pandora 170
 panteism 86, 92
 păcat 29-30, 33, 36-37, 39, 42, 44, 46, 51, 54, 59-60, 63, 87, 126, 140-141, 147, 163, 168, 173-174, 177, 179, 202
 ~ originar 13, 33, 37, 45, 50, 55, 163, 166, 168, 202
 ~ originar al femeilor 21
 Pământ 30-36, 59, 62, 70, 98, 105, 208
 părinte 39, 118, 144
 părinte/copil 99
 Parsons, Susan Frank 191
 parteneriat
 partencrial 130
 pasiumi 170
 ~ artificiale 170, 172-173
 ~ autentice 172
 ~ conservate 170-171
 patriarhalism 205-206
 patriarhal 14, 21, 27-29, 36, 41, 45-46, 49-50, 62-63, 80, 109, 125, 130, 135-136, 144, 146, 148-149, 154, 163, 165-169, 172-175, 178, 180, 183, 185, 201-203, 221, 224, 229
 patriarhat 27, 59, 137, 147-148, 172, 187, 205
 Pavel (apostol) 48-50
perichoresis 40

- persoană 38-40, 43-45, 47, 51, 54-57,
 59-60, 66-67, 69-70, 72, 74, 83,
 88-90, 94-95, 97-98, 102,
 106-107, 109-111, 114-115, 119,
 121, 124-125, 129, 141-146,
 149, 153-155, 158, 163, 169,
 175-176, 179-180, 183-187, 191,
 203, 212, 215
 perspectivism 95
 perspectival 101
 Piaget, J. 120, 127
 plăcere 57, 69-70, 83-85, 89-90, 119,
 165
 planificare familială 109
 Platon 16, 65, 71, 89, 90, 185, 191,
 208, 211
 Pleșu, Andrei 176-177, 193-194
 Plumwood, Val 23, 91, 207, 211, 213,
 215, 217-218, 221, 225, 227,
 230-233
 politică 47, 57, 94, 96, 110, 126,
 131-132, 134, 150, 163, 179,
 190, 198, 204-205, 223-225, 228
 Popper, Karl 90
 pornografie 96, 149-150, 175, 200
 postmodernism 92
 predestinare 38, 118
 principii 43-44, 51, 57, 63, 68, 73,
 75-76, 79, 82-83, 85, 87-89, 91,
 110, 113-114, 121, 127-129, 131,
 134, 139, 141, 143, 145,
 151-152, 177, 181, 188-189,
 224-225, 229-230
 privatitate 94-95, 133, 179, 210
 ~ colectivă 18, 99
 dreptul la ~ 94-95
 profan 41, 46, 59, 72, 177
 prostituție 96, 200
 protecție 82, 119, 132, 155, 157, 182
 protector 21, 81, 96, 164, 180, 182,
 202-203
 prudentă 174
 public-privat 94, 216, 232
 putere 30, 32-34, 47, 72, 98, 109,
 112, 124, 131-132, 134, 145,
 151, 173-174, 186-189, 205-206,
 208-209, 212, 222-224
- R**
- raționalism 76-77, 150, 177, 213, 220
 ~ ecologic 227
 raționalitate 69, 71, 77, 97, 110, 117,
 177, 210, 220, 229
 rațiune 17, 23, 58, 68-73, 76, 78-79,
 82, 85, 90, 111-112, 152, 174,
 207, 214-216, 218-220, 227, 230,
 232
 rasism 73, 141, 174, 200, 204, 222,
 224
 Raymond, Janice 21, 166, 178-180,
 194, 231
 Rawls, John 19, 86, 92, 109-114,
 116-118, 130, 156, 158, 174, 213
 răutate 41, 46, 75-76
 rău 29, 42, 68, 80, 87, 102, 122,
 129-130, 133, 140-142, 144,
 170, 197, 211, 221
 război 141, 145
 rețea 124, 180
 realizare de sine 122
 reciprocitate 22, 53, 56, 61, 113,
 120-121, 130, 138-139, 142,
 167, 186, 189
 neciprocitate 14
 reformist 180, 220, 227
 Regan, Thomas 91, 217
 regula de aur 24, 142, 216
 relativism 85, 148, 151
Republica 65-66, 89-90, 231
 respect 38, 72-73, 93, 121, 125, 128,
 135, 145, 154, 167, 215-217,
 219, 221
 responsabilitate 42, 45, 49, 60, 82,
 107, 113, 123, 125-126, 128,
 130-132, 160, 170, 222
 Reuther, Rosemary Radford 13, 29,
 31, 61, 91
 revoluție interioară 21
 rezonabil 99

Rich, Adrienne 63, 144, 160
 rigorism 73
 robic 59
 Rousseau, Jean-Jacques 80, 95
 Ruddick, Sara 20, 144-147, 158, 160
 Ryle, Gilbert 155

S

sacrificiu 40, 61, 133, 147, 189, 230, 231
 ~ dc sine 184-187
 auto~ 95, 125, 138
 sacru 29, 31, 40-41, 46, 169-170, 177, 209
 Sarah, Elisabeth 36, 62, 158, 160, 166, 180, 188, 192, 194
 Schopenhauer, Arthur 16, 74-82, 91-92, 96, 99, 141
 scop în sine 53, 69, 72-74, 83, 88, 90, 104, 150, 172, 211-212, 214, 219
 sensibilitate 33, 68, 73, 79, 83, 88, 118, 152, 207, 214-215, 220
 sentiment 38, 57, 72-73, 79, 91, 99, 105-106, 111-114, 130, 152, 164, 170, 174, 179, 202-203, 215, 220, 229
 senzație 17
 separație 42, 68, 139, 142, 189
 separare 34, 124, 157, 169, 202
 separatism teoretic 163
 servilism 147, 148
 servitute 172
 sexism 28, 65, 68, 141, 174, 204-206, 222, 224
 sexist 16, 28, 150, 153, 198, 205, 221-222
 sferă privată 185
 sferă casnică 93
 sferă publică 57, 96, 124, 154, 185
 Sherwin, Susan 97, 148, 150-151, 161
 Sichel, Betty 135-137
 simbiotic 98
 simpatie 53, 81, 87, 116, 166, 172, 214
 sindromul bonsai 171
 sine
 ~ destrupat 219
 ~ extins 218
 ~ indistinct 75, 217
 ~ relațional 221
 ~ transcendent 217, 219
 Singer, Peter 83, 86, 91-92, 214
 situație originară 86-87, 109, 113-115, 118, 150, 213
 Smith, Adam 95
 Snitow, Ann 168, 192
 Socrate 65, 67
 Solans, Valcrie 80, 92, 193
 somatofobic 14, 44, 53, 67
 ~ teoretică 231
 somatofob 14, 45
sophia 177
 speciism 28, 65, 68, 207
 speciist 16, 28, 198
 Spelman, Elizabeth 67, 90
 spirit 28, 33, 37, 40, 42-46, 51, 56, 69, 71, 82, 105, 136, 139, 148, 169, 172, 177, 198, 207, 219
 spiritual 34, 53, 57, 63, 67, 193
 stare originară 103, 109
 stăpân 71, 185, 201-202, 211-212
 Stein, Edith 156
 Straumanis, Joan 158
 suferință 41, 44, 53-54, 61, 69-70, 79-82, 84, 141, 214
 suflet 33, 37, 41-43, 45-47, 51-52, 56, 65-71, 80, 82, 177, 218, 220
 supererogație 108, 137
 suprapopulație 222
 supunere 49, 56, 73, 120, 173, 181, 185
 suroritate 56, 170, 193
 Swallow, Ellen 226

Ș

șovinism omnesc 86, 225

T

- tată 31, 39, 93, 118, 147, 160
 Taylor, Paul 24, 77, 85, 92, 159, 192,
 195, 213-215, 217, 220, 232
 temperanță 174-175
 teorie
 ~ alegerii raționale 110-112, 191
 ~ egalității 65, 126
 ~ liberale 93
 ~ politică 93, 192
 Thomson, Janice Jarvis 64, 107-109,
 156
Timaios 67, 208, 231
 toleranță 116, 142
 Toma d'Aquino 37, 44, 170
 Tong, Rosemarie 135, 137-138, 155,
 157, 159-161, 191-192, 194-195
 totalitarism 22, 172
 tradiție 30, 41, 44, 47, 50, 58-60, 65,
 71, 74, 95-96, 109, 143, 146,
 150-151, 163, 169, 185, 213-215,
 226, 229
 ~ elitistă 131
 transcendentă 33, 40, 42, 46, 54, 58,
 86, 97, 111
 transcendent 34, 41, 51, 220
 transvaluarea valorilor 168-169
 trivial 132, 175, 226, 228
 Tronto, Joan 127-128, 131-138, 140,
 158-159
 trufie 23, 27, 77, 204, 210-211
 trup 27, 30-33, 37-40, 42-47,
 51-52, 56, 63, 66-68,
 70-71, 82, 96, 104-105, 146,
 201, 203, 206-207, 216, 218, 223

U

- umanitate 33-34, 38, 40-42, 46,
 50-51, 54-55, 57, 68, 72, 74,
 76-77, 86, 98, 105, 128-129,
 175, 206, 211, 215-216, 225,
 227-228, 232
 umilintă 144

universalism

- ~ abstract 129
 ~ moral 131, 159
 universalitate 58, 97, 112, 121, 128,
 189, 229
 utilitarism 57, 89, 131
 utilitarist 83, 121, 213
 utopic 25, 30
 utopic 153, 223

V

- vacuum moral 71
 vacuum telcologic 24
 valoare 27, 32, 37, 41-42, 44, 53-56,
 59-60, 67, 69, 72-74, 79, 85, 88,
 91, 94, 99, 123, 130, 133,
 143-145, 148, 152-154, 165,
 168, 173, 178, 180-181, 189,
 203, 205, 210-211, 214-216, 220,
 227-228, 230
 transvaluarea ~ 165, 173, 202
 Varner, George V. 91, 256
 vâl de ignoranță 86-87, 109-110,
 117-118
 Vechiul Testament 33, 38, 41, 45, 62
 viață
 ~ privată 64
 ~ publică 64, 93, 132, 136, 146,
 156, 166, 225
 arborele ~ 32-33
 victimism 22
 victimizare 177, 179, 204
 viol 95-97, 107, 149, 151, 194, 200,
 226
 virgină 173
 virtuți 37, 66, 76-79, 96, 112, 131,
 138, 141, 144, 147, 152, 154,
 173-175, 177, 185-189, 202,
 208, 211
 voință 29, 33, 41-42, 45-46, 58, 73,
 76, 78, 82-83, 91, 103, 105, 115,
 139, 147, 154, 174, 184
 ~ bună 73
 vrăjitoare 174

vulnerabilitate 184, 186-189
vulnerabil 123, 129, 179, 187-188,
204

W

Warren, Karen 23, 205-206, 209,
224, 230-233
Weber, Renate 193
Weil, Simone 53-54
Whitbeck, Caroline 144-146, 155,

160
Wittgenstein, Ludwig 103, 163, 181,
194
Wollstonecraft, Mary 126
Wong, David 153
Woodhead, Linda 52-53, 63

Y

Young, Iris Marion 19, 104, 106, 108,
112, 155-156

În aceeași colecție au apărut:

Mary Lyndon Shanley, Uma Narayan – *Reconstrucția teoriei politice.*
Eseuri feministe

Gloria Steinem – *Revoluția interioară. Cartea respectului de sine*

Andrea Dworkin – *Războiul împotriva tăcerii*

Mihaela Miroiu – *Convenio. Despre natură, femei și morală*

în pregătire:

Otilia Dragomir, Mihaela Miroiu – *Lexicon feminist*

Laura Grünberg – *(R)evoluții în sociologia feministă. Repere teoretice,*
contexte românești

Ștefania Mihăilescu (ed.) – *Din istoria feminismului românesc.*
Antologie de texte. 1838-1929

Renate Weber, Roxana Teșliu – *Dreptul de a fi femeie*

Otilia Dragomir – *Femei, cuvinte și imagini*

www.polirom.ro

Redactor : Cezar Petrilă
Coperta : Ionuț Broșțianu
Tehnoredactor : Ioana Mariniuc

Bun de tipar: mai 2002. Apărut: 2002
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iași
Tel. & Fax: (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78; E-mail: polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iași
Calea Chișinăului 22, et. 6, Iași 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252
